К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Православная Энциклопедия

XXXV

2000-летию
Рождества Господа нашего Иисуса Христа
посвящается

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

при участии

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

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

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

МОСКВА
2014



Рождество Христово.
Икона. 1862 г. Иконописец П. А. Соцкий (ЧерМО)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XXXV

КИРИОПАСХА –КЛОСС

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

Варсонофий,
Митрополит Саранский и Мордовский, Управляющий делами МП РПЦ
С. Б. Иванов,
Руководитель Администрации Президента РФ
С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ
Д. В. Ливанов,
Министр образования и науки РФ
В. Р. Мединский,
Министр культуры РФ
С. Е. Нарышкин,
Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ, Председатель Общественного совета
Н. А. Никифоров,
Министр связи и массовых коммуникаций РФ
Павел,
Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии
С. Э. Приходько,
Заместитель Председателя Правительства РФ
С. С. Собянин,
Мэр Москвы, Председатель Попечительского совета
В. Е. Фортов,
Президент Российской академии наук
Ювеналий,
Митрополит Крутицкий и Коломенский
С. Л. Кравец,
ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы

А. И. Акимов,
Председатель правления «Газпромбанка» (открытое акционерное общество)
В. А. Асирян,
Генеральный директор фирмы «Теплоремонт»
Д. А. Барченков,
Председатель совета директоров холдинга «Щёлковский»
В. Ф. Вексельберг,
Председатель Наблюдательного совета группы компаний «Ренова»
А. Ю. Воробьёв,
Губернатор Московской области
А. Н. Горбенко,
Заместитель Мэра Москвы в Правительстве Москвы по вопросам работы со СМИ, межрегиональному сотрудничеству, спорту и туризму
Г. О. Греф,
Президент ОАО «Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель совета директоров компании «Базовый Элемент»
М. В. Ковтун,
Врио Губернатора Мурманской области
Н. И. Меркушкин,
Губернатор Самарской области
Г. С. Полтавченко,
Врио Губернатора Санкт-Петербурга
М. В. Сеславинский,
Руководитель Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
В. И. Тарасов,
Председатель совета директоров АКБ «Интрастбанк»
А. К. Титов,
Эксперт по стратегическому развитию ОАО КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Член Комитета Совета Федерации Федерального Собрания РФ по экономической политике
В. П. Шанцев,
Врио Губернатора Нижегородской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
Ю. В. Артюх,
ответственный секретарь

Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

А. К. Галенко,
Генеральный директор ООО «Стрибог»
В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор ЗАО «Эмпауэр»
С. М. Линович,
Президент ООО «Учебная книга»
А. Н. Палазник,
Председатель правления Группы компаний РТ
В. Н. Токарев,
Заместитель Генерального директора по производству ЗАО Фирма «ЭПО»
В. И. Тюхтин,
Президент Группы компаний «Вита»
А. И. Хромотов,
Генеральный директор ООО «ДИТАРС»
И. С. Юров,
Председатель совета директоров инвестиционного банка «ТРАСТ»
О. Ю. Ярцева,
Генеральный директор ООО «К. Л. Т. и К°»

Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Сергей Евгеньевич Нарышкин, Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ

П. П. Александров-Деркаченко,
Исполнительный директор Фонда сохранения духовного наследия преподобного Сергия Радонежского
Н. И. Булаев,
Первый заместитель руководителя фракции «Единая Россия» в Государственной Думе Федерального Собрания РФ
С. С. Говорухин,
Председатель Комитета Государственной Думы Федерального Собрания РФ по культуре
А. Н. Дегтярёв,
Член Комитета Государственной Думы по науке и наукоемким технологиям
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
А. Д. Жуков,
Первый заместитель Председателя Государственной Думы Федерального Собрания РФ
В. И. Кожин,
Управляющий делами Президента РФ
А. В. Логинов,
Заместитель руководителя Аппарата Правительства РФ
С. В. Михайлов,
Генеральный директор ИТАР—ТАСС
Ю. С. Осипов,
Действительный член Российской академии наук
А. Е. Петров,
Начальник Аналитического управления Аппарата Государственной Думы Федерального Собрания РФ, ответственный секретарь Российского исторического общества
В. М. Платонов,
Председатель Московской городской Думы
С. А. Попов,
Председатель Комитета Государственной Думы Федерального Собрания РФ по регламенту и организации работы Государственной Думы
Е. М. Примаков,
Действительный член Российской академии наук
Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель Академического Малого театра
А. В. Торкунов,
Ректор Московского государственного института международных отношений МИД РФ
А. П. Торшин,
Первый заместитель Председателя Совета Федерации Федерального Собрания РФ
М. Е. Швыдкой,
Специальный представитель Президента РФ по международному культурному сотрудничеству
П. В. Хорошилов,
Ответственный секретарь

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали:
Московская Православная Духовная Академия, Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт востоковедения РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвиллская Духовная Семинария РПЦЗ, Троице-Сергиева лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Издательский Совет РПЦ, Синодальная библиотека Московского Патриархата, Российский государственный исторический архив, Библиотека Российской академии наук, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Государственная публичная историческая библиотека, Научная библиотека Государственного музея Востока, Российская государственная библиотека, Российская государственная библиотека искусств, Российская национальная библиотека, Филиал научной библиотеки Российской Академии Художеств, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, Российская католическая энциклопедия.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций:
Л. С. Белкина, С. А. Видякина, С. П. Заиграйкина, Г. М. Запальский, М. В. Золотарёв, И. А. Орецкая, А. В. Чекмарёв.

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. Борисполь, ректор Киевских Духовных Академии и Семинарии, глава Украинского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
С. С. Аревшатян, *директор Института древних рукописей «Матенадаран» имени Месропа Маштоца*
Арсений, *митр. Истринский, Председатель Научно-редакционного совета по изданию Православной энциклопедии*
А. Н. Артизов, *директор Федерального архивного агентства*
Афанасий, *митр. Киринский, Александрийский Патриархат, Кипрская Православная Церковь*
Владимир Воробьёв, *прот., ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, глава Свято-Тихоновского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
Е. Ю. Гагарина, *директор Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль»*
Георгий, *митр. Нижегородский и Арзамасский, глава Нижегородского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
Герман, *митр. Волгоградский и Камышинский, глава Волгоградского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
В. А. Гусев, *директор ФГУК «Государственный Русский музей»*
Евгений, *архиеп. Верейский, ректор Московских Духовных Академии и Семинарии, Председатель Учебного комитета Московского Патриархата*
Иларион, *митр. Волоколамский, Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата*
Иоанн, *митр. Белгородский и Старооскольский, Председатель Миссионерского отдела Московского Патриархата*
С. П. Карпов, *декан исторического факультета Московского государственного университета*
Климент, *митр. Калужский и Боровский, Председатель Издательского совета Русской Православной Церкви*
А. К. Левыкин, *директор Государственного исторического музея*
А. П. Либеровский, *директор Исторического архивного бюро, Православная Церковь в Америке*
А. В. Лихоманов, *директор ФГБУ «Российская национальная библиотека»*
Макарий, *митр. Кенийский, Александрийский Патриархат*
С. В. Мироненко, *директор Государственного архива РФ*
Михаил Наджим, *прот., Антиохийский Патриархат*
А. В. Назаренко, *председатель Научного совета РАН «Роль религий в истории»*
Пантелеимон, *митр. Оулуский, Православная автономная Церковь в Финляндии*
М. Б. Пиотровский, *директор Государственного Эрмитажа*
Г. В. Попов, *директор Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва*
В. А. Садовничий, *ректор Московского государственного университета*
А. И. Костанов, *директор Российского государственного исторического архива*
Г. Ф. Статис, *профессор Афинского университета*
Тихон, *митр. Новосибирский и Бердский, глава Новосибирского представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия»*
Тихон, *архим., ректор Сретенской Духовной Семинарии*
В. В. Фёдоров, *президент Российской государственной библиотеки*
В. С. Христофоров, *начальник Управления регистрации и архивных фондов ФСБ России*
А. О. Чубарьян, *директор Института всеобщей истории РАН*
С. Л. Кравец, *ответственный секретарь*

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (С. С. Аревшатян, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское (игум. Филипп (Васильцев)), Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Грузинское (З. Д. Абашидзе, канд. ист. наук), Казанское, Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ, Римское, Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Свято-Троицкая Духовная Семинария РПЦЗ (прот. Владимир Цуриков, канд. богословия), Сербское (прот. Виталий Тарасьев), Украинское (К. К. Крайний)

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

игум. ***Андроник (Трубачёв),*** *канд. богословия (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
прот. ***Валентин Асмус,*** *магистр богословия (редакция Восточных христианских Церквей)*
Л. А. Беляев, *д-р ист. наук (редакция Церковного искусства и археологии)*
прот. ***Владимир Воробьёв*** *(редакция Истории Русской Православной Церкви)*
прот. ***Леонид Грилихес*** *(редакция Священного Писания)*
прот. ***Олег Давыденков,*** *д-р богословия (редакция Восточных христианских Церквей)*
игум. ***Дамаскин (Орловский)*** *(редакция Истории Русской Православной Церкви)*
О. В. Дмитриева, *д-р ист. наук (редакция Протестантизма)*
М. С. Иванов, *д-р богословия (редакция Богословия)*
А. Т. Казарян, *д-р философии (редакция Богословия)*
Н. В. Квливидзе, *канд. искусствоведения (редакция Церковного искусства и археологии)*
прот. ***Максим Козлов,*** *канд. богословия (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
Ю. А. Лабынцев, *д-р филол. наук (редакция Поместных Православных Церквей)*
И. Е. Лозовая, *канд. искусствоведения (редакция Церковной музыки)*
архим. ***Макарий (Веретенников),*** *магистр богословия (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
А. В. Назаренко, *д-р ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
архим. ***Платон (Игумнов),*** *магистр богословия (редакция Богословия)*
прот. ***Сергий Правдолюбов,*** *магистр богословия (редакция Литургики)*
Н. В. Синицына, *д-р ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
К. Е. Скурат, *д-р церковной истории (редакция Поместных Православных Церквей)*
А. А. Турилов, *канд. ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
Б. Н. Флоря, *чл.-кор. РАН (редакция Истории Русской Православной Церкви)*
прот. ***Владислав Цыпин,*** *д-р церковной истории (редакция Истории Русской Православной Церкви и редакция Церковного права)*
прот. ***Владимир Шмалий,*** *канд. богословия (редакция Богословия)*

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

*Руководитель — **С. Л. Кравец***

Научные редакции:

Богословия, Церковного права и патрологии — *Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, М. М. Бернацкий, свящ. Димитрий Артёмкин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, Д. В. Смирнов, Ю. В. Ефимова*

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

Литургики — *А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров*

Церковной музыки — *С. И. Никитин*

Церковного искусства и археологии — *Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, А. А. Климкова, М. А. Маханько*

Агиографии Восточных христианских Церквей — *О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, А. Н. Крюкова*

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

Восточных христианских Церквей — *И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева*

Поместных Православных Церквей — *Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская*

Латинская — *Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, В. В. Тюшагин*

Протестантизма и религиеведения — *И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина*

Страноведения — *Р. М. Асейнов*

Выпускающая редакция: *Л. В. Барбашова (ответственный секретарь)*
Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, О. Н. Никитина, Ю. М. Развязкина, А. Н. Фомичёва
И. В. Кузнецова, А. А. Сурина, Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова (группа компьютерного набора и верстки)
Т. М. Чернышёва (картограф)
Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева (корректорская группа)
И. П. Кашникова, Д. П. Сафронова, О. В. Хабарова, А. Е. Доброхотова (группа транскрипции)
мон. Елена (Хиловская), А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, О. В. Руколь (справочно-библиографическая группа)
С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, А. А. Грезнева, Е. В. Гущина, Ю. В. Иванова, Т. С. Павлова (группа информации и проверки)
В. Н. Шишкова, Н. Н. Ларина, А. Г. Новак (информационно-библиотечная группа)
А. С. Зверев, М. И. Ачкасова, Ю. М. 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 Конотопов, А. В. Кузнецов (служба компьютерного и технического обеспечения)
Н. В. Колюбина (производственно-полиграфическая служба)

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



КИРИОПА́СХА [слав. **кѷрїопа́сха**, от греч. τὸ κύριον πάσχα — «истинная Пасха»], принятое в правосл. традиции наименование христ. праздника *Пасхи* в те годы, когда он совпадает с календарной датой 25 марта по юлианскому календарю.

Смысл понятия «Кириопасха». Поскольку 25 марта празднуется *Благовещение Пресв. Богородицы*, К. обычно определяется как совпадение Пасхи и Благовещения (соответственно в правосл. Церквах, перешедших после 1923 на новый календарь, такого совпадения быть не может, поскольку самая ранняя возможная Пасха по «новоюлианскому» календарю — 4 апр.). Однако смысл самого слова «Кириопасха» заключается не в совпадении праздников Воскресения Христова и Благовещения, а в том, что древняя церковная традиция полагает, что историческое событие воскресения (или же распятия) Господа Иисуса Христа состоялось именно 25 марта по юлианскому календарю.

Уже в III в. *Тертуллиан* (*Tertull.* Adv. Iud. 8) и Ипполит (обычно отождествляемый с *Ипполитом Римским*), автор комментария на Книгу прор. Даниила (*Hipp.* In Dan. IV 23–24), утверждали, что Христос был распят 25 марта; об этом же пишет и блж. *Августин*, еп. Гиппонский (*Aug.* De civ. Dei. XVIII 54). Из этого отождествления следует, что Христос воскрес 27 марта. Именно так полагал и автор ошибочно приписываемого свт. *Иоанну Златоусту* Пасхального слова (7-е, согласно позднейшей нумерации), составленного в 387 г.: Пасху, выпадающую на 27 марта, он называет «истинной и верной» (ἀληθίνον καὶ κύριον πάσχα — PG. 59. Col. 751). Это 1-е известное упоминание выражения «Кириопасха».

Впрочем, на христианском Востоке под влиянием александрийской хронологической традиции гораздо шире распространилось мнение, что 25 марта было днем не распятия, а воскресения Спасителя. Об этом можно судить уже на основании хронологии *Юлия Африкана* († ок. 240) (см.: *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы и их отражение в византийской хронографии (От раннехристианских писателей до Георгия Синкелла и Феофана Исповедника): Дис. / ИВИ РАН. М., 2006. С. 117–118); то же и в других древних хронологиях: *Анатолия* Лаодикийского († ок. 282), Андрея Византийского (ок. 350), в Александрийской хронике Анниана (не ранее 412) и зависящих от последней хронологических системах (Там же. С. 207, 213, 238–239). Как заметил свящ. Д. Лебедев, александрийской пасхалии придерживался и автор приписываемого свт. Иоанну Златоусту 7-го Пасхального слова, причем он не учел, что, согласно александрийской пасхалии, ни в один год правления рим. имп. Тиберия Пасха не могла совпасть с 27 марта (*Лебедев Д., свящ.* Почему праздник Пасхи 25 марта называется «Кириопасха»? // БВ. 1905. Т. 2. № 5. С. 118–128), следов., его утверждение о К. 27 марта противоречиво.

Важно отметить, что в древних христ. пасхалистических трудах воскресенье, попадающее на 25 марта, обладает особой мистической символикой. Уже некий анонимный пасхалист (Псевдо-Киприан) в 243 г. считал, что в этот день Бог приступил к творению мира и произошло воплощение Спасителя (т. е. Благовещение) (см.: *Кузенков.* С. 134). В хронологии Андрея Византийского (хотя не исключено, что еще раньше — в хронологиях Анатолия Лаодикийского или даже Юлия Африкана) устанавливается своеобразная мистическая последовательность воплощения Спасителя и Его воскресения, к-рые произошли в один и тот же день — в воскресенье 25 марта, а пятница 23 марта, истолковывается как день сотворения первозданного Адама и распятия «нового Адама» — Христа (см.: Там же. С. 213). Поэтому весьма вероятно, что само установление праздника Благовещения 25 марта связано как раз с тем, что этот день — К. Согласно Александрийской хронике Анниана, воскресенье 25 марта сочетает в себе 3 ключевых события мировой истории: начало творения мира, воплощение Спасителя и Его воскресение (см.: Там же. С. 238).

Согласно александрийской пасхалии, К. празднуется 12 раз в течение каждого великого индиктиона (532-летний период, по прошествии к-рого все даты пасхалии повторяются вновь), т. е. 1, 2, максимум 3 раза в столетие. Впрочем, визант. канонист иером. *Матфей Властарь* в *«Алфавитной синтагме»* (1335) прилагает название «Кириопасха» не ко всякой Пасхе (Οὐκ ἀεὶ δὲ κύριον γίνεται Πάσχα...— «Однако же не всегда бывает истинной Пасха...» — см.: PG. 145. Col. 73), совпадающей с 25 марта, но лишь к той, которая приходится на 15-й день лунного месяца (т. е. на следующий день после иудейской пасхи),— в таком случае К. празднуется лишь 4 раза в 532 года. В XX в. К. была в 1912 г. (для Церквей, перешедших на «новоюлианский» календарь, это была последняя К. в истории) и в 1991 г., в XXI в. К. будет отмечаться в 2075 и 2086 гг.

Богослужение на К. В греч. богослужебных книгах термин «Кириопасха» фиксируется с XIV–XV вв. (напр., см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 195, 269), а в славянских — лишь в пореформенных печатных изданиях (напр.: Устав. М., 1695. Л. 322), хотя в рукописях XIV–XVII вв. и дониконовских печатных книгах греч. «Κύριον πάσχα/ὅ ἐστὶ κύριον πάσχα» могло передаваться как «**сѹ́щаѧ паска**» (см.: *Миркович.* Типикон. Л. 101а) или «[**па́сха**] **е҆́же е҆́сть гд҃ьствено бы́ти**» (напр., см.: РГБ. Троиц. № 259, 1-я пол. XV в. Л. 187; Устав. М., 1633. Л. 111).

С т. зр. церковного устава богослужение на К. представляет собой соединение последований праздников Пасхи и Благовещения. Так, в К-поле в IX–XII вв., согласно указаниям *Типикона Великой ц.*, на К. сразу после окончания утрени в храме Св. Софии певцы начинали петь тропарь Благовещения и совершался крестный ход (лития) в Халкопратийский храм. Там читались Апостол и Евангелие, и процессия возвращалась в храм Св. Софии для совершения пасхальной литургии, а один из священников оставался в Халкопратийском храме и служил литургию с песнопениями в честь Благовещения (*Mateos.* Typicon. Т. 1. P. 256–259). Правила такого соединения содержатся в *благовещенских главах*, подробно разработанных уже в различных Типиконах студийской традиции и оттуда перешедших в *Иерусалимский устав.*

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., наиболее точно отражающем традиции к-польского Студийского мон-ря IX–X вв. (*Пентковский.* Типикон. С. 339–340), соединены последования Пасхи и Благовещения: на вечерне *Великой субботы* поются стихиры и читаются паремии обоих праздников; на Светлой заутрене к песнопениям Пасхи прибавлены канон и проч. песнопения Благовещения, а также по 6-й песни канона — Евангелие Благовещения; на литургии песнопения — пасхальные, но Апостол и Евангелие — обоих праздников, причем пасхальное Евангелие читается игуменом монастыря в алтаре, а Благовещения — диаконом на амвоне.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. к-польского мон-ря Пресв. Богородицы Евергетиссы, восходящем к литургической практике М. Азии, но оказавшем большое влияние на богослужение мн. обителей К-поля и Византии в целом, а также отчасти славянских стран, предложены несколько вариантов службы в пасхальные ночь и утро (чин вечерни и литургии Великой субботы везде один и тот же, с соединением текстов 2 праздников). Первый близок к описанному в Студийско-Алексиевском Типиконе (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 441–442), причем составитель Евергетидского Типикона приписывает его текст патриарху К-польскому Антонию (вероятно, Антонию III Студиту, † 983). Второй вариант предполагает, что при наличии в мон-ре храма во имя Пресв. Богородицы там могут совершаться утреня и литургия только в честь Благовещения, тогда как в основном соборе мон-ря Светлая заутреня и литургия должны совершаться полностью по пасхальному чину, без к.-л. прибавлений (Там же. С. 442). Наконец, 3-й вариант, отражающий практику монастырей в области г. Олимп, заключается в совершении благовещенской утрени от начала до конца, затем — пасхальной, а литургия должна совершаться параллельно: в главном алтаре — пасхальная, в приделе — благовещенская (Там же. С. 443).

К последнему варианту близки указания зап. редакций Студийского устава: афонского *Георгия Мтацминдели Типикона*, сер. XI в. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 259–260), и южноитал. греч. уставов, начиная с Мессинского Типикона 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 142–143): во всех этих памятниках предписано совершать 2 утрени подряд, благовещенскую и пасхальную, но литургия — только одна, с чтениями обоих праздников.

В различных редакциях Иерусалимского устава, начиная с ранних рукописных (напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— см.: *Lossky.* Typicon. P. 205–207) и вплоть до современных, последования Пасхи и Благовещения на К. соединяются по типу, близкому к зафиксированному в Студийско-Алексиевском и Евергетидском (по 1-му варианту) Типиконах: на вечерне Великой субботы соединены стихиры воскресные, Великой субботы и Благовещения, паремии — 1-я Великой субботы, затем — 5 Благовещения и оставшиеся 14 Великой субботы. На «пасхальной полунощнице» (т. е. паннихис, сохранившейся со студийских времен) — 2 канона: Благовещения и Великой субботы (аналогичное указание имелось уже в Евергетидском Типиконе). На Светлой заутрене также 2 канона: Пасхи (на 8) и Благовещения (на 8), с пением в конце каждой песни ирмоса Пасхи, затем ирмоса Благовещения и, наконец, катавасии — снова Пасхи. Кондак и икос Пасхи исполняются по 3-й песни канона, а Благовещения — по 6-й, после чего поется прокимен и читается Евангелие Благовещения, а затем идут обычные *«Воскресение Христово видевше»* и проч.; стихиры обоих праздников также соединены. Интересная особенность Светлой заутрени на К., согласно богослужебному уставу, заключается в том, что на ней должны читаться оба Пасхальных слова свт. *Григория Богослова:* одно — по 3-й песни канона, другое — по 6-й (между икосом и прокимном), тогда как на Светлой заутрене в обычные годы, когда К. нет, должно читаться только второе из них. На Божественной литургии песнопения Пасхи и Благовещения соединены, чтение Апостола и Евангелий — также обоих праздников, но с той разницей, что пасхальное Евангелие читается по особому чину (с повторениями и ударами в колокол) многими священнослужителями, в алтаре и в храме, а благовещенское — по обычному, только одним стоящим на амвоне диаконом и без сопровождения колокольными ударами (см., напр., принятый ныне в РПЦ Типикон: Т. 1. Л. 283 об.— 285).

Е. Е. М.

КИРИ́Я (Кириакия), мц. (пам. 7 июня; пам. греч. 6 июня) — см. в ст. *Валерия, Кириакия, Мария,* мученицы.

КИРИ́Я (Кириакия), мц. Ираклийская (пам. 1 сент.) — см. в ст. *Ираклийские мученицы (40) и Аммон диакон,* мч.

КИРИ́Я И ДУ́ЛА [греч. Κυρία καὶ Δούλα], мученицы (пам. греч. 5 апр.). Время и место мученической кончины неизвестны, Житие святых не сохранилось. Память К. и Д. и посвященное им двустишие содержатся в визант. стишных Синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г., где Д. названа Дулидой — SynCP. Col. 588), в к-рых говорится, что они были усечены мечом. Видимо, имена мучениц были забыты, и вместо них использовалось обозначение их

социального положения, т. к. К. и Д. переводится как «госпожа и рабыня». Именно так их память приведена в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* и в совр. греч. богослужебных Минеях.

При переводе греч. стишного Синаксаря юж. славянами сведения о К. и Д. оказались в составе стишного Пролога (*Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV в.). Пловдив, 2000. С. 376) и впосл. были включены в ВМЧ. Издатели ВМЧ отметили, что двустишие переведено на слав. язык неточно: «Равно мучены быша госпожа и раба, от земля преидоша к Богу мечом» вместо «Рабыня должна была следовать за своей госпожой, шедшей к Богу при помощи меча» (ВМЧ. Апр. Дни 1–8. Стб. 165). В совр. календаре РПЦ имена К. и Д. не указаны.

Высказывались предположения, что память К. и Д. возникла в результате неправильного понимания календарных статей под этим числом (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 132): под 5 апр. в списках Типикона Великой ц. (IX–XI вв.) и в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) указаны мц. *Фервуфа* с сестрой и со служанкой и мч. *Ферм* тоже с сестрой и со служанкой (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 62–63; SynCP. Col. 585–586, 588; *Mateos*. Typicon. T. 1. P. 262). Однако в этих памятниках для обозначения служанки используется греч. слово παιδίσκη вместо δούλα. Фервуфа с сестрой и их служанка были распилены пилой, а мч. Ферм был сожжен. В стишных Синаксарях мч. Ферму предназначено особое двустишие.

В «Новом Синаксаристе Православной Церкви» иером. Макария Симонопетрита память мч. Ферма объединена с памятью К. и Д., однако агиограф оговаривает, что во мн. рукописях К. и Д. упоминаются отдельно от Ферма (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Τ. 8: Ἀπρίλιος. Ἀθῆναι, 2007. Σ. 56).

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 99; Т. 3. С. 132; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 311; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 4. Σ. 192.

О. В. Л.

КИ́РКЕГОР [дат. Kierkegaard; варианты рус. транскрипции: Керкегор, Кьеркегор, Кергегор; в лит-ре XIX — 1-й пол. XX в. также Киргегард, Киркегард, Киркегорд, Киркегаард, Киркегардт, Киркегар] Сёрен Обю (5.05.1813, Копенгаген – 11.11.1855, там же), датский религ. писатель, философ, проповедник; предтеча *экзистенциализма;* вдохновитель христ. религ. модернизма в *протестантизме*.

Детство и молодые годы (1813–1841). Семейная история К. во многом предопределила его образ жизни и оказала решающее влияние на его творчество. К. был седьмым, самым младшим ребенком в семье коммерсанта Микаэля Педерсена Киркегора (1756–1838) и Ане Сёренсдаттер Лунн (1768–1834). Отец К. был набожным лютеранином, а также посещал существовавшую в Копенгагене протест. общину *Моравских братьев;* он стремился дать К. строгое воспитание в духе *пиетизма* и отгородить мальчика от любых, даже самых невинных мирских соблазнов (*Lowrie*. 1942. P. 23–24). В автобиографической повести «Иоханнес Климакус, или De omnibus dubitandum est» К. объяснял свое одиночество, раннюю привычку к интроспекции и чрезмерно развитое воображение существовавшими в родительском доме порядками. По словам К., он редко покидал дом и «привык с самого раннего возраста заниматься самим собой и своими мыслями». Вместо прогулок по улице отец К., к-рый «был весьма строг, внешне сух и прозаичен, однако под байковой курткой скрывал сердце, полное пылкой фантазии», предлагал ему воображаемые прогулки: брал его за руку и описывал все, что они видели на прогулке: «Он рассказывал обо всем с такой точностью, так живо, с такой достоверностью вплоть до самых незначительных мелочей... а также столь подробно и столь осязаемо-зримо... что, погуляв с отцом полчаса, сын ощущал себя таким взволнованным и таким усталым, словно провел на улице целый день» (SKS. Bd. 15. S. 14).



С. Киркегор.
Рисунок Н. К. Киркегора. Ок. 1840 г. (Королевская б-ка, Копенгаген)

Череда неожиданных смертей, унесшая жизни сперва пяти братьев и сестер, а затем и матери К., усугубила его чувство одиночества. После окончания школы в 1830 г. К. поступил на теологический фак-т Копенгагенского ун-та, но учился не слишком прилежно, т. к. его все сильнее увлекала культурная и светская жизнь дат. столицы. В 1834 г. он начал вести дневник, с 1835 г. выступал с заметками в периодике. 1835 год стал переломным для К.: его отец, чувствуя приближение смерти, открыл ему правду о своих греховных поступках, тяготивших его всю жизнь и являвшихся причиной его неизбывной меланхолии. По словам К. в дневнике, его отец «маленьким мальчиком пас овец на ютландском солнцепеке, терпя множество лишений, голодая и бедствуя; и вот однажды он взобрался на холм и проклял оттуда Бога» (SKS. Bd. 18. S. 278). Не меньше, чем детское богохульство, отец К. осуждал свое распутство в зрелом возрасте, из-за к-рого он вынужден был вступить в брак со своей служанкой, впосл. матерью его семерых детей. Разбогатев, став образованным и уважаемым в городе человеком и даже войдя в число близких друзей главы *Датской народной церкви* лютеран. еп. Я. П. Мюнстера (1775–1854), отец К. был склонен видеть в своей удаче не Божие прощение, а диавольскую насмешку (ср.: *Роде*. 1998. С. 62–66). Отцовские признания произвели шокирующее впечатление на К., впоследствии писавшего: «Должно быть, на всей нашей семье лежит вина; должно быть, Божия кара распростерлась над ней. Наша семья должна исчезнуть, она должна быть стерта могучей Божией дланью и забыта, как неудачная попытка» (SKS. Bd. 27. S. 291). Спасение от пессимистических мыслей К. стал искать в напряженной творческой работе: с этого времени в своих записках он вел ежедневный разговор с самим собой, не прекращавшийся до самой смерти. Содержание дневниковых заметок К. включает рассуждения психологического, бо-

гословского, моралистического характера; с кон. 30-х гг. XIX в. к ним прибавляются записи на метафизические и эстетические темы; полное собрание сочинений К. содержит более 4 тыс. страниц «Дневников и записок» (Ibid. Bd. 17–28).

Университетские годы К. совпали с «золотым веком» дат. культуры. Обретение Данией своего национального лица происходило в опоре на академическую науку и было не в последнюю очередь обусловлено особенностями рецепции учения Г. В. Ф. *Гегеля* (1770–1831). Его философия абсолютного идеализма, объявлявшая религ. веру формой движения и развития разума как абсолютного духа, рассматривалась в Дании не просто в качестве теологической системы, но и в качестве основы преподавания теологии. В круг университетских знакомств К. входил Г. Л. *Мартенсен* (1808–1884), ставший лютеран. пастором, а впосл. епископом и главой Датской народной церкви, который читал в ун-те не только «Введение в спекулятивную догматику», но и «Историю современной философии от Канта до Гегеля», а также, позднее, пастор А. П. Адлер (1812–1869), автор работ о гегелевской логике, в 1842 г. в результате некоего мистического «откровения» ставший противником гегельянства и заинтересовавший К. своими религиозно-мистическими рассуждениями (см. сочинение К. «Книга об Адлере»). Присущая университетским теологам тенденция к интеллектуализации религ. чувства не могла не затронуть К., однако сам он в этот период более тяготел к др. кругу, где господствовала не научно-теологическая, а художественная рефлексия. Университетские профессора Ф. К. Сибберн (1785–1872), декан философского фак-та, основоположник датской психологии, популярный поэт и писатель; П. М. Мёллер (1794–1838), выдающийся знаток античности и известный поэт; Й. Л. Хейберг (1791–1860), пропагандист гегельянской философии и эстетики, влиятельный литературный критик, театральный режиссер и директор Королевского театра Дании, привили К. интерес к вопросам эстетики и к творческому переосмыслению гегелевского спекулятивного идеализма с эстетических позиций. Становление К. как писателя пришлось на десятилетие после смерти Гегеля, когда богословие и лит-ра, повсеместно беря на себя роль метафизики, породили идеализм нового типа — реализуемый не в отвлеченном размышлении, а в попытке увидеть человеческую жизнь в ее целостном характере. Формулируя свою мировоззренческую и философскую позицию в 1835 г., К. отмечал: «Все дело в том, чтобы найти такую истину, которая была бы истинна для меня, найти идею, ради которой мне бы хотелось жить и умереть... Да и что такое истина, как не жизнь ради идеи?» (SKS. Bd. 17. S. 26); эта дневниковая запись К., будучи проникнута гегелевско-романтическим порывом к бесконечности идеи, вместе с тем уже содержала в себе догадку о том, что жизнь сама по себе есть острейшая проблема.

В сент. 1838 г. К. опубликовал 1-ю книгу, озаглавленную «Из записок еще живущего» (Af en endnu Levendes Papirer), центральное место в которой занимает понятие «жизневоззрения» (Livs-Anskuelse; новое слово дат. языка, образованное по аналогии с нем. Weltanschauung, мировоззрение). Поводом для развития этого понятия стала повесть Х. К. Андерсена (1805–1875) «Всего лишь скрипач» (Kun en Spillemand, 1837). Формально книга К. представляет собой критический анализ этой повести, однако в действительности адресуемый Андерсену упрек в недостатке «жизневоззрения» у К. является поводом для его собственных философских размышлений. «Жизневоззрение» для К.— это «нечто большее, чем конспект, или сумма положений, удерживаемая в абстрактной безличности, большее, чем опыт, сам по себе всегда атомистический... это именно пресуществление опыта, непоколебимая уверенность в себе, которая добывается независимо от всякого опыта». К. уподоблял жизневоззрение «странному свету, осветившему жизнь, когда она... становится понятой ретроспективно, через идею» (SKS. Bd. 1. S. 32). В основе рассуждений К. лежала спекулятивно-романтическая интуиция, что единственным мерилом «мирового целого» является «жизнь ради идеи», а также то, насколько отдельный человек обнаруживает в себе решимость соответствовать собственному идеальному видению себя и мира. Гегельянский посыл К. не был оценен Андерсеном, впосл. в автобиографическом соч. «Сказка моей жизни» иронично отзывавшемся об анализе К.: «Чем серьезнее он толковал поэтическое произведение, тем ошибочнее оно становилось» (*Andersen H. C.* Mit livs eventyr. Kjøbenhavn, 1855. S. 198).

После смерти отца в авг. 1838 г. К. получил крупное наследство, позволившее ему впосл. вести жизнь рантье и издавать книги за свой счет. Желая выполнить данное отцу обещание окончить университетский курс, К. приступил к работе над диссертацией. В это же время он познакомился с дочерью статского советника Региной Ольсен (1822–1904) и влюбился в нее; через 2 года, в сент. 1840 г., следуя своему намерению стать добропорядочным семьянином, К. сделал ей предложение. Однако менее чем через год, невзирая на возражения горячо любившей его невесты, К. расторг помолвку без объяснения причин; окончательный разрыв последовал в окт. 1841 г. С этого момента образ Регины Ольсен становится предметом постоянной рефлексии К. и обыгрывается в его творчестве, прежде всего как предмет размышлений о смысле личной религиозной веры и о способности принимать божественный дар, открывающий возможность обрести счастье. Хотя в дневниковой записи от 17 мая 1843 г. К. отмечал: «Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной» (SKS. Bd. 18. S. 177), в действительности сомнения относительно правильности или неправильности принятого им решения с т. зр. веры были разрешены К. через идею необходимости для него жертвенной веры как альтернативы личному счастью. Исследователи, по-разному объясняя отказ К. от вступления в брак (среди причин называются эпилепсия, считавшаяся в те времена препятствием для семейного союза; неизлечимая меланхолия, или депрессия; наследственное венерическое заболевание), согласны в том, что это решение было сознательным выбором человека, намеревавшегося без остатка посвятить себя размышлениям о Боге и своей судьбе.

В янв. 1841 г. К. завершил обучение в пасторской семинарии и произнес несколько проповедей в городской ц. Хольмен, однако становиться лютеранским пастором не пожелал. В сент. того же года К., к этому времени уже являвшийся кандидатом теологии, представил

философскому фак-ту диссертацию «на соискание степени магистра искусств» (ad jura magistri atrium), т. е. доктора философии. Диссертация, озаглавленная «О понятии иронии, с постоянной отсылкой к Сократу» (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates), была написана К. на дат. языке, однако по требованию фак-та состоявшаяся 29 сент. 1841 г. устная защита проходила на латыни на основании подготовленных К. 15 тезисов (*Hannay.* 2001. P. 147–149). В 1-й научной работе К., инспирированной его интересом к истории понятий «субъективность» и «личность» в европ. философской традиции (см. в статьях *Индивид, Личность, Субъект*), по-прежнему ощутимо влияние гегельянства; так, К. вслед за Гегелем осуждает иронию нем. романтиков, в частности Ф. Шлегеля (1772–1829) и Л. И. Тика (1773–1853), породившую «чрезмерную, экзальтированную субъективность» (*Кьеркегор.* О понятии иронии. 1993. С. 186). Рассматривая вопрос об истоках этих понятий, К. полемизировал с концепцией основателя *тюбингенской школы* библейской критики Ф. К. *Баура* (1792–1860), сформулированной в работе «Христианство в платонизме, или Сократ и Христос» (Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus, 1837), и делал акцент на различии между 2 принципами самопознания и 2 пониманиями личности (Personlighed) — античным и христианским. Сократ, исповедуя принцип иронии, учил быть только независимым от мира, поэтому, согласно К., «сократовское отношение к миру — непрестанное отсутствие отношения», а «ироническая личность Сократа — на деле лишь эскиз личности»; напротив, в образе Иисуса Христа К. усмотрел возможность личности в ее подлинном размахе — держащей на себе мир в его «абсолютной реальности», под к-рой К. понимал, сообразно лютеран. традиции, прежде всего «Его церковь, осознающую себя собранием членов Его тела» (SKS. Bd. 1. S. 263–264).

«Или — или» (1841–1843). После защиты диссертации К. в окт. 1841 г. уехал в Берлин и оставался там до марта 1842 г. К. посещал лекции Ф. К. *Маргейнеке* (1780–1846) и Ф. В. Й. *Шеллинга* (1775–1854); последние вызвали у него смешанные чувства. Конспекты и письма К. первых недель пребывания в Берлине



С. Киркегор. Рисунок Н. К. Киркегора. 1838 г. (Королевская б-ка, Копенгаген)

отражают его радость от обещания Шеллинга вернуть философию к самим вещам, или действительности: «Действительность! — о, это слово, которое напоминает мне о моих собственных философских страданиях и мучениях!» (SKS. Bd. 19. S. 235). Однако постепенно радость сменилась др. настроением: К. был обескуражен стремлением Шеллинга во что бы то ни стало противопоставить собственную новую философию гегельянству и преподнести себя, как казалось К., в качестве творца новой мифологии, объединяющей в себе новаторски осмысленное христианство, натурфилософию и учение о человеке; эти идеи Шеллинга нашли свое воплощение в его лекциях по философии мифологии и откровения, опубликованных посмертно. Февральские записи К., отражающие скептическое восприятие этих притязаний, исполнены сарказма: «Шеллинг невыносимо пустословит... Я слишком стар, чтобы слушать лекции, а Шеллинг слишком стар, чтобы их читать. Все его учение о потенциях выдает крайнюю степень импотенции» (Ibid. Bd. 28. S. 17).

Наиболее значимым событием этого периода для К. была работа над новой книгой. Она вышла в свет в февр. 1843 г. под полным названием «Или — или: Фрагмент из жизни, изданный Виктором Эремитой» (Enten — Eller: Et Livs-Fragment, udgivet af Victor Eremita); сочинение, разделенное К. на 2 части, имело сложную и необычную композицию. «Или — или» представляло собой не произведение, подчиненное одной сквозной идее, а 2 совершенно различных по духу послания — от лица «эстета» и от лица «этика» — соединенных под одной обложкой и «изданных» вымышленным лицом. Повествование с сюжетной структурой («Дневник обольстителя») соседствует в книге с трактатами в наукообразном стиле («Первая любовь»: рецензия на комедию Э. Скриба в переводе Хейберга; «Непосредственные стадии эротического, или Музыкально-эротическое непосредственное введение»: разбор образов Дон Жуана и Фауста в лит-ре и искусстве) и манифестом эстетического жизневоззрения («Диапсалмы», в рус. пер.: «Афоризмы эстетика»); нравоучения примерного семьянина («Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал», «Эстетическая значимость брака») — с религ. проповедью, написанной от лица пастора («Ультиматум»); лит. вымысел — с моралистическим призывом считаться с реальной жизнью.

В такой необычной композиции отражалась «эстетская» установка мн. современников К., людей ранней индустриальной эпохи, для которых искусство из предмета отвлеченного любования превратилось в предмет утилитарного отношения, а нравственность — в объект интеллектуальной игры. Однако К. важно было не просто отозваться на социокультурный вызов постромантической эпохи, нарисовав разоблачительный портрет своего современника. Его в большей степени занимала этико-религ. перспектива, исследование сложных и запутанных путей, к-рыми предстояло пройти христианству в эпоху господства массовой культуры. Чтобы вести разговор со своими современниками в этой перспективе, К. было необходимо подготовить почву для такого разговора. Этим «местом», по замыслу К., должна была стать человеческая личность, а подступом к нему — установление сообщения с личностью, научение речи, благодаря к-рой человек мог бы быть услышан в своем существовании. Этот майевтический прием, заимствованный К. у Сократа, он впосл. называл экзистенциальной диалектикой.

Диалектичность свойственна уже характеру «эстета», в к-ром отвлеченный взгляд на жизнь сочетался с навязчивым стремлением к утонченным чувственным переживаниям. Стремясь разнообразить свои ощущения, герой К., одновременно являющийся вымышленным автором 1-й ч. «Или — или» и адресатом

экзистенциального послания К., дает волю собственной фантазии и видит цель в наслаждении, проистекающем от его собственного умения представить самые обыденные моменты своей жизни как «эстетически интересные» положения и ситуации. Однако в этической перспективе эта установка обрекает героя на бесконечный «севооборот» (заголовок предпоследнего раздела 1-й ч.) разнообразных, но однотипных душевных состояний. Боязнь пустоты и страх остаться наедине с самим собой проявляются в нем как отчаяние, к-рое, однако, по мысли К., следует внутренне принять ради более высокой цели. Этой целью должен стать разрыв порочного круга и «выбор самого себя» в преодолении страха перед тем смутным и ускользающим «Я», забвение к-рого лежит в основе отчаяния.

Мысля этику как учение о самой личности, а не о системе нравственных норм, К. во 2-й ч. «Или — или» передал слово др. герою, названному судья Вильхельм, продолжая, однако, собственный скрытый диалог с читателем. Для Вильхельма личность — это то, что создает из себя сам человек в акте выбора. Приняв свое отчаяние и тем самым превратив его из досаждающего переживания в осознанно избираемое, «истинное состояние отчаяния», человек готовит почву для поступка, «требующего серьезного напряжения и сосредоточения всех сил души» (*Киркегор.* Наслаждение и долг. 1994. С. 289). Тем самым этический герой К. реализует понятие личности, принципиально отличающееся от личности в романтических теориях с их пафосом творческого преобразования действительности. Киркегоровский этик заявляет: «Выбирая отчаяние, я выбираю абсолют, потому что абсолют — это я сам; я сам полагаю начало абсолюту, т. е. сам выражаю собою абсолют; иначе говоря: выбирая абсолют, я выбираю себя» (Там же. С. 296),— и тем самым противопоставляет свое жизневоззрение художественным принципам, питающим позицию эстета. В этической концепции человеку отводится место не безусловного начала созидательной активности или, напротив, пассивного предмета ее приложения; человеческое существование (экзистенция) мыслится им как поступок, который, реализуя то, что всегда уже есть (человеческую личность), не застрахован от отчаяния, т. е. от ошибок в выборе: «Если бы выбираемое не существовало, но становилось абсолютным лишь благодаря выбору, то я не выбирал бы, а творил, но я не творю, а лишь выбираю самого себя» (Там же. С. 298). Вместе с тем вопрос об экзистенциальных границах личности, или пределах ее свободы, в этической перспективе остается открытым.

К. предвидел, что его произведение, представляющее 2 экзистенциальные установки как равноправные позиции и объект выбора, будет воспринято мн. читателями в качестве занятной игры. К такому восприятию побуждали очевидные, нарочитые «неясности» книги. Читателю предлагалось самостоятельно решить, какими глазами читать, напр., «Дневник обольстителя» после трактатов по эстетике, пусть и не вполне академичных по стилю; возможно, как дальнейшее, практическое развитие высказанных ранее художественных идей. При чтении в обратной последовательности, «Диапсалмы» могли стать примером гипнотической мощи языка, сконцентрированной в бесконечном разговоре и делающей ненужным переход к действию. Но собственный замысел К. выходил далеко за рамки лит. игры. Принимая писательство как свою судьбу и отдавая себе отчет о последствиях сближения богословия, с одной стороны, с лит-рой, а с др. стороны — с журналистикой, К. продолжал решать для себя вопросы, поставленные в дис. «О понятии иронии...». Как может писатель, в распоряжении к-рого находится только фантазия, выйти за пределы своей субъективности и отважиться сообщить публике религ. истины? Чего стоят религ. истины, если не уяснено, как их сообщить др. человеку, и кто он — адресат религ. сообщения? То, что эти вопросы носили для К. не отвлеченный характер, подтверждает его позднейшая запись: «Когда я приступил к «Или — или»... потенциально я был под таким глубоким влиянием религиозного, как никогда раньше... Религиозно я был почти в монастыре, каковое убеждение, собственно, и было положено в основу псевдонима: Виктор — Эремита», т. е. отшельник (SKS. Bd. 16. S. 20).

Это настроение подтверждал заключительный раздел «Или — или», носивший название «Ультиматум» и показывавший путь, на котором К. искал релятивизации претензий эстетики и этики на абсолютное господство. Лейтмотив «перед Богом мы всегда не правы», обращенный в равной мере к этику и эстетику, не призывал просто согласиться с этим утверждением. Эти слова парадоксальным образом намекали на обратное — религ. правоту человека перед Богом, к-рую он может обрести, если задумается о неистинности любой мировоззренческой правды, отстаиваемой им перед др. человеком, примет свое одиночество, растерянность и страх остаться с пустыми руками и не побоится абсолютно вверить себя Богу (см.: *Кьеркегор С.* Или — или. 2011. С. 822–823). Т. о., собственную «героическую» задачу К. видел в том, чтобы показать, как можно стать «религиозно» правым перед Богом, т. е. поставить себя в надлежащее отношение к Богу. Доказательством того, что уже в этот период при рассмотрении мировоззренческих и философских вопросов К. всегда неявно помещал их в религ. контекст, является опубликованное им под своим именем и вышедшее в свет в мае 1843 г. соч. «Две назидательные беседы» (To opbyggelige Taler), в котором предлагается проповеднический комментарий к Гал 3. 23–29 и Иак 1. 17–21.

«Повторение» (1843). Вскоре после возвращения в Копенгаген, в праздник Пасхи 1843 г., К. повстречал Регину Ольсен в храме; обмен взглядами с ней и ее дружески обнадеживающий кивок оказали на него столь сильное воздействие, что в смятении чувств он опять покинул Копенгаген и отправился в Берлин, где пробыл с мая по июнь 1843 г. Ответом на «знак» Регины Ольсен стали философская повесть «Повторение» (Gjentagelsen), написанная за 2 с небольшим месяца, а также «Три назидательные беседы» (Tre opbyggelige Taler) и 1-й вариант трактата «Страх и трепет» (Frygt og Bæven); впосл. эти 3 произведения были опубликованы К. в один день, 16 окт. 1843 г.

В автобиографическом соч. «Повторение», опубликованном под псевдонимом Константин Констанций, герой, безымянный молодой человек, охвачен поиском смысла выпавшего на его долю несчастья — любви, к-рая не может выразить себя в браке и к-рую герой воспринимает как кару. Движимый страстным

желанием знать, в чем его вина, он мысленно переносит себя на место ветхозаветного *Иова* (ср. ст. *Иова книга*), сумевшего отстоять свою невиновность перед Богом и тем самым заслужившего «повторения», т. е. возвращения всех тех богатств, которыми он владел. По словам героя К., «Иову было от чего прийти в отчаяние, лишиться рассудка или обессилеть, совсем опуститься и сдаться на милость Карающего». Однако, как отмечает К., вместо этого Иов «твердо уперся», уверенный в собственной правоте; эта уверенность — «своего рода паспорт, с которым он готов уйти от мира и людей, своего рода документ, аннулированный всеми, но дорогой и нужный ему, за который он крепко держится» (*Керкегор*. Повторение. 2008. С. 113). Вдохновляемый примером Иова герой в итоге вознаграждается обретением веры. В письмах к своему поверенному, Константину Констанцию (псевдоним которого указывает на то, что он олицетворяет принцип постоянства и противопоставляется мятущемуся главному герою, жизненно заинтересованному в прорыве к новому экзистенциальному состоянию), он пытается через понятие примирения раскрыть таинственную связь между выпавшими на его долю, казалось бы, необоримыми испытаниями, Божией волей и волей человека.

Как и в соч. «Или — или», при помощи необычной структуры «Повторения» К. стремился разрушить общепринятое представление о лит. произведении. К. создал многожанровый текст, стоящий на пересечении философского трактата, психологического исследования и религ. проповеди, дабы исключить возможность сведения написанного к какому бы то ни было однозначному истолкованию (*Henriksen*. 1954. S. 36–37). Это было мотивировано, прежде всего тем, что книга, изданная для широкой публики, предназначалась при этом для «одного-единственного читателя» — Регины Ольсен (Ibidem; см. также: *Lowrie*. 1942. P. 150). В «Повторении» К. утверждается в статусе «идеалиста от литературы», говоря устами своего героя: «Я принадлежу идее... заслышав зов идеи, я бросаю все, или, вернее, мне нечего бросать, некому изменять, я никого не огорчаю своею верностью идее, и сам не испытываю огорчения, причиняя огорчение кому-нибудь» (*Керкегор*. Повторение. 2008. С. 127). Т. о., К. было необходимо вложить в понятие «повторение» множество важных для него на тот момент смыслов. Философский (гносеологический) смысл связан с попыткой представить религиозную веру в качестве особого вида знания, в к-ром человек постигает происходящее не дискурсивно, а интуитивно и целостно. Черновики произведения свидетельствуют, что обращение к трактовке «повторения» как частного случая общефилософской проблемы понимания отражало интерес К. к кантовскому анализу рассудка как способности гарантировать связный, или «тот же самый», опыт. Эта трактовка предлагалась К. в качестве альтернативы гегелевской концепции понимания как «опосредствования», неизменным адвокатом к-рого выступал Хейберг. Психологический, или биографический, смысл понятия «повторение» был обращен к Регине Ольсен и был неявной просьбой к ней еще раз вернуться к осмыслению причин разрыва и на этот раз преодолеть его; об этом свидетельствуют многочисленные дневниковые записи К. 1843 г. Этический смысл был связан с раскрытием представления о совести как о повторном переживании совершенного поступка, о «возвращении» к нему и о принятии его в качестве нравственной проблемы. Религ. смысл концентрировался вокруг веры в то, что замысел Бога о человеческой жизни может быть угадан и оправдан писателем. Важен для К. был и прямой религ. аспект повторения, связанный с его толкованием итога Книги Иова: «получение назад» интерпретировалось им в смысле дарования утешения в религ. писательстве, к-рое К. в это время рассматривал в параллелизме с внешними событиями отношений с Региной Ольсен: «Мое собственное отношение к Богу — это, по сути, воспроизведение моих отношений с нею» (SKS. Bd. 22. S. 201). По первоначальному замыслу К. финалом «Повторения» должно было стать самоубийство юноши (см.: SKPap. Bd. 4. [Fragm.] B 97. 5–6), однако, после того как в июле 1843 г. К. получил известие о помолвке Регины Ольсен с Й. Ф. Шлегелем, замысел был поспешно изменен. Согласно новой концовке, девушка могла бы вернуться к герою исключительно силой абсурда, в движении религиозной веры; эта возможность, лишь намеченная в «Повторении», была развита в трактате «Страх и трепет».

«Страх и трепет» (1843). В художественно-философском переложении ветхозаветного сюжета о жертвоприношении *Авраама* (Быт 22. 1–19) К. попытался представить движение веры, ставящей преданность Богу выше, чем любовь к своему сыну, как возможность, открытую каждому человеку. При этом К., соотносившему себя со своим героем, было важно раскрыть беспримерность его религ. подвига, поскольку решение Авраама пожертвовать сыном было принято не ради сообщества или к.-л. понятной людям цели, а в силу бесконечного смирения, веры в Бога и любви к Нему. Если поступки «трагических героев», среди к-рых К. выделял античного царя Агамемнона, намеревавшегося принести в жертву богам свою дочь Ифигению, и библейского судию *Иеффая*, исполнившего данный Богу обет и пожертвовавшего дочерью ради победы израильтян над *аммонитянами* (см.: Суд 11. 30–39), обсуждались К. в трактате как объекты возможных нравственно-социальных оценок, то решение Авраама, принимаемое в ситуации личных отношений с Богом, было изображено и продумано К. именно в его непостижимости для этического взгляда и невыразимости в речевом дискурсе.

Указывая на ограниченность коммуникационных возможностей речи, которая, согласно К., «переводит во всеобщее», К. подчеркивал невозможность до конца войти в положение Авраама: «Авраама не постигнет ни один поэт» (*Кьеркегор*. Страх и трепет. 2010. С. 114; именно с этим связан псевдоним К. в этом трактате — Йоханнес де Силенцио, т. е. Умалчивающий). Противоречие между высказыванием и невысказываемым было продуктивно использовано К. ради создания особого нарратива, примененного прежде всего в композиции зачина произведения. С помощью этого нарратива он изобразил состояние своего героя так, как если бы читатель, прослеживая путь Авраама на гору Мориа, мысленно проделывал этот путь вместе с ним. Вовлечь читателя в нужное настроение было для К. экзистенциальной задачей, объединяющей автора и его адресата в единстве замысла. Исследователи расходятся в оценке намере-



С. Киркегор. Худож. Л. Янссен. 1902 г. (Музей национальной истории, Фредериксборг, Дания)

ния К.: так, напр., П. П. Гайденко, видя в киркегоровском прочтении деяния Авраама попытку уравнять добро и зло, святого и преступника, выводит «демонический эстетизм» К. не из библейской, а из лит. новоевроп. традиции, связанной с образами Дон Жуана и Фауста, к-рая творчески развита в «Дневнике обольстителя» (*Гайденко.* 1997. С. 204–205). В. А. Подорога, напротив, считает К. художником особого рода: «Письмо К. производит реальность. Жизнь движется в пространстве письма, это пространство и есть пространство Innerlichkeit (т. е. внутреннего начала.— *Д. Л.*)» (*Подорога.* 1995. С. 121); он оправдывает стремление К. вовлечь читателя в художественно-риторическое предприятие, лишенное малейшего налета идеологии: «От читателя требуется не столько пассивное слушание заново рассказываемой истории Авраама, сколько готовность к экзистенциальному действию, которая звучит в вопросе: как стать Авраамом?.. Киркегором делается уточнение, что в этико-религиозной сфере акцент всегда падает на «как». Не «что», а только это «как» — форма выражения — способно приблизить читающего к чистому переживанию события веры» (Там же. С. 41–42).

Центральные теоретические проблемы трактата К. выражает в 2 вопросах: «Существует ли телеологическое устранение этического?» и «Существует ли абсолютный долг перед Богом?». Устами Йоханнеса де Силенцио, намеренно умалчивающего о внутреннем состоянии человека, к-рый решился исполнить страшный божественный приказ, К. открывает новый, парадоксальный смысл акта веры: вырывая человека из межчеловеческих отношений, вера оставляет его в рамках общечеловеческого, но на особом положении. Это положение характеризуется тем, что верующий — всегда исключителен, он уже не привычно «такой, как все», но «именно этот и никто другой», или, как говорит К., «единичный» (Den Enkelte): «Вера как раз и есть тот парадокс, что единичный индивид стоит выше всеобщего... движение повторяется, и, побывав во всеобщем, единичный индивид теперь пребывает отдельно и стоит выше всеобщего. И если это не вера, значит, Авраам погиб, значит, веры никогда не было в этом мире, именно потому, что она всегда там была» (*Кьеркегор.* Страх и трепет. 2010. С. 51). Предложив посредством анализа акта веры обогащенное понимание фундаментального христ. понятия личности, К. в религ. представлении о человеке разглядел новые социальные смыслы, к-рые станут общей темой совр. ему политической мысли и философской публицистики XX в.

«Понятие страха» (1844). Экзистенциальное толкование библейских образов К. продолжил в соч. «Понятие страха» (Begrebet Angest), опубликованном 17 июня 1844 г. Трактат вышел под псевдонимом Вигилий Хауфниенсий (т. е. Копенгагенский Страж) и имел подзаголовок: «Простое, психологически намеченное размышление в направлении догматической проблемы первородного греха». Задачей сочинения К. считал анализ психологического контекста догматизированного в христианстве библейского повествования о *грехе первородном,* грехе Адама (Быт 3. 1–24), намереваясь предложить собственную интерпретацию причин грехопадения и его взаимосвязи с человеческой свободой. Ключевым в этой интерпретации стало понятие «Angest» (дат. страх, ужас); К. обозначил этим выражением не обыденное чувство страха перед чем-то конкретным или предметным, а беспричинный цепенящий ужас непонятного происхождения, завладевающий человеком целиком и, очевидно, имеющий прямое отношение к человеческой природе. Неизбывная тревожность, сопровождавшая К. с юных лет, возможно, также послужила поводом к размышлению о природе страха и теоретическому прояснению «родового проклятия» преследовавшего, как ему представлялось, его семью.

Изображенная К. тотальность и неизбежность страха стала одним из источников нового видения человека, закрепившегося через нем. понятие «Angst» в европ. мысли XX в., в т. ч. у видных представителей философии экзистенциализма М. *Хайдеггера* (1889–1976), К. *Ясперса* (1883–1969), Ж. П. *Сартра* (1905–1980). Феноменология и экзистенциальная философия, восприняв и переосмыслив открытие К., стали трактовать «ужас» как перспективу ничто, в к-рую всегда изначально помещено человеческое существование и в которой оно определяется в своей способности иметь дело с миром, с сущим. Однако К. исходил не столько из онтологической, сколько из религиозно-психологической трактовки страха в качестве «диалектического» переживания, предшествующего рождению свободы. В то же время, расценивая тревогу не как соматический или физиологический (по представлениям своей эпохи) недуг, а как религиозно-нравственную проблему, которая может встать перед каждым человеком, К. расширил христ. представление о природе недугов души и возможности их преодоления.

К. представляет страх как ситуацию отношения человека к Богу, к самому себе, к невинности и греху, к познанию добра и зла, внутри которой задаются условия «рождения» человека в качестве экзистенции, конституируемой осознанием конечности ее собственного существования, причина чего коренится в первородном грехе. Сравнивая страх с состоянием сна, т. е. чистой пассивности, бессознательности, К. показывает, что грехопадение первого человека, Адама, уже было подготовлено этим состоянием в силу психологической невыносимости неведения: «В этом состоянии царствует мир и покой; однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто. Но какое же воздействие имеет ничто? Оно порождает страх. Такова глубокая таинственность невинности:

она одновременно является страхом. В грезах дух отражает свою собственную действительность, однако эта действительность есть ничто, но это ничто постоянно видит невинность вне самого себя» (*Кьеркегор.* Понятие страха // *Он же.* Страх и трепет. 2010. С. 158). В невинности Адама К. усмотрел основание всех буд. драматических судеб экзистенции, объясняемых изначальной причастностью первого человека к ничто, из к-рого он создан. Эта причастность продолжает существовать в человеческом роде как грех. В «ничтожности» греха К. предложил увидеть «возможность свободы», т. е. преодоления греха, даруемую христианством: если в ветхозаветные времена ужас перед ничто преодолевался страхом перед Богом, а в античности — бесстрашием перед необходимостью слепой судьбы, то категория вины, открытая христианством, по К., способна «снять само понятие судьбы» и тем самым совладать с ужасом неведения силой веры, или зрячего вверения себя Богу. Эта мысль К. проясняется его рассуждениями о понятии «демонического», означающем упорство в своем незнании себя и неоткрытости для другого существа: «Демоническое — это несвобода, которая хотела бы отгородиться от всего... Это закрытое (det Indesluttede) и несвободно открываемое» (Там же. С. 243).

В «Понятии страха» были намечены темы, вводящие идею греха в философский контекст. Если, по рассуждению К., с догматической т. зр. коррелятом ничто в сознании является грех, то с т. зр. метафизики и психологии грех не субстанциален и не имеет самостоятельной сути. Философия, особенно спекулятивная, может обойтись без категории греха, подчеркивал К. Однако его неуловимость для разума и обеспечивает ему страшную повседневную действенность: переживанием страха человек хотя бы на секунду замещает пустоту мира, «ни к чему» своего отношения, смертную скуку как разновидность ничто. Но то же самое переживание, возвращая человека обратно к существующему, показывает себя как обстоятельство, решающее для самопонимания экзистенции. В качестве другой повседневности, обозначающей промежуточное положение человека между бытием и ничто, К. выделял сомнение, или интерес как «бытие-между» (inter-esse). Тема такого «интереса» в качестве условия принятия мира, предшествующего всякой возможности усомниться в нем, была продумана в трактате «Йоханнес Климакус, или De omnibus dubitandum est» (Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est), начатом в 1842 г. и оставшемся незавершенным (см.: SKS. Bd. 15. S. 57). В этом же сочинении К. выделяет веру как принцип, служащий самоудостоверению экзистенции в ее пребывании между бытием и ничто: «Сомнение можно побороть не системою, а верой, так же как именно вера, а не что-либо другое, принесла сомнение в мир» (SKPap. Bd. 4. [Fragm.] B 13. 18).

«Философские крохи» и «Заключительное ненаучное послесловие к Философским крохам» (1844–1846). В 1843 г. проблема религ. веры стала центральной темой размышлений К.; в трактате «Философские крохи» (Philosophiske Smuler), вышедшем в свет 13 июня 1844 г. под псевдонимом Йоханнес Климакус, она получила разрешение в исторической и культурной перспективе. Непосредственным поводом к написанию «Философских крох» стал ряд известных К. попыток спекулятивно-теологического и антропологического прочтения НЗ, предпринятых в трудах нек-рых последователей тюбингенской школы протестант. теологии, в частности, в соч. «Христианское вероучение в его историческом развитии и его противоречии современной науке» (Die christliche Glaubenslehre in ihrer geistlichen Entwickelung und im Kampfe mit moderner Wissenschaft, 1840–1841) Д. Ф. *Штрауса* (1808–1874), а также в трактате «Сущность христианства» (Das Wesen des Christenthums, 1841) Л. А. *Фейербаха* (1804–1872). Кроме того, К. ориентировался на содержание популярной статьи Г. Э. *Лессинга* (1729–1781) «О доказательстве духа и силы» (Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 1777), в к-рой Лессинг, используя различение Г. В. *Лейбница* (1646–1716) между истинами факта (случайные истины) и истинами разума (необходимые истины), выдвигал тезис, согласно к-рому случайное историческое событие не может служить доказательством необходимых истин разума. В результате знакомства со статьей Лессинга К. сделал в дневнике запись, ставшую вопросом-эпиграфом к буд. книге: «Может ли историческое давать исходный пункт вечному сознанию; каким образом такой исходный пункт может представлять интерес более чем исторический; может ли вечное блаженство опираться на историческое знание?» (*Керкегор.* Философские крохи. 2009. С. 3).

Популярная в сер. XIX в. идея исторической обусловленности Свящ. Писания зазвучала у К. в совершенно инородной этому времени трактовке. Возможность отнестись к НЗ как к историческому источнику, отстаиваемая, напр., Бауром, Д. Ф. Штраусом и Б. *Бауэром* (1809–1882), т. е. предположение, что историческое знание может служить опорой для вечного блаженства, подвигла К. к размышлениям о том, что само человеческое существование не сводится к случайным эпизодам частной жизни индивида, а представляет собой «место, чтобы Бог мог на него сойти» (SKS. Bd. 26. S. 416), и в силу этого взаимосвязано с исторической судьбой христианства. Принципиальным для К. оказывается вопрос о том, что значит быть христианином «сегодня», быть не в соответствии с книжными, истолковывающими представлениями о спасении, а в исторической действительности. Однако анализ этого вопроса не столько убеждал К. в правомочности проблематики и решений тюбингенской школы, принявшей за точку отсчета историческую обусловленность Свящ. Писания, сколько позволял ему вглядеться с исторической т. зр. в пришествие в мир Иисуса Христа и в связь его исторического дела с христ. верой в спасение.

Предлагая сопоставление учителя Сократа и учителя Христа, заимствованное у Баура и к тому времени ставшее уже традиц. для истории философии, К. раскрывал его с позиции парадокса, ставя под вопрос не оставшуюся в прошлом историческую действительность христианства, факт «ученичества из первых рук» (*Керкегор.* Философские крохи. 2009. С. 101), а внутреннюю, «сократическую», возможность христиан навечно сохранить ученическую связь с Христом. К. интерпретировал христианство (в противоположность теориям истины, основанным на припоминании) как весть о небывалом, вечно новую

«мысль-проект» (Tanke-Projekt). В рамках этого проекта воссозданная К. экзистенциальная ситуация оставляла именно за последователями Христа решающее слово; каждый последователь для самого себя решал предельный вопрос: быть или не быть встрече ученика с Учителем, последовать ли за Учителем, принимая Его учение целиком.

Эта «ненаучная» трактовка «историзма» евангельской вести преподносила проблематику совр. К. христианства как историко-экзистенциальную проблему. Устами вымышленного автора книги Йоханнеса Климакуса К., даже показывая готовность согласиться с выводами тюбингенской школы о разночтениях и противоречиях в Евангелиях, настаивал на необходимости уточнения, которое меняет всю картину. Историчность Иисуса Христа как Спасителя, утверждал он,— это явление другого порядка, чем тот, который можно вывести из критического анализа НЗ. Историчность известия о вечном блаженстве — не следствие из исторической обусловленности источников, а само средоточие послания Богочеловека, предложившего этот парадокс человеку в качестве его религии. Как в древние времена, когда спасение было не гарантированным приложением к новой социальной реальности, а личным мотивом каждого из участников общего дела, так и в исторической ситуации XIX в., по мнению К., приблизить Бога может лишь та же личная заинтересованность в спасении, какая двигала первыми поколениями христиан (см.: Там же. С. 75–76, 99, 119).

В программном философском сочинении К. «Заключительное ненаучное послесловие к Философским крохам» (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler), вышедшем в свет 27 февр. 1846 г. под тем же псевдонимом Йоханнес Климакус, тема личной заинтересованности в спасении, к-рая есть единственное условие действительности христианства, переходит в более широкую тему заинтересованности человека в собственном существовании (Interesseretheden i at existere). Это произведение было задумано К. как итоговое, поскольку им он предполагал завершить писательскую деятельность и стать пастором. Выразив то теоретическое содержание, к-рое он считал необходимым сообщить буд. пастве, на страницах 6 произведений, выпущенных под псевдонимом (в апр. 1845 г. к ним добавилось еще одно, «Стадии на жизненном пути», под псевдонимом Хиларий Богбиндер), и в неск. сборниках проповедей, К. чувствовал себя подготовленным к священнической миссии и как христианин, теоретически осмысливший свою веру, и как практикующий проповедник и оратор.

«Единичный индивид», или «одиночка» (Den Enkelte), остается главным адресатом его послания и в «Заключительном ненаучном послесловии». Но теперь этим выражением, впервые концептуально обоснованном в «Страхе и трепете», он обозначал не только «рыцаря веры», социального отщепенца, противопоставившего себя общему ради любви к Богу, но вообще всякого человека, увиденного вопреки своей эпохе не через абстракции понятия, природы или общества, а в своей конкретности индивида, т. е. непосредственно существующего (Den Existerende), к-рый именно как существующий ищет своего спасения.

Такая экзистенциальная трактовка христианства была отчасти подготовлена историзмом Гегеля, философия к-рого дала возможность последующему поколению христ. мыслителей увидеть христианство не как застывшую догматизированную реальность, а как открытый для индивидуального творчества проект, как свое собственное дело. В десятилетия, на которые пришлась писательская активность К., новые проекты реставрации христианства были уже не романтической утопией, а реальностью, воплощаемой научными школами и оказывавшим им поддержку гос-вом. Консервативные решения соседствовали с либеральными; опору в христианстве находили и первые стихийные попытки реализации социалистических идей. Для академического подхода также представлялось делом ближайшего будущего утверждение действительности Св. Духа в новом рационально-спекулятивном измерении, неуязвимом для просвещенческой и материалистической критики. Эта «действительность» выстраивалась в трудах правогегельянцев, издателей гегелевских лекций, в частности лекций по философии религии, и представителей близкой к ним тюбингенской школы. Участниками рационалистической реконструкции христианства постепенно становились близкие к К. университетские философы Копенгагена и вышедшие из их круга клирики Датской народной церкви.

Полемика со спекулятивным пониманием христианства и с его главным датским сторонником Мартенсеном занимает в «Заключительном ненаучном послесловии» центральное место. Возражая спекулятивным философам, К. заявляет, что существование — это не отвлеченная абстракция рационалистической философии; напротив, оно субъективно и «патетично» в самом своем истоке. «Патетическое» — это узловой диалектический момент экзистенции. К. описывает экзистенцию как опосредующее начало, «бытие-между» (inter-esse) жизнью и мыслью, временным и вечным (*Кьеркегор*. Заключительное ненаучное послесловие. 2005. С. 341). В страсти как в патетическом начале, т. е. в заинтересованности в собственном бытии, реализуется конкретная связь человека и его целей. Выстроенная К. иерархия целей различает чистую религ. страсть, этико-религ. страсть и эстетическую страсть. 1-я страсть, обозначенная в «Послесловии» как «религиозность B», предполагает признание принципиальной несоизмеримости божественного и человеческого, утверждение приоритета вечной жизни перед временностью и конечностью существования; 2-я страсть, или «религиозность A», исходит из предпосылки, согласно к-рой желание спасения не противоречит стремлению достичь временных жизненных целей; для 3-й страсти спасение остается лишь рационально-религ. идеей, чуждой ее внутреннему опыту. Принимая 1-ю страсть в качестве соответствующей внутреннему запросу христианства, обращенному к индивиду, К. мыслит существование как специфическое единство, внутренняя противоречивость к-рого не поддается отвлеченному спекулятивному разрешению. Согласно его замечанию в черновых набросках к «Заключительному ненаучному послесловию», «сама экзистенция есть не что иное, как разъединение (Adskillelse), препятствующее чисто логическому течению» (SKPap. Bd. 6. S. 185. [Fragm.] B 98. 45). Развертывая темы, намеченные в «Или — или» и в произведениях 1843–1844 гг., К. заявляет, что внутренняя логика экзистенции — это

логика выбора, решения, прыжка, т. е. такого прорыва плавности и непрерывности рационально-этического существования, к-рый превращает жизнь из абстракции во внутреннее единственное задание, данное человеку.

В противовес «количественной диалектике» логических определений, не заостряющих, а «снимающих» противоречия человеческого бытия средствами чистого мышления, К. предлагает метод «качественной диалектики абсолютного парадокса», удерживающей вместе непримиримое: веру как единственное средство избежать отчаяния и абсолютную богооставленность как неизбежный элемент отчаяния. «Прыжок веры», на к-рый в соч. «Страх и трепет» К. указывал как на способ перехода от этической стадии жизни к религ. стадии, в «Заключительном ненаучном послесловии» также получает парадоксальное истолкование: будучи прыжком через пропасть, отделяющую человека от Бога, в момент своего осуществления прыжок закрыт для человека в своем содержании. Реальностью человека по-прежнему остается конечность его существования, на фоне к-рой вера выглядит как невероятная авантюра, а ее предмет — как абсолютная недостоверность. В качестве категории, акцентирующей несоизмеримость вечного и временного, К. называет категорию юмора: если ирония, продуманная в ранних произведениях, служит, по К., переходной ступенью между эстетическим и этическим способом существования и является способом подчеркнуть конечность существования, то юмор оказывается способом постичь его религ. бесконечность. Веселая отстраненность от мира, вырастающая из ощущения бессмысленности чрезмерной заботы о земных предприятиях, согласно К., не противоречит христианству; быть христианином означает для него перепоручать свою человеческую волю Божественной воле и отстранять мир, бесстрашно и с улыбкой принимая свое одиночество, отщепенство, страдание.

В «Заключительном ненаучном послесловии» К. рассматривает не только индивидуальное, но и социальное измерение христианства. Проблему социального К. решает, прибегая к риторическим и экзегетическим методам; свою задачу он видел в том, чтобы сообщить религ. истины человеку рождавшегося у него на глазах общества массовой культуры. В «Заключительном ненаучном послесловии» К. подчеркивает, что адресат его книги — индивид, которым владеет идеология гос-ва и объективированного христианства. Истоки этого коренятся в спекулятивном понимании христ. Откровения: получив умозрительный, культурный статус и в своей исторической действительности (Christenhed) отодвинув подлинное христианство (Christendom), религия перестала сообщаться с душой человека, тогда как подлинная евангельская весть — это прежде всего «экзистенциальное сообщение» (*Кьеркегор*. Заключительное ненаучное послесловие. 2005. С. 600). Глухоту совр. человека, согласно К., не в силах преодолеть ни святость отдельных подвижников, ни массовая религ. активность (ср. критику монашества: Там же. С. 581–582). Переложить дело собственного спасения на других, будь то Римский папа, христ. мон-рь или протестант. конгрегация, как полагает К., также невозможно. Обращаясь к людям, лишенным настоящей религ. опоры, К. утверждал, что как раз нечто, кажущееся сейчас невозможным, неизведанным и нереальным — познание себя в своем существовании,— может вывести из этого тупика. Как в собственных религ. поисках, так и в теоретических построениях К. отстаивал необходимость следования трудным путем, требовавшим принять людское одиночество и неверие не как изменчивое временное обстоятельство, и даже не как заблуждение, которое можно исправить моральной проповедью, а как исторический вызов, вытекающий из сути самого христианства.

В центре размышлений К. стояла действительность христианства; оспаривая ее толкование у дат. правогегельянцев, К. выдвигал тезис, согласно к-рому действительность как истина коренится не в объективной рациональности всеобщего, но в субъективной экзистенции индивида, утверждая, что «истина есть субъективное» (Там же. С. 206). Пересматривая с этой позиции фундаментальный для христианства вопрос о религ. спасении, К. относил догматическое понятие вечного блаженства не к идеальному образу человека, а к человеку в истории, живому историческому лицу, чья страстная заинтересованность в спасении признается К. звеном, скрепляющим вечное и временное. Заинтересованность субъекта в спасении, объявленная К. единственным условием спасения, предполагала критическую проблематизацию необходимости церковного общения. Эта заинтересованность, не требующая внешних санкций, согласно К., освобождает человека от «внутренней инквизиции» как этического судьи, учит не доверять чужому авторитету и святости. Желание спасения, подсказанное человеку его собственным беспримерным «внутренним началом» (Inderlighed), говорит с ним голосом его совести, вины, греха — тех судей, в чьем бытии невозможно усомниться. Если по спекулятивно-религ. представлениям существование Бога можно доказать и, следов., оспорить, то экзистенциальная т. зр. освобождает человека от инстанций, учрежденных социальным и естественным порядком. На этом основании К. считал все внешние формы религии источниками заблуждений и обмана, поскольку вера не проявляется в человеке никакими знаками отличия: настоящий христианин пребывает не в «едином стаде», а в «субъективной изоляции» (Там же. С. 88).



С. Киркегор. Рисунок П. Клеструпа. Ок. 1845 г. (Королевская б-ка, Копенгаген)

Публицистические и религиозные произведения (1846–1848). События, происшедшие с К. в кон. 1845 и в 1846 г., дали ему возможность прямо, не прибегая к псевдонимам, проповедовать то, что в изданных

под псевдонимами произведениях он мог выражать только косвенно. Традиционное для К. недовольство совр. ему дат. публицистикой, представители к-рой, по его убеждению, не понимали глубины его идей и опошляли его произведения в поверхностных рецензиях, переросло в возмущение и ярость, когда в популярном сатирическом еженедельнике «Корсар» появился насмешливый анонимный отзыв о его соч. «Стадии на жизненном пути»,— книге, в сюжете к-рой ясно просматривалась биография автора, в частности история его взаимоотношений с невестой, и к-рую на этом основании критик упрекал в «интеллектуальном мазохизме, граничащем с безумием» (см.: *Роде*. 1998. С. 186). 27 дек. 1845 г. К. выступил с ответом в газ. «Fædrelandet»; в нем он не только резко осадил критика, но и раскрыл его имя. Это разоблачение лишило автора отзыва П. Л. Мёллера (1814–1865) возможности сделать академическую карьеру в Копенгагенском ун-те, поскольку сотрудничество с бульварным изданием, каким считался «Корсар», являлось несмываемым пятном на репутации, и стало одной из причин, побудивших его впосл. покинуть Данию. После этого с санкции главного редактора «Корсара» М. А. Гольдшмидта (1819–1887) стали появляться заметки о К., в к-рых высмеивались его идеи и жизненные установки; художник П. Клеструп в карикатурах издевался не только над эгоцентризмом писателя, но и над его физическими недостатками, вроде выраженной сутулости и неровной походки. К., бывший в Копенгагене известной личностью, был вынужден терпеть колкие шутки городских зевак и во 2-й раз (1-м поводом был разрыв с Региной Ольсен) стал предметом всеобщих пересудов. Свои переживания этого времени К. красноречиво описывал в дневнике: «Работать с чрезвычайной, почти до отчаяния, самоотдачей, испытывая глубокие душевные муки и бесконечную сердечную боль, тратить деньги на издание книг, чтобы потом не насчитать и десятка (буквально!) человек, которые бы внимательно их прочли. И в то же время студенты и иные пишущие едва ли не поднимают тебя на смех, когда ты выпускаешь большую книгу. А тут еще газетенка, которую читают, листок, давший себе презренную привилегию болтать все, что ему вздумается, изрекать лживейшую фальсификацию... По приказу «Корсара» любой бандит считает себя вправе оскорблять меня, студентики скалят зубы и хихикают, радуясь тому, что выдающийся человек втоптан в грязь. Профессора — завистливы и втайне симпатизируют нападкам на меня, еще и добавляя кое-что от себя» (SKS. Bd. 20. S. 18; ср.: *Роде*. 1998. С. 188–199).



Карикатура на С. Киркегора в еженедельнике «Корсар». 6 марта 1846 г.

Ситуация с «Корсаром» обострила трагическое мировосприятие К. «Общество» из предмета отвлеченной критики превратилось во враждебную «толпу», или «массу» (Mængden); «одиночка» приобрел черты религ. страдальца. В марте 1847 г. К. выпустил под своим именем «Назидательные беседы, различные по духу» (Opbyggelige Taler i forskjellig Aand). В составлявших 3-ю часть сборника беседах, объединенных под общим заглавием «Евангелие страдания» (Lidelsernes Evangelium), К. провозгласил страдание привилегией христианина: формируя человека своей очистительной силой, оно приуготовляет его к вечности. К 1847 г. К. отказался от прежней идеи стать пастором и начал понимать «приносящее страдания» писательство как свое подлинное христ. призвание и назначение. Стремление к интеллектуальному «мученичеству» отразилось в многочисленных дневниковых записях К. этого времени: «Хвала Господу, что на меня были обрушены все эти атаки вульгарности. У меня было достаточно времени, чтобы всмотреться в себя и убедиться: идея уйти в пасторство, чтобы в полной отрешенности заниматься покаянием, была безнадежной. Сейчас я утверждаюсь совершенно иным способом, иным, нежели прежде,— я утверждаюсь на своем месте...»; «Я хочу обратить внимание толпы, хочу открыть ей глаза, и если она не поймет меня добром — заставлю насильно... Раз толпа примется бить меня, внимание ее поневоле пробудится; еще лучше, если она убьет меня,— тогда внимание ее сосредоточится всецело, а, стало быть, и победа моя будет полною» (SKS. Bd. 20. S. 86, 94).

В сент. 1847 г. К. издал под своим именем соч. «Деяния любви» (Kjerlighedens Gjerninger), почти не замеченное его современниками, однако вызвавшее множество споров и полемических комментариев впоследствии. В трактате развивался тезис о том, что совершенная любовь, т. е. любовь к ближнему, берущая за образец любовь Иисуса Христа к человечеству и долженствующая стать примером для христианина,— это любовь, уничтожающая все различия. Она стирает не только природные и социальные несходства, отдаляющие людей друг от друга, но и индивидуальные черты, отличающие и тем самым выделяющие возлюбленного из числа ему подобных. Сила любви, т. о., заключена в степени ее автономности и односторонности, в ее предельно субъективном характере: «Эротическая любовь определяется своим предметом; дружба определяется своим предметом, и только любовь к ближнему определяется самой любовью. Поскольку «ближним» может быть любой человек, любой без исключения, этот предмет теряет все свои отличительные особенности. А это значит, что настоящая любовь узнается лишь по тому, до какой степени ее предмет лишается сколь-нибудь определенных особенностей; иными словами, эта любовь узнается только любовью. Но в этом и состоит наивысшее совершенство любви!» (Ibid. Bd. 9. S. 75). К. заключает, что наиболее совершенная любовь — это любовь к умершим, поскольку «смерть стирает все различия, а предпочтение всегда связано с различиями» (Ibidem).

В «Деяниях любви» К. последовательно отстаивал тезис о непримиримости христианства и «мира». Согласно К., Бог, будучи условием вечного блаженства как того, в чем человек должен быть бесконечно заинтересован, требует к Себе «абсолютного отношения». Киркегоровский призыв к человеку «экзистировать», т. е. реализовывать себя

именно как существующего, трансформируется в призыв исповедовать христианство как религию «не от мира сего», но «принадлежащую другому миру» (SKS. Bd. 9. S. 134), «не желающую никаких изменений во внешнем... но желающую только одного: произвести изменение бесконечного во внутреннем бытии» (Ibid. S. 139). Из этого у К. следует осознание евангельской вести не просто как «абсолютного требования», но прежде всего как требования к самому себе исполнить свою писательскую задачу: «Стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти» (*Kierkegoard*. Journalen: NB36 // SKS. Bd. 26. S. 416). Этим объясняется его постоянная адресация не к публичному огосударствленному человеку — продукту политических и социальных доктрин, а к мысленному адресату — «одиночке», единственно способному, по К., воспринять благую евангельскую весть.

Ставшая следствием этой установки абсолютизация любви единичного человека к «личному» Богу неоднократно становилась предметом острой критики мыслителей XX в. Заявление К., что природа и социальный «христианский мир» (Christenhed) — это ложные основания спасения, а человеческая укорененность в мире — следствие первородного греха и сама по себе греховна, служили поводом для обвинений К. в извращении христианства и в искаженном представлении о нормативном отношении человека к Богу. Так, предъявляя К. религиозно-этический упрек, философ и религ. мыслитель М. *Бубер* (1878–1965) писал: «Бог пожелал, чтобы мы через Регин, которых он создал, пришли к нему, а не через отречение от них. Отдаляясь от предмета, мы его теряем; в этом случае любовь, не имеющая предмета и создающая предметность лишь исходя из полноты человеческого духа (что и называется Богом),— такая любовь повисает в воздухе» (*Бубер*. 1997. С. 331). Нем. философ Т. Адорно (1903–1969), у которого критика в адрес К. имела в т. ч. и политическую подоплеку, обличал регрессию киркегоровского «христианства» в демонизм и язычество (*Adorno*. 1939. P. 417–418); вместе с тем он признавал открытое К. проблемное поле христианского понятия любви и поддерживал идею К., что настоящая любовь «свободна от всякого обмена, от всякого возмещения» (Ibid. P. 427). Открытую К. парадоксальную взаимозависимость единичного и всеобщего, обнаруживаемую в проблеме ответственности, сочувственно развивал Ж. Деррида (1930–2004) в соч. «Дар смерти» (Donner la mort, 1992): «Чему учит нас Авраам? Не тому ли, что всеобщее этики вовсе не укрепляет ответственность, а напротив, побуждает к неответственности?.. Этическое вовлекает меня в бесконечные субституции. А отсюда дерзкий парадокс: для Авраама, по мнению Киркегора, этическое является соблазном; Авраам должен противиться соблазну, он молчит, дабы не быть искушенным моралью, которая якобы призывает его к ответственности, но в действительности лишает этой ответственности, лишает тайной, секретной и абсолютной ответственности перед Богом» (цит. по англ. пер.: *Derrida J.* The Gift of Death. Chicago, 1995. P. 61).

В 1848 г. К. получил разрешение на чтение проповедей в главной церкви Копенгагена Вор-Фруэ-Кирке; сохранились воспоминания о проповеди, прочитанной им 1 сент. В том же году он выпустил очередной сборник назидательных бесед, а также газетную статью, посвященную актрисе Йоханне Хейберг — «Критика и кризис в жизни актрисы». В дневниковой записи этого года К. объяснял, что такое сочетание внешне далеких друг от друга интересов не случайность, а сознательно выбранная позиция, т. к. искусство и лит-ра, в его понимании, должны служить не художеству, а преображению: «Начал я с «Или — или» и двух назидательных бесед; теперь же, после всей назидательной серии (к к-рой относились и «Христианские беседы».— *Д. Л.*), заканчиваю небольшим эстетическим очерком. Это означает: назидательное, религиозное развертывалось и должно развертываться и дальше, эстетическое же теперь должно свернуться, чтобы соотношение было обратным... и все ради того, чтобы показать, что автор вовсе не был пишущим эстетиком, который со временем вырос и только по этой причине ушел в религию» (SKS. Bd. 21. S. 56).

Восемнадцать «Назидательных бесед», к-рые К. издал в 1843–1844 гг., и прибавленные к ним впосл. еще неск. собраний бесед под разными заголовками составили особую часть наследия К. Он называл их сочинениями, «написанными правой рукой» (Ibid. Bd. 5. S. 183), т. е. от собственного лица и открыто; по замыслу К., они должны были служить постоянным напоминанием читателям о его пасторском призвании. В их основе, как правило, лежат отрывки из НЗ или библейские сюжеты. На рус. язык были переведены беседы «Чему нас учат полевые лилии и птицы небесные» и «Евангелие страданий» из сб. «Назидательные беседы, различные по духу» (1847); «Полевая лилия и птица небесная: Три благочестивые беседы» (Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, 1849); 3 беседы «Первосвященник — Мытарь — Грешница» (Ypperstepræsten — Tolderen — Synderinden, 1849) (см.: *Кьеркегор*. Беседы. 2009; *Он же*. Евангелие страданий. 2011). Издавая эти произведения под собственным именем и намеренно отказываясь от изобретательной, «диалектической» манеры произведений, выпущенных под псевдонимом, К. инициировал прямой диалог с читателем. Посвящение, рефреном звучащее в неск. «Беседах» и обращенное к «тому самому — единственному, кого я с радостью и благодарностью зову моим читателем» (SKS. Bd. 5. S. 183; 189; 389), предполагало адресата, не только готового к тому, чтобы его «обманом завлекли в истинное» (Ibid. Bd. 13. S. 13), как обозначал К. цель своих работ, изданных под псевдонимами, но и способного к решительным внутренним переменам и религ. стойкости посреди религ. и культурной неопределенности своего времени. Особенности лютеран. отношения к библейскому тексту, предполагавшие его восприятие в качестве неизменного сопровождения повседневных забот, позволяли К. рассчитывать на немедленный читательский отклик. Прямодушие его проповеди, по замыслу К., должно было передать ощущение прямоты, с которой описывает Библия действие Божественной воли. К. полагал, что в роли проповедника он действовал лишь как покорный провозвестник этой воли, затронувшей его своим действием.

«Болезнь к смерти» (1849) и «Упражнение в христианстве» (1850). 1849 и 1850 гг. были отмечены 2 произведениями К., дающими ключ к сформировавшемуся у него к этому времени экзистенциальному пониманию христианства. Предметом трактата «Болезнь к смерти» (Sygdom-

men til Døden), изданного 30 июля 1849 г., было понятие «отчаяние»; в трактате «Упражнение в христианстве» (Indøvelse i Christendom), опубликованном 25 сент. 1850 г., К. рассматривал «соблазн», или «уязвленность» (Forargelse), как переживание, связанное с богочеловеческой природой христианства. Т. о., в 2 новых сочинениях К., продолжая проблематику «Понятия страха», исследовал возможности поднять отдельное душевное состояние (страх, скука, тоска, отчаяние) до уровня экзистенциальной, т. е. религиозно разрешаемой ситуации. Отчаяние и уязвленность интересовали К. не как реакции «естественного» человека, поверхностно знакомого с христ. вероучением, а как состояния, внедренные в сердцевину христ. веры. Оба трактата были изданы под псевдонимом Анти-Климакус, означавшим, с одной стороны, замысел К. противопоставить «Климакусу», т. е. интерпретатору христианства в теоретической перспективе, позицию лица, способного практически реализовать религию Богочеловека, а с др. стороны — намерение К. предложить «альтернативное», более глубокое и основательное, раскрытие поднятых «Климакусом» тем.

В соч. «Болезнь к смерти» К. неявно ориентировался на идею, эксплицитно развитую затем в трактате «Упражнение в христианстве»: по мысли К., соблазн, заключенный в самой личности Иисуса Христа, служит свидетельством истинности Его учения, т. к. суть христианства состоит в том, чтобы поставить человека перед выбором — или абсолютно принять требование Иисуса Христа уподобиться Ему, или абсолютно отвергнуть это требование. «Болезнь к смерти» строится как анализ переживания человеком этого соблазна и этой «провокации» в психологической, онтологической и религ. перспективах. Заглавие трактата отсылает к описываемому в НЗ чуду воскрешения прав. *Лазаря* (Ин 11. 1–45) и предваряющим его словам Иисуса Христа, что болезнь прав. Лазаря «не к смерти, но к славе Божией» (Ин 11. 4). Смертельная же болезнь, т. е. прижизненное умирание живого человека, описываемое К. под названием «отчаяние» (Fortvivlelse), исследуется им в 3 разновидностях: в 1-й и самой распространенной, когда, отчаявшись в своей слабости, человек больше не хочет оставаться самим собой; во 2-й, свойственной сильной и упрямой натуре, когда человек стоит на своем, потому что не может поступить иначе, и утверждается в «отчаянии-вызове»; в 3-й, самой дерзкой и богохульной, когда из-за нежелания раскаяться в собственных грехах и переменить состояние ума человек «отступает от христианства и объявляет его неправдой» (SKS. Bd. 11. S. 46, 65, 128).

То, что отчаяние внедрено в наличное человеческое естество и находит свое высшее выражение в смерти как природной необходимости, согласно К., показывает, что настоящее определение человека должно исходить не из его природы. Однако попытка определения человека через дух, или самость (Selvet; в рус. пер.— «Я»), т. е. через «отношение, относящее себя к самому же себе» (Ibid. Bd. 11. S. 129; рус. пер.: *Кьеркегор.* Болезнь к смерти // *Он же.* Страх и трепет. 2010. С. 292), демонстрирует, что такое «духовное» отношение может обернуться как роковой замкнутостью на себе, так и спасительной разомкнутостью навстречу другому. Свободное, т. е., по К., временно́е, существо является внутренне переменчивым и в силу этого потенциально готово к пересмотру собственных границ под влиянием переживания затрагивающего его Божественного присутствия. Такая трактовка личности определяет понимание К. Бога как чистой возможности, исключающей необходимость; при этом для человеческой личности, по природе подчиненной необходимости, Бог оказывается единственным средством преодоления отчаяния как замкнутости в «удушающей» необходимости природы. К. отмечал: «Личность — это синтез возможного и необходимости. Ее длительность зависит, стало быть, как и дыхание (re-spiratio), от перемены вздоха. «Я» детерминиста вовсе не дышит, ибо чистой необходимостью невозможно дышать, она полностью душит «Я»... Фаталист лишен Бога, иначе говоря, его Богом является необходимость, ибо для Бога все возможно, Бог — это чистая возможность, отсутствие необходимости. Вследствие этого культ фаталиста — это в лучшем случае междометие, восклицание, а по сути своей — немота, немое повиновение, неспособность молиться. Молиться — значит дышать, а возможное для «Я» все равно что кислород для легких» (Там же. С. 316).

Вопрос о том, как человеку претворить эту возможность в действительность своей веры, не находит определенного и ясного разрешения в трактате. Во многом это связано с проблематичностью предлагаемого К. определения человека как самости, исходя из к-рого «Я» интерпретируется через состояния сознания и спасение ставится в прямую зависимость от установок сознания. Апористичность разрабатываемой К. сотериологии усиливает активное привлечение им в трактате понятийного аппарата нем. идеализма. Вместе с тем снятие жесткого рационалистического характера идеалистических категорий сознания у К. становится возможным благодаря постулированию необходимости постоянной корреляции между сознанием и волей. К. предписывает самости не только изменять свое самосознание, но и осуществлять решающее для спасения усилие, т. е. самой расширять свои границы: «Верить в свою гибель невозможно. Понимать же, что по-человечески это гибель, и одновременно верить в возможное — это вера» (Там же. С. 315). Усматривая истинное существование духа в вере, т. е. в открытости воле Бога, К. вместе с тем называет началом самости человеческую волю: «Чем больше сознания, тем больше «Я»; ибо чем более оно вырастает, тем более вырастает воля, а чем больше воли, тем больше «Я»» (Там же. С. 302; ср. гегелевскую характеристику воли как абсолютного проявления человеческой свободы в «Философии права» — *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 103–104).

Представляя отчаяние как многократно умножающийся грех, когда оно обнаруживается в человеке в виде упрямства или озлобленности на то, что противоречит его воле, К. проникновенно и почти с сочувствием описывает разнообразные проявления упрямства и негодования, видя в решимости отстоять себя во что бы то ни стало, в «желании быть собой», торжество духа в человеке (*Кьеркегор.* Болезнь к смерти // *Он же.* Страх и трепет. 2010. С. 347–349). Констатируя, что гипертрофированная самость, к-рая вызвалась конкурировать с Иисусом Христом из чистого желания «войны между

человеком и Богом» (Там же. С. 398), сама по себе достойна проклятия, К. завершает трактат апологией возмущению, поскольку без возможности возмущения против Бога невозможно подлинное смирение перед Богом. Состояние возмущения, предотвратить или уничтожить к-рое не в силах даже Сам Бог, проявляет сверхчеловеческое начало в человеке и приближает его к Богу: «Возможность возмущения — это диалектическое прибежище всего христианства. Без него христианство опускается ниже язычества и попадает в такие химеры, что язычник посчитал бы его вздором. Быть столь близко к Богу, что у человека появляется мощь, смелость, обещание приближения к Христу,— какая человеческая голова могла бы когда-нибудь об этом подумать?» (Там же. С. 398–399). Представление о Боге как о «чистой возможности», исключающее перспективу увидеть в Нем действительность человеческого существования, поскольку это противоречило бы постулату о человеческой свободе, создавало напряженный фон трактата. Оно требовало заново осмыслить пропасть, разделяющую, по убеждению К., Бога и человека, и обрисовать положение христианина перед лицом этой пропасти.

Общий замысел соч. «Упражнение в христианстве» К. раскрывает в «издательском» предуведомлении, заявляя, что «псевдонимный автор» здесь «предъявляет к христианину требования, доведенные до высот идеала». Трактат был построен как назидательный и одновременно проблематизирующий комментарий к евангельскому стиху: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф 11. 28). Широта этого обещания и открытая для каждого человека возможность откликнуться на призыв Христа составили центральную апорию книги. В христианстве, бывшем в глазах К. не чем иным, как личным усилием и, при всей опасной двусмысленности этого выражения, личным делом каждого человека, путь к Богу представал усилием на грани возможного. Убеждение К. в том, что христианство возможно лишь как «предельное усилие», вытекало не только из его неверия в социальное (церковное) устроение спасения, но и из его критического отношения к попыткам научного объяснения религ. веры. Среди внутренних препятствий, создаваемых изначальной пропастью между Богом и человеком и служащих непреодолимой преградой для ума и души, К. отводил особое место «парадоксу» Боговоплощения, задающего религ. содержание христианства: «Христианство — это когда отдельный человек есть Бог, именно этот отдельно взятый человек есть Богочеловек» (SKS. Bd. 12. S. 92). Этот «парадокс», согласно К., не разрешим никаким естественным человеческим усилием, будь то работа мысли или напряжение чувств, но именно он составляет сердцевину религии спасения.

Экзистенциальную ситуацию, соответствующую этому «парадоксу» и служащую важнейшим свидетельством истинности христианства, К. характеризует как «соблазн» (Forargelse; это понятие используется К. для перевода новозаветного греческого слова σκάνδαλον (см., напр.: Мф 11. 6; Лк 7. 23; 1 Кор 1. 23) и означает у него также «уязвленность», «скандал» и даже «оскорбление»; впервые оно было рассмотрено в «Философских крохах» — *Керкегор.* Философские крохи. 2009. С. 53–59). В «Упражнении в христианстве» Сам Христос выступает «знаком соблазна»; К. ссылается здесь на выражение из Евангелия от Луки «предмет пререканий» (σημεῖον ἀντιλεγόμενον; Лк 2. 34), т. е. «знак противоречия» (см.: SKS. Bd. 12. S. 129–148). Парадокс Богочеловека был и остается «скандалом» и для учеников и современников Иисуса Христа, и для последующих поколений. Если в «Философских крохах» К. останавливался на этом открытии, не предлагая ничего большего, кроме признания: вочеловечение Бога есть «исторический факт, который существует только для веры» (*Керкегор.* Философские крохи. 2009. С. 99), то в «Упражнении в христианстве» устами Анти-Климакуса он отказывается от всякого рационализма и историзма: «Из истории о Нем ничего нельзя узнать — как о Нем вообще нельзя ничего знать. Он не хочет, чтобы о Нем по-человечески судили по результатам Его жизни; Он был и хочет оставаться знаком соблазна (Forargelsens Tegn) и предметом веры» (SKS. Bd. 12. S. 38).

Исходя из убеждения в том, что только в недоступном можно найти спасение, К. в «Упражнении в христианстве» отвергал не только естественные — «физико-телеологические», «космологические» (в философских терминах того времени), эстетические (включающие церковную обрядность, музыку, искусство) или социально организованные (церковно-общественные) подступы к спасению. Христианство для К.— это отсечение всякой видимой святости. Уподобляющийся Иисусу Христу верующий в изображении Анти-Климакуса — это инкогнито в мире; религиозность, какой ее мыслит К., вовсе не имеет внешних форм проявления. События душевной жизни, переживаемой исключительно внутренне (i Inderligheden; Ibid. S. 98), к-рые связывают верующего с Богом, даже не психологизируются в том смысле, какой вкладывает в психическое переживание рациональная психология. Применительно к такому религ. переживанию Бога, к-рое предлагает в качестве идеала К., теряет смысл вопрос о том, существует ли его предмет и каков он, поскольку Бог как Абсолют дан лишь индивиду в личном отношении к Нему.

Иисуса Христа, согласно К., можно воспринять только как «знак противоречия» (Ibid. S. 135–136). Он предстает как источник и объект взаимно противоположных душевных движений, раздирающих душу человека. Одновременно знак и первообраз (Forbillede), Он требует имитации (подражания), будучи по Своему существу неподражаемым. Хотя Он и именуется знаком, в увлекающем за собой действии этого знака одновременно заключено отталкивание. Будучи знаком, единственная цель к-рого — обнаружить «сердечные намерения» (1 Кор 4. 5; см.: SKS. Bd. 12. S. 137), Он высвечивает только самого глядящего — слабого и немощного человека, к которому распятый Бог и обратил свой призыв «Ко мне!». Он держится только человеческой нуждой, поэтому в природном мире Он выступает как знак соблазна, вслед. чего о Нем можно справедливо сказать, что Он существует только для веры. Комментируя слова Иисуса Христа из Евангелия от Матфея «...блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф 11. 6), К. отстаивает убеждение в том, что подлинное блаженство и спасение христианина заключено в неуязвимости перед лицом соблазна. Поскольку по отношению к Богу «можно занять лишь одно из двух поло-

жений: или верить в Него, или соблазниться о Нем» (SKS. Bd. 12. S. 54), вера должна стать для христианина не переживанием в духе пиетизма или предметом умозрения в духе гегельянской теологии, а решительным действием; однако его результат при этом совершенно не виден в естественном мире и целиком принадлежит внутреннему миру человеческой экзистенции.

Последние годы жизни (1850–1855). Мысли, которые К. излагал в «Упражнении в христианстве», были очевидно провокационными в глазах «христианского мира», т. е. дат. религиозно-философского сообщества. Это заставило К. в те же годы окончательно прояснить для читателя свои писательские принципы, в частности обозначить разницу между литератором и религ. подвижником. Рассуждения на эту тему, представленные в завершенном к нач. 1847 г. соч. «Книга об Адлере» (Bogen om Adler; опубл. посмертно, в 1872) и в трактате «О различии между гением и апостолом» (Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel), вошедшем в состав соч. «Два малых этико-религиозных трактата» (Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger), изданного в мае 1849 г., К. постоянно развивал также и в дневниковых записях этого времени. Часть их он включил в сб. «Точка зрения на мою писательскую деятельность» (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed), вышедший в свет лишь посмертно, в 1859 г., при посредничестве старшего брата К. лютеран. пастора П. К. Киркегора, а часть опубликовал в авг. 1851 г. под заголовком «О моей писательской деятельности» (Om min Forfatter-Virksomhed).

Способность слова образовывать социокультурную реальность была остро прочувствована К. Он отмечал в себе склонность видеть в писательстве форму жизни, утверждая: «Подобно принцессе из «Тысячи и одной ночи», я спасал свою жизнь тем, что длил рассказ, т. е. сочинял. Сочинительство и было моей жизнью» (*Kierkegaard.* Journalen: NB11 // SKS. Bd. 22. S. 83; ср.: *Роде.* 1998. С. 219). То, что К. как писатель был во всех своих произведениях, даже самых отвлеченных, не «автором идей», а побудителем к собеседованию, конструирующим экзистенциального адресата своих посланий, предопределило сложную систему псевдонимов, к-рой он придерживался. Как отмечал Л. Макки, исследователь творчества К., «киркегоровский псевдоним — это... не воображаемое лицо, которое изобретает автор с художественной целью, не... фиктивное имя, к которому он прибегает, дабы уберечь свою личность от угроз толпы. Когда Киркегор подписывал свои книги такими невозможными



С. Киркегор. Рисунок Х. П. Хансена. Сер. XIX в. (Музей национальной истории, Фредериксборг, Дания)

именами, как Йоханнес де Силенцио и Вигилий Хауниенсий, никто среди... копенгагенской толпы, питающейся слухами, ни минуты не колебался насчет происхождения этих книг. Но у Киркегора была другая цель: ему была нужна не мистификация, а дистанция. В отказе отвечать за свои произведения он отвязывал их от своей личности, чтобы защитить ту свободу, которой были посвящены его сочинения, самой их формой» (*Mackey.* 1971. P. 247). Еще один исследователь, М. Туст, назвал вымышленных «авторов» К. марионетками, служащими одной цели — быть глашатаями невозможного (*Thust.* 1925). Эти актеры были призваны играть роль не только писателя, но и читателя, если под читателем понимать, в духе К., не реального человека, а идеальное воплощение того, как он сам понимал свое писательское призвание. Авторские самопредставления, подобно марионеткам, разыгрывали воображаемую экзистенциальную ситуацию, которую реальный читатель был волен принять или отвергнуть.

В 1852–1853 гг. К. продолжал делать обширные дневниковые заметки, не отдавая ничего из записанного в печать. Однако в самом кон. 1854 г. он опубликовал статью, написанную с осознанным намерением произвести скандал в дат. протестант. церкви. Поводом для этого послужила похвальная речь по случаю кончины предстоятеля Датской народной церкви лютеран. еп. Я. Мюнстера, произнесенная его буд. преемником пастором Мартенсеном. К. привело в негодование, что Мартенсен назвал Мюнстера «свидетелем истины». По мнению К., этот эпитет, к-рый в НЗ в форме «свидетель верный» (ὁ μάρτυς ὁ πιστός; это же слово обозначает «мученик») выступает как наименование Самого Иисуса Христа (см.: Откр 1. 5), может быть приложен только к христианину, целиком уподобившемуся в своей жизни Христу, тогда как офиц. христианство Мюнстера, как считал К., было весьма далеко от подлинного евангельского христианства.

Много лет накапливавшееся у К., но скрываемое им ради памяти об отце, дружившем с лютеран. епископом, возмущение против Мюнстера как против человека, олицетворявшего в глазах К. «мирское христианство», после смерти Мюнстера было обращено на Мартенсена. С дек. 1854 по май 1855 г. К. опубликовал в газ. «Fædrelandet» 18 памфлетов против Мартенсена, имевших явно провокационные заголовки: «Был ли епископ Мюнстер свидетелем истины?»; «Христианское служение или почитание Бога за дурака?»; «О том, что молчание епископа Мартенсена (1) в христианском смысле не имеет оправдания, (2) комично, (3) тупоумно, (4) более чем в одном отношении достойно презрения» и т. п. (см.: SKS. Bd. 14). С мая 1855 г. К., не желая быть связанным сроками издания нерегулярно выходившей газеты, начал выпускать на собственные средства периодический сб. «Мгновение» (Øjeblikket; др. вариант рус. перевода названия — «Момент»), в каждом номере к-рого публиковал сразу неск. своих статей; всего с мая по окт. 1855 г. вышло 9 выпусков, включавших 71 статью. Номера сб. «Мгновение» содержали материалы, разоблачавшие «антихристианский» характер офиц. дат. протестантизма, напр. статьи под заглавиями «В мирском христианстве все христиане; если все христиане, то христианства Нового Завета eo ipso больше нет; это, воистину, невозможно», или «О том, что пасторы — людоеды, и притом в самом

отвратительном смысле», и т. п. Кроме того, значительное место в нем занимали морально-религ. наставления К. и его проповеднические комментарии к НЗ, выдержанные преимущественно в тоне прошлых лет.

В авг. 1855 г. К. подготовил к изданию проповедь, прочитанную 18 мая 1851 г. в Кастельскиркен и озаглавленную «Неизменяемость Бога» (Guds Uforanderlighed). Эта проповедь была построена как комментарий к стиху из Послания ап. Иакова: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак 1. 17). Собственную убежденность в том, что гарантией спасения может стать лишь то, что превышает само различие бытия и небытия и потому способно устоять перед возможностью исчезновения, К. подкреплял с помощью образа источника, напоминающего по своей природе вечные платоновские идеи, которые задают все многообразие временного мира: «Источник всегда тот же самый, он всегда прохладен. Он освежает в своем постоянстве. И даже если годы спустя он иссякнет, нельзя будет отрицать, что в этом постоянстве и была его главная ценность» (SKS. Bd. 13. S. 338). Сравнение Бога с живительным источником, неизменным в своей освежающей прохладе, служило не только напоминанием об абсолютной отделенности Бога от мира. В противоположность либеральной теологии XIX в., изображавшей Свящ. Писание как собрание описаний исторических и природных явлений, т. е. событий естественной и человеческой истории, К. предлагал воспринимать все деяния Бога в их неподвластности природным законам, социальным установлениям и историческим институтам, к каким К. относил и Церковь. В «Неизменяемости Бога» К. еще раз повторил, что религиозная вера, представленная им как созерцательная завороженность «тем же самым», является единственным средством постижения и способом переживания Божественного присутствия в мире.

25 сент. 1855 г. К. сделал в дневнике последнюю запись, озаглавленную им «Назначение этой жизни — христианское». В 1-й части этой записи К. сводит воедино постоянные темы своих сочинений, рассуждая о грехе, вине, самоотречении и о вере как о всецелом предании себя Богу через призму собственной жизненной ситуации: «Назначение этой жизни — дойти до высшей степени жизненной пресыщенности. Тот, кто, дойдя до этого пункта, пребывает теперь в твердой уверенности, что это Бог из любви довел его до этого пункта, тот, в христианском смысле, сдал экзамен на жизнь и дозрел для вечности. Я появился на свет благодаря преступлению, появился вопреки Божией воле. Вина, хотя она в некотором смысле и не является лично моей, все же делает меня преступником в глазах Бога, и она такова: давать жизнь. Наказание соответствует вине: лишиться всякого желания и радости жизни, дойти до высшей степени пресыщенности жизнью». Представление о том, что жизненные страдания есть неизбежное следствие вины человека, противящегося Божией воле, у К., однако, не превращается в чистый пессимизм богословия «карающего Бога», но снимается в представленном во 2-й части записи рассуждении о любви и вере, преодолевающих пропасть между Богом и человеком: «Более чем славящие Его ангелы угоден Богу человек, который в предельной точке своей жизни, когда Бог, по-видимому, предстает как чистая жестокость и с предельной жестокостью делает все, чтобы лишить человека всякой жажды жизни, все же верует, что Бог есть любовь, что Бог совершает это по любви... Это может быть лишь свободным поступком, и тем не менее человек благодарит Бога за это... он приписывает все Богу и молится, чтобы Бог продолжал Свое дело... поскольку он верует не в самого себя, но верует в Бога» (*Kierkegaard.* Papir 591 // SKS. Bd. 27. S. 695–698).

2 окт. 1855 г. К. упал на улице и был доставлен в копенгагенский госпиталь Фредерикс. Из сохранившейся истории болезни К. известно, что он жаловался на необыкновенную слабость и постоянно говорил о приближающейся смерти; вместе с тем он до последних дней сохранял ясность сознания. У К. был диагностирован прогрессировавший паралич спинного мозга (возможно, внелегочный туберкулез), из-за к-рого он сперва лишился способности самостоятельно передвигаться, а затем оказался фактически полностью парализован. В больнице К. регулярно навещал лютеран. пастор Э. Боэсен (1812–1881), бывший его единственным близким другом на протяжении всей жизни; из свидетельств Боэсена известно, что К. отказался от предложения пригласить пастора Датской народной церкви для преподания ему последнего причастия, заявив, что он не считает ее истинной христ. Церковью. В нач. нояб. 1855 г. К. более не мог принимать пищу и в 9 ч. вечера 11 нояб. скончался. Несмотря на разрыв с Датской народной церковью, К. по настоянию брата был погребен по лютеран. обряду в семейной могиле на кладбище Ассистенс в Копенгагене. Во время погребения, возглавляемого архидиак. Э. К. Трюде и братом К., Х. Лунн, племянник К., произвел скандал, выступив с публичным протестом против того, чтобы лютеран. пасторы погребали как своего единомышленника того, кто публично отрекся от них, считая их предателями христианства. Во вскрытом после его смерти завещании К. просил брата позаботиться о том, чтобы все оставшееся после него небольшое состояние и права на его сочинения унаследовала Регина Ольсен; однако она по настоянию мужа, не желавшего публичного скандала, отказалась принимать это наследство (см.: *Hannay.* 2001. P. 411–422).

Рецепция философии К. До кон. 60-х гг. XIX в. известность К. была гл. обр. следствием его «атаки на церковь» (Kirkekampen) и не выходила за пределы Скандинавии. В то же время с сер. 60-х гг. XIX в. предпринимались попытки научного описания рукописного архива К.; к кон. XIX в. усилиями Х. П. Барфода при содействии брата К. была опубликована значительная часть дневников и записных книжек К. Уже в 60–70-х гг. XIX в. религ. идеи К. стали предметом лит. интерпретации, напр., в пьесе «Бранд» (Brand, 1865) Г. Ибсена (1828–1906), и были введены в художественный контекст эпохи модерна. Важную роль в популяризации образа К. сыграла книга влиятельного дат. лит. критика Г. Брандеса (1842–1927) «Киркегор: Критический портрет в главных чертах» (*Brandes.* 1877). В последние десятилетия XIX в., когда философия перестала заниматься конструированием безличных систем мира и ее задачей стало описание ситуаций человеческого опыта, идеи К. начали вписываться в историю философской психологии и антропологии и восприниматься как показательный пример религ. филосо-

фии человека. Традиция рассматривать творчество К. в сопоставлении с др. влиятельными фигурами тех лет, прежде всего с Ф. *Ницше*, У. *Джеймсом*, Э. фон *Гартманом*, стала общепринятым методологическим приемом и закрепилась на долгие годы.

В 1-й четв. XX в. благодаря систематизированным исследованиям архива К. и изданиям первоисточников начался новый период в освоении его наследия. В 1-й пол. XX в. большинство произведений К. было дважды переиздано в составе многотомных «Собраний сочинений» (Samlede Værker. 1901–1906; Idem. 1920–1936); тогда же было подготовлено 1-е многотомное издание нем. переводов (Gesammelte Werke. 1909–1922). Новое издание дневниковых записок и черновиков К. (SKPap. 1909–1948) и переводы отдельных частей этого издания на нем. язык кардинально изменили образ К. в философской публицистике. С одной стороны, усилиями переводчиков и комментаторов труды К., в особенности дневники и записные книжки, стали мировым достоянием и предметом философского анализа; с др. стороны, интерес издателей к интимным аспектам жизни мыслителя предопределил формирование еще одного устойчивого, но методологически неоднозначного подхода к наследию К.— привычки сводить его идеи и философские тезисы к индивидуалистическим и антисоциальным установкам, возникшим из особенностей его семейной истории и частной жизни.

Опыт первой мировой войны, модернистские и авангардные течения в культуре, а также зародившийся в кон. 10-х гг. XX в. в рамках экзистенциализма интерес к «пограничным ситуациям» обусловили «второе рождение» философии К. Он был объявлен предтечей умонастроений XX в. Ужас, тоска, скука не просто стали повседневностью «потерянного» поколения, но и продемонстрировали ввиду нового прочтения К. свое главное качество — обнаруживать феноменально данную границу экзистенции. Это прочтение утвердило философскую значимость трудов К. в глазах мыслителей XX в. В это же время складывается тенденция представлять размышления К. в виде законченной теории. Благодаря работам Ясперса, прежде всего «Психологии мировоззрений»



Памятник С. Киркегору в саду Королевской б-ки в Копенгагене. Скульптор Л. Хассельриис. 1918 г.

(Psychologie der Weltanschauungen, 1919), в К. стали видеть философа, размышлявшего о человеческом бытии, или «экзистенции», как о фундаментально-онтологической проблеме. Экзистенциальная философия широко использовала словарь понятий, разрабатывавшихся в сочинениях К.: «страх», «выбор», «прыжок», «парадокс», «абсурд» и т. п. Однако имел место и обратный процесс «опрокидывания» на мышление К. категорий философии XX в. и приписывания ему концепций, отсутствующих в его работах, напр. представления об «экзистенциальной философии» как о целостной мировоззренческой системе. К К. возводили характерное для 1-й пол. XX в. убеждение, что истина о человеке обретается лишь через противопоставление субъективного «переживания» объективному научному познанию, опредмечивающему человека и фатально упускающему из виду его экзистенцию. Полемика К. с дат. гегельянцами была представлена как принципиальное непринятие рационализма в целом, а антитеза «экзистенции» и «системы», которой заручался экзистенциализм для подтверждения неуловимого характера человеческого бытия, позволяла отнести К. к иррационалистам. Вслед. свойственного экзистенциальным философам этого времени стремления поставить в центр философской проблематики человека, каким он себя находит в непосредственности своего бытия, подлинное своеобразие идей К. нередко игнорировалось. Пытаясь заново выделить это своеобразие, Хайдеггер призывал не смешивать свойственную К. психологическую и религ. интерпретацию экзистенции с фундаментально-онтологической, заявляя: «Киркегор не философ (Denker), а религиозный писатель, причем не один среди многих, а единственно сообразный судьбе своей эпохи» (*Heidegger M.* Nietzsches Wort «Gott ist tot» // *Idem.* Gesamtausgabe. Fr./M., 1977. Bd. 5. S. 249).

Противопоставление К. Гегелю имело важные последствия для изучения К. вплоть до кон. 60-х гг. XX в., задавая чрезвычайно широкое поле, где соседствовали друг с другом весьма разнообразные позиции, с к-рых оценивалось его творчество. В рецепции К. во Франции большую роль сыграла книга Льва *Шестова* (1866–1938) «Киргегард и экзистенциальная философия». Однозначная интерпретация К. была невозможна ввиду его положения на стыке лит-ры, философии и теологии. Во французской предвоенной и послевоенной философской лит-ре идеи К. интерпретировались с т. зр. неогегельянства, напр. у Ж. Валя (1888–1974) в соч. «Киркегорианские размышления» (Études kierkegaardiennes, 1938); религ. экзистенциализма, напр. в сочинениях Ж. *Маритена* (1882–1973) «Краткий трактат об экзистенции и экзистирующем» (Court traité de l'existence et de l'existent, 1947) и Г. *Марселя* (1889–1973) «Проблема человека» (L'Homme problématique», 1955); атеистического экзистенциализма, напр. в трактатах Сартра «Бытие и ничто» (L'Être et le Néant, 1943) и А. *Камю* (1913–1960) «Миф о Сизифе» (Le Mythe de Sisyphe, 1942). К сер. XX в. для большинства исследователей стало очевидно, что учение К. слишком многолико и неоднозначно, чтобы отнести его к определенной философской школе. Однако требование рассматривать его работы неотделимо от его личности и подходить к мировоззрению К. как к сложному «комплексу проблем» (см.: *Thulstrup.* 1962) обнаружило больше противоречий и лакун, чем ясности в понимании К.

В 20-х гг. XX в. религиозные идеи К. привлекли внимание молодых протестант. теологов — издателей ж. «Zwischen den Zeiten» (Между временами), отвергавших постулаты протестант. либеральной теологии и оспаривавших «естественность» человеческой религиозности. К. *Барт* (1886–1968), Р. *Бультман* (1884–1976), П. *Тиллих* (1886–1965) и др. сторонники диалектической

теологии находили в сочинениях К. призыв утвердить права и масштаб отдельной личности, какими она никогда прежде не обладала, и построить богословие на коммуникации, т. е. в расчете на то, что религ. истина обращена к публичному человеку, потерявшему Бога, и призывает его вернуться к Богу через осознание собственной единичности. В признании разнесенности Бога и мира для христ. модернистов коренилась «теология надежды»: киркегоровская идея о «бесконечном качественном различии» между «Богом на небесах» и «человеком на земле» была понята как отрезвляющее осознание невозможности приобрести себе Бога своими силами и как указание на необходимость вернуться к чистоте первоначального «кериг матичного» христианства (ср. ст. *Керигма*).

Изучение философского наследия К. продолжилось в кон. XX—XXI в. Новый этап был связан с реорганизацией Датского киркегоровского общества (Søren Kierkegaard Selskabet; основано в 1948) и выделением из него в 1994 г. Центра киркегоровских исследований при Копенгагенском ун-те (Søren Kierkegaard Forskningscenteret), первоначально сосредоточившего деятельность на издании полного собрания сочинений К., к-рое успешно завершилось в 2013 г. (SKS. 1997–2013). Редакторы собрания разработали принципиально новый подход к изучению наследия К. в сравнении с принципами, реализованными в предыдущих изданиях сочинений, записок и писем К. Их целью было воссоздание целостного образа К. в качестве писателя, проповедника и полемиста; представление его как фигуры, стоявшей в центре философских, теологических и социально-политических дискуссий по проблемам, занимавшим дат. общество в сер. XIX в. Собрание включает в себя все сохранившиеся материалы, вышедшие из-под пера К., и знакомит читателей не только с сочинениями, изданными им при жизни, в т. ч. с газетными и журнальными статьями и рецензиями, но и со всеми посмертно опубликованными произведениями. Значительное место в SKS занимает рукописное наследие К.: фрагменты незаконченных сочинений, дневники, записные книжки, черновики, письма, посвящения книг, документы биографического характера, маргиналии на полях прочитанных книг и заметки повседневного характера. SKS состоит из 28 томов, каждый из к-рых разделен на 2 полутома: в 1-м содержатся тексты К., а во 2-м — текстологические, исторические и философские комментарии издателей. Основу комментаторской работы составляет кропотливый анализ черновиков К., а ее главной целью является демонстрация процесса работы К. над текстами. При этом комментарий помещает тексты К. как в исторический, так и в идейный контекст, выявляя источники, стимулировавшие мышление К., а самого К. представляет не только как выдающегося и самобытного писателя, но и как «гениального читателя», ориентируясь в этом на его самовосприятие (ср.: SKS. Bd. 13. S. 19).

Во 2-й пол. XX в. обобщенное представление о К. как о предтече экзистенциализма и религ. модернизма постепенно сменялось и дополнялось специализированным научным интересом к нему как к самобытному писателю и мыслителю, стремлением учесть все стороны его творчества, в т. ч. и такие, к-рые оставались малоизученными в рамках господствовавшей ранее интерпретации К. через призму «истории идей». Такой подход во многом характерен для ведущих научных изданий этого периода, в т. ч. для офиц. органа Датского киркегоровского общества сб. «Киркегардиана» (Kierkegaardiana. København, 1955–2007. 24 Bde), а также для авторитетной датско-амер. серии «Международный киркегоровский комментарий» (International Kierkegaard Commentary. Macon (Georgia), 1984–2010. 25 vol.). В кон. XX — нач. XXI в. реализация этого подхода продолжилась в ряде новых издательских проектов; исследователи, работающие над этими проектами, видят свою задачу в том, чтобы дать слово всем возможным интерпретациям творчества К. Наиболее масштабным из этих проектов является выпускаемая под эгидой Центра киркегоровских исследований при Копенгагенском ун-те серия «Киркегоровские исследования: Источники, Рецепция, Вспомогательные материалы» (Kierkegaard Research. 2007–[2013]), 1-й раздел к-рой посвящен тематике философских, теологических и историко-культурных истоков мысли К. (Vol. 1–7); 2-й — рецепции его идей в Дании и за рубежом, а также влиянию К. на последующее развитие философии (Vol. 8–14); 3-й — анализу основных понятий киркегоровской философии, исследованию всех случаев использования в его сочинениях образов различных исторических лиц и мифических персонажей, библиографической систематизации и классификации всех посвященных К. исследований и т. п. (Vol. 15–21; готовятся к изданию). Рассмотрение лит. и философской деятельности К. в различных аспектах представлено в специализированных сериях изданий и сборниках научных статей, ведущее место среди к-рых в настоящее время занимают нем. ежегодник и серия монографий под общим названием «Киркегоровские исследования» (Kierkegaard Studies: Yearbook. B.; N. Y., 1996–[2014]. 17 Bde; Kierkegaard Studies: Monograph Series. B.; N. Y., 1997–[2013]. 30 Bde); амер. «Киркегоровский информационный бюллетень» (Søren Kierkegaard Newsletter: A Publication of the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College. Northfield (Minnesota), 1974–[2013]. 61 vol.), выходящий 1 или 2 раза в год; серия сборников статей «Киркегоровские акты» (Acta Kierkegaardiana. Nitra; Toronto et al., 2007–[2013]. 6 vol.), отражающая научную активность Центрально-европейского ин-та киркегоровских исследований.

К. в русской философской традиции. Знакомство рус. читателей с К. состоялось в 1885 г. благодаря публицисту и переводчику датчанину Петеру (П. Г.) Ганзену (1846–1930), который почти полвека прожил в России. Свою главную задачу он видел в общественно-просветительской деятельности, в т. ч. в создании культурных связей между Россией и Скандинавией. Впервые Ганзен представил К. на рус. языке как автора 2-й части «Или — или» (*Киркегор С.* Эстетические и этические начала в развитии личности // Северный вестник. СПб., 1885. № 1. Отд. 2. С. 109–134; № 3. Отд. 2. С. 52–93; № 4. Отд. 2. С. 20–57). Хотя в предисловии он сообщал, что позиция героя этой части асессора Вильгельма не исчерпывает всего учения К. и эта т. зр., как и маска «эстета», является художественным и религ. приемом, к-рый призван подтолкнуть читателя к самостоятельному выбору жизненного пути, это предупреждение осталось неуслышанным

и породило недоразумения. Так, 1-й отклик на публикацию, принадлежавший харьковскому преподавателю правосл. богословия Т. И. *Буткевичу* (1854–1925), превозносил высокоморальный облик К., его счастливый многодетный брак, высокое социальное положение, обширный круг общественных обязанностей и тому подобные черты гармоничной благоустроенности (*Буткевич Т. И., свящ.* Датский философ Серен Киркегор как проповедник ифических начал в развитии личности // ВиР. 1886. № 16. Отд. 2. С. 182–225). В последующих откликах, несмотря на публикацию Ганзеном отрывков из «Диапсалмов» (*Киркегор С.* Афоризмы эстетика // ВЕ. 1886. Кн. 5. С. 104–127), а затем в составе отдельной книги — «Дневника обольстителя» (Наслаждение и долг. 1894), К. подвергался осуждению за морализм, далекий от актуальных общественных запросов (см.: Рецензия на «Наслаждение и долг» // Русское богатство. СПб., 1894. № 6. С. 80–81; *Э[фруси Б. О.].* Датский философ Серен Киркегаард // Мир Божий. СПб., 1894. № 7. С. 211–212). Сломить непонимание природы творчества К. как со стороны либеральной, так и со стороны консервативной критики не смогли и попытки Ганзена привлечь к популяризации К. в России Л. Н. *Толстого*. Ганзен отправлял ему кроме полного переложения «Или — или» также переводы 2 малых сочинений К., отрывки из дневника за 1847 г. и др. извлечения из сочинений К. Единственной известной письменной реакцией Толстого являются пометки-оценки на полях перевода отрывков из дневника, свидетельствующие о том, что мн. мысли К. оказались ему близки. Вместе с тем неполнота представленного Толстому образа К. сказалась на тех его мнениях о К., к-рые он высказывал в частных беседах: по мнению Толстого, К. не доносит свои великие, часто гениальные и прекрасные идеи до читателя, т. к. мало обрабатывает и неясно выражает их (*Чертков*. 1986. С. 29–33). Несмотря на попытки Ганзена сотрудничать с издательством «Посредник», др. его переводы сочинений К. оставались не изданными до кон. XX в.

В нач. XX в. рецепция К. в России происходила преимущественно в русле культурной парадигмы модернизма с присущим ей акцентированием индивидуальных переживаний. В историко-философских и публицистических работах К., с одной стороны, включался в мировой лит. и философский контекст (см.: *Тиандер К. Ф.* Отклики романтизма в Дании и Швеции // История западной литературы / Ред.: Ф. Д. Батюшков. СПб., 1914. Т. 3. С. 430–440), но, с др. стороны, не получал адекватной оценки, т. к. вольная психологизирующая интерпретация его идей предпочиталась философскому, теологическому и историческому анализу. М. М. Бахтин (1895–1975), позднее утверждавший, что он познакомился с К. «раньше кого бы то ни было в России» (*Бахтин М. М.* Беседы с В. Д. Дувакиным. М., 2002. С. 41–42), воспринимал К. сквозь призму своего видения Ф. М. *Достоевского*. 18 окт. 1912 г. на заседании С.-Петербургского *Религиозно-философского общества* П. Б. *Струве* (1870–1944) зачитал доклад М. В. Одинцова (1879–1965), в 1904 г. окончившего магистерский курс МДА и преподававшего богословие и философию в Иркутске (*Одинцов М. В.* Философия религиозного действия: Сёрен Кьеркегор // Русская мысль. СПб., 1912. Кн. 10. С. 1–30). В нем учение К. толковалось в сопоставлении с *прагматизмом* У. Джеймса как оригинальная попытка решения проблемы «синтеза философского созерцания и религиозного действия» (Там же. С. 2). В центре внимания Одинцова в докладе находится учение К. о личности как «субъективной индивидуальности», к-рая рассматривается как синтез временного и вечного, конечного и бесконечного, возможного и необходимого (Там же. С. 4–9). Разработанное К. в ряде сочинений учение об эстетической, этической и о религ. стадиях жизни трактуется Одинцовым как метафизическое учение о «формах личного существования индивидуума, сменяющихся на основании его свободных решений», т. е. посредством волевого «скачка» (Там же. С. 16). В духе своего времени Одинцов подчеркивал значение «воли», ставящей человека в то или иное отношение к миру и Абсолюту в своем чистом и свободном акте (Там же. С. 23). Одинцов обращал внимание на то, что религ. стадия у К. означает принятие человеком в качестве безусловной истины не исторического, а своеобразного идеализированного христианства, метафизическая значимость к-рого базируется на том, что оно «в совершенной мере осуществляет абсолютный идеал человека — устанавливает его синтез с абсолютным, при сохранении полной самостоятельности человеческой личности» (Там же. С. 26). Отмечая «теоретический ригоризм» К. как христ. мыслителя (Там же. С. 29), Одинцов вместе с тем приветствовал философию К. как попытку «перейти бездну, разделяющую созерцание от действия, и в частности от религиозного» (Там же. С. 1; ср.: *Чертков*. 1986. С. 36–38; *Loungina*. 2009. P. 255–257).

Попытка представительного и полного изложения взглядов К. и их оценки с правосл. т. зр. была предпринята в статье *Православной богословской энциклопедии*, написанной Н. А. Егоровым, к-рый исполнял обязанности псаломщика в правосл. ц. св. блгв. кн. Александра Невского в Копенгагене, владел дат. языком и имел доступ ко всем опубликованным сочинениям К. (*Егоров Н. [А.]* Киркегорд // ПБЭ. 1909. Т. 10. Стб. 440–453). В статье излагаются основные события жизни К. и достаточно корректно выделяются главные идеи его наиболее известных сочинений. Опираясь в своих оценках на дат. лит. и религ. критику, Егоров отмечал серьезное влияние, которое сочинения и деятельность К. оказали на интеллектуальную и церковную жизнь Дании. Оценивая творчество К., Егоров призывал правосл. читателей «отбросить» сочинения К. «периода борьбы с церковью», но вместе с тем заявлял, что в творчестве К. в целом можно увидеть «глубоко содержательную, оригинальную, страстную и назидательную проповедь христианского идеала и христианского аскетизма среди протестантизма» (Там же. Стб. 452; ср.: *Loungina*. 2009. P. 255).

Наиболее важную роль в русской послереволюционной рецепции К. сыграло обращение к его творчеству Шестова, который впервые узнал о К. как о важном религ. мыслителе и философе в 1928 г., уже находясь в эмиграции в Париже, из бесед с Бубером и Э. *Гуссерлем* (см.: *Шестов*. 1992. С. 239–241). Восприятие прочитанных в нем. переводе сочинений К., главным результатом к-рого стала завершенная в 1934 г. кн. «Киргегард и экзистенциальная философия» (*Chestov L.* Kierkegaard et la philosophie existentielle. P., 1936; 1-е изд. на рус. языке: *Шестов*. 1939),

было подготовлено у Шестова многолетним интересом к рус. лит-ре (ср. курс «Достоевский и Киркегард», к-рый Шестов читал в Сорбонне с дек. 1932), а также к идеям Б. *Паскаля* (1623–1662) и Ницше. Первоначальная полемика с Бубером, видевшим в К. продолжателя сократической традиции, переросла в замысел полемической статьи «Авраам и Сократ». В ней Шестов намеревался отразить возникшее у него после знакомства с работами К. ощущение, переданное им в одном из писем: «По Киркегарду, даже сам Бог, в последнем счете, бессилен против ужасов бытия и... ужас не может спорить с непосредственными данными сознания. И все-таки Киркегард (в этом его огромная заслуга) не переставал говорить об этих ужасах, которые не могут спорить с данными сознания» (*Шестов Л. И.* Письмо Б. Шлецеру // *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: По переписке и восп. современников. П., 1983. Т. 2. С. 104–105). Постепенно Шестов сформулировал ключевую для себя тему в философии К.: противопоставление «умозрения» — «откровению»; истин разума, принуждающих человека признать «железную необходимость» высшим мерилом происходящих с ним событий,— готовности принять свет свободы, приоткрываемый человеку Богом. Отождествление разума с библейским змеем-искусителем, а веры — с возможностью вырваться из оков необходимости, позволило Шестову выстроить схему, легшую в основу соч. «Киргегард и экзистенциальная философия».

Размышления Шестова в книге разворачиваются вокруг поиска ответа на вопрос, почему К. не удалось вернуть невесту путем обретения веры, повторить судьбу библейского Иова. Согласно Шестову, «неудача» К. обусловлена совмещением в его мировоззрении библейской веры и европ. философского рационализма. Рационализм представляется Шестову проклятием, тяготеющим над человеческой мыслью со времен Сократа. Как полагает Шестов, в рационализме извращены отношение человека к необходимости и понятие о возможной для человека свободе. «Свобода» рационалистов — это не устранение необходимости, не изгнание ее из бытия, не победа над ней, а только ее познание, пассивное постижение, признание ее державных, неотъемлемых и ненарушимых прав. К., напротив, предстает у Шестова как гениальный одиночка, вступивший в единоборство с роком и положивший жизнь на то, чтобы обрести веру в спасение, а для этого, как был убежден Шестов, требуется потерять разум. Однако выводы книги по сравнению с ранними размышлениями Шестова о К. более пессимистичны. По мнению Шестова, К. не просто проблематизировал жест Авраама, но прямо сопоставил себя с библейским праотцем, однако не нашел в себе сил Авраама. Шестов отмечал, что, верно отыскав решение противоречия в движении веры, К., по его собственному признанию, в отличие от Авраама оказался неспособен к движению веры, неспособен броситься в объятие абсурда. Этот пессимизм, по мысли Шестова, был не просто отличительной чертой личной философии К., но своего рода «отражением действительности», т. к. философия К. отвечает злу, заложенному в самой структуре человеческого бытия. «Умозрение» коренится в глубинах экзистенции, суть которой заключается в фундаментальном принятии мира таким, каков он есть. Экзистенция больше заинтересована в сущем, чем в чудесном и невозможном, поэтому сто́ит только К. отойти от своих героев, «отклонить свое внимание от чуда» (*Шестов.* 1992. С. 156), как он, сам того не замечая, соприкасается с обыденностью — с силой намного более мощной, чем его личное усилие веры. По утверждению Шестова, он покоряется обыденности, чувствуя, что ему «не дано сделать последнее движение веры» (Там же. С. 84, 106, 157), потому что познание увлекает его на свою сторону, соблазняет его подобно тому «ничто», к-рое К. рассматривал в трактате «Понятие страха». В этом случае философия утрачивает всякий доступ к постижению творческой свободы и даже Самого Бога подчиняет необходимости, т. е. непреложности нравственного и природного закона. Согласно Шестову, даже в христ. богословии при всех попытках дать ответ на вопрос: «Почему Бог вочеловечился?»,— человек неизбежно наталкивается «на момент необходимости, свидетельствующий о существовании каких-то предвечных начал бытия, над которыми даже Бог не властен: чтобы спасти человека, Бог принужден был Сам стать человеком, пострадать, принять смерть... принять тяжкие условия, поставленные ему Необходимостью. Совсем так, как и в делах человеческих: разум выявляет Богу пределы возможности, этика приносит Богу свои похвалы за то, что Он добросовестно выполнил все обусловленные невозможностями «ты должен». Тут и скрывается величайший и последний соблазн, который Киргегард чувствовал всегда и с которым он всегда отчаянно боролся, но который преодолеть до конца ему никогда не удавалось» (Там же. С. 111–112). Т. о., Шестов на материале творчества К. приходит к собственному, известному из др. его работ основному заключению: истинная свобода была утрачена, когда человек вкусил от плодов дерева познания, и вернется она тогда, когда познание потеряет свою власть над человеком, когда человек в «жадном стремлении разума ко всеобщим и необходимым истинам» разглядит «непобедимое вожделение», через к-рое пришел в мир грех (Там же. С. 198). Положительное значение философии К. у Шестова целиком сводится к ее иррационалистическим и антирационалистическим элементам; в своих лучших моментах, согласно Шестову, мышление К. есть «безумная борьба за возможность... безумный порыв от бога философов к Богу Авраама, Богу Исаака, Богу Иакова» (Там же. С. 233; ср.: *Чертков.* 1986. С. 41–46; *Loungina.* 2009. P. 257–263).

В 1-й пол. XX в. идеи К. обсуждались и мн. др. представителями рус. эмиграции, при этом они часто связывались с той их интерпретацией, к-рую предложил Шестов. Так, отстаиваемую Шестовым трактовку философии К. оспаривал Н. А. *Бердяев* (1874–1948), отмечавший, что «по книге Шестова нельзя узнать самого Киркегаарда» (*Бердяев Н. А.* Лев Шестов и Киркегаард // Совр. записки. П., 1936. № 62. С. 376). У К., к-рого он называл «пламенным и значительным мыслителем», Бердяев, несмотря на это, находил «элемент нехристианского максимализма, максимализма безблагодатного, противоположного любви» (*Он же.* О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. П., 1931. С. 120; ср.: *Чертков.* 1986. С. 44–45). Патролог и богослов прот. Г. В. *Флоровский* (1893–1979) в опубликованной с посвящением Шестову ст. «Спор о не-

мецком идеализме» противопоставлял К. Шеллингу и отмечал, что в ориентированном на индивидуальность мышлении К. предлагается созвучная православному христианству трактовка истории: «Нужно прочесть Киркегара... чтобы сразу понять, чего не чувствовал Шеллинг. Бог выходит в мир, рассказывает Киркегар о пришествии Христа. Нечто новое случается. И это новое есть начало вечности!.. Мгновение открывает вечность... В этом парадокс веры: историческое становится вечным, и вечное историческим» (*Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. № 25. С. 75). Значительный интерес к идеям К. проявлял философ С. А. *Левицкий* (1908–1983), ученик Н. О. *Лосского* (1870–1965), соглашавшийся с мнением Лосского, что борьба К. с «гегельянским панрационализмом» может быть понята как «объявление войны самому разуму», но вместе с тем отмечавший, что «киркегоровские анализы сущности страха, отчаяния и других определяющих эмоций настолько глубоко проникают в сущность человеческой природы, находя на дне ее страх Божий и трепетание перед тайной бытия, и настолько мастерски проведены, что за это можно простить этому философу его крайности» (*Левицкий С. А.* Воспоминания о Лосском // Новый журнал. Н.-Й., 1977. № 126. С. 181; ср.: *Чертков*. 1986. С. 46–47).

В СССР имя К. долгое время встречалось лишь в специальных контекстах, посвященных скандинавской лит-ре, в примечаниях к философским изданиям, в справочниках и энциклопедиях (*Чертков*. 1986. С. 47). В офиц. марксистской философской лит-ре К. стал часто упоминаться с 50-х гг. XX в., преимущественно в связи с критикой экзистенциализма как «буржуазной» и «субъективистской» философии; он подвергался осуждению как носитель «враждебного отношения к жизни и к человеку», «юродивый буржуазной философии» (Там же. С. 48). Более серьезное рассмотрение идей К. стало возможным лишь в 60–70-х гг. XX в., после «хрущёвской оттепели». В 1964 г. в Философской энциклопедии была опубликована содержательная статья С. С. Аверинцева и Ю. Н. Давыдова (Кьеркегор // Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 128–130); статьи о К. стали появляться в центральной философской периодике (см., напр.: *Бородай Ю. М., Гайденко П. П.* Кьеркегор и критика Гегеля с позиций экзистенциализма // Вестн. МГУ. Сер.: Экономика и философия. 1961. № 2. С. 45–54; *Гайдукова Т. Т.* Принцип иронии в философии Кьеркегора // ВФ. 1970. № 9. С. 109–120; *Асмус В. Ф.* Лев Шестов и Кьеркегор // ФН. 1972. № 4. С. 71–88; ср.: *Чертков*. 1986. С. 48–49). Значимым этапом в освоении философского наследия К. в советский период стала работа П. П. Гайденко «Трагедия эстетизма: Опыт характеристики миросозерцания Сёрена Киркегора» (*Гайденко*. 1970), в которой творчество К. рассматривалось как «экзистенциальная драма», связывалось в своих истоках с нем. романтизмом и интерпретировалось в связи с важной для раннего К. темой иронии (ср.: *Loungina*. 2009. P. 267–269). Показательным примером господствовавшего в советской науке марксистского подхода к наследию К. является монография Б. Э. Быховского «Кьеркегор» (*Быховский*. 1972), где акцент сделан на борьбе К. с немецким идеализмом, в которой автор видит лишь «консервативную» борьбу религ. иррационализма с рационализмом, а также на полемике К. с протестант. церковью Дании в последние годы жизни. С т. зр. марксистской философии учение К. и его последователей в европ. философии характеризуется Быховским как «наиболее яркая, типическая форма пандемии иррационализма» (Там же. С. 223) и объявляется «эффективным духовным наркотиком» (Там же. С. 31; ср.: *Чертков*. 1986. С. 52–54; *Loungina*. 2009. P. 265–266).

Свободное от идеологических штампов и оценок исследование философии К. стало возможным лишь с началом перестройки, в 80-х гг. XX в. Значительное влияние на формирование в России устойчивого интереса к идеям К. в кон. XX — нач. XXI в. оказала исследовательская и переводческая деятельность С. А. Исаева (1951–2000), подготовившего совместно с супругой Н. В. Исаевой перевод на рус. язык 5 основных философских работ К. В посвященном К. разделе монографии Исаева «Теология смерти» впервые в отечественной лит-ре мировоззрение К. было рассмотрено в связи с его теологическими основаниями и следствиями; как подчеркивал Исаев, интерпретировав христианство в свете «трагизма» индивидуальной экзистенции, противостоящей всеобщему, К. «возрождал в протестантизме трагический пафос первоначального христианства» (*Исаев*. 1991. С. 116–117; ср.: *Loungina*. 2009. P. 270–271). К наст. времени на рус. язык переведена бóльшая часть крупных сочинений К., а также ряд его бесед, статей и дневниковых записей; регулярно издаются посвященные анализу его творчества научные и публицистические работы (см., напр.: *Подорога*. 1995; *Доброхотов*. 1997; *Чичнева*. 2000; *Уминский*. 2011; *Лунгина*. 2013).

Соч.: ***полное собрание:*** *Søren Kierkegaards* Skrifter / Udg. N. J. Cappelørn e. a. København, 1997–2013. Bd. 1–28 [= SKS]; Idem // http://www.sks.dk [Электр. ресурс]; ***прочие собрания:*** Samlede Værker / Ugd. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange. København, 1901–1906. Bd. 1–14; 1920–1936[2]. Bd. 1–15; Papirer / Udg. P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting. København, 1909–1948. Bd. 1–11 [= SKPap]; Breve og Aktstykker vedrørende *Søren Kierkegaard* / Udg. N. Thulstrup. København, 1953–1954. Bd. 1–2; Samlede Værker / Ugd. P. P. Rohde. København, 1962–1964. Bd. 1–20; Papirer / Udg. N. Thulstrup. København, 1968–1978. Bd. 1–16; ***собрания переводов:*** Gesammelte Werke / Übers. W. Pfleiderer, Chr. Schrempf. Jena, 1909–1922. 12 Bde; Idem / Übers. E. Hirsch e. a. Düsseldorf; Köln, 1952–1969. Abt. 1–36; Kierkegaard's Writings / Ed. and transl. H. V. Hong e. a. Princeton, 1978–2000. 26 vol.; Gesammelte Werke und Tagebücher. Simmerath, 2004. Bd. 1–32; Deutsche Søren Kierkegaard Edition / Hrsg. H. Anz e. a. B.; N. Y., 2008–[2013]. Bd. 1–[4]. [Bd. 1: Journale AA, BB, CC, DD; Bd. 2: Journale EE, FF, GG, HH, JJ, KK; Bd. 3: Notizbücher 1–15; Bd. 4: Journale NB, NB2, NB3, NB4, NB5]; ***переводы на рус. язык:*** *Киркегор С.* Наслаждение и долг / Пер.: П. Г. Ганзен. СПб., 1894. К., 1994[n]; *он же.* Несчастнейший / Пер.: Ю. Балтрушайтис // Северные сборники изд-ва «Шиповник». СПб., 1908. Кн. 4. С. 25–45; То же // *Он же (Керкегор С.).* Несчастнейший: [Сб. работ]. М., 2011. С. 17–28; *он же.* Из записок еще живущего: [Отр.] / Пер.: А. Сергеев, А. Чеканский // Писатели Скандинавии о литературе. М., 1982. С. 14–17; *он же.* Отрывки из Дневника 1847 г.: (В пер. П. Ганзена, с «оценками» Л. Толстого) // Вестн. РХД. 1986. № 148. С. 55–81; *он же (Кьеркегор С.).* Мгновение: [Отрывки] / Пер.: А. Фришман // Независимая газ. М., 1993. № 60(484). 1 апр. С. 5; *он же (Кьеркегор С.).* О понятии иронии: [Отр.] / Пер.: А. Коськова, С. Коськов // Логос. М., 1993. № 4. С. 176–198; *он же.* Отрывки из дневников 1834–42 и 1849 гг. / Пер.: В. Мазепа // Новая юность. 1993. № 2. С. 132–145; *он же (Кьеркегор С.).* Страх и трепет / Пер.: Н. В. Исаева, С. А. Исаев. М., 1993. 1998[2]. 2010[3]. 2011[4] [содержит соч. «Страх и трепет», «Понятие страха», «Болезнь к смерти»]; *он же (Керкегор С.).* Повторение / Пер.: П. Г. Ганзен; ред.: Д. А. Лунгина. М., 1997. 2002[2]. 2008[3]; *он же.* Идеал женщины / Пер.: Н. Ф. Болдырев // *Роде.* 1998. С. 359–366; *он же.* Из дневников (1833–1855) / Пер.: Н. Ф. Болдырев // Там же. С. 350–358; *он же.* Христос есть путь / Пер.: Н. Ф. Болдырев // Там же. С. 367–378; *он же.* Заключительное

ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер.: Т. В. Щитцова. Минск, 2005; *он же (Кьеркегор С.)*. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер.: Н. В. Исаева, С. А. Исаев. СПб., 2005; *он же (Кьеркегор С.)*. Беседы / Пер.: А. В. Лызлов. М., 2009; *он же (Керкегор С.)*. Философские крохи, или Крупицы мудрости / Пер.: Д. А. Лунгина; ред.: В. Л. Махлин. М., 2009; *он же (Кьеркегор С.)*. Евангелие страданий: Христианские беседы / Пер.: А. В. Лызлов. М., 2011; *он же (Кьеркегор С.)*. Или – или: Фрагмент из жизни / Пер.: Н. В. Исаева, С. А. Исаев. СПб., 2011; *он же*. Критика и кризис в жизни актрисы // Вопросы психологии. 2011. № 4. С. 51–65.

Библиогр.: *Himmelstrup J.* Søren Kierkegaard: International bibliografi. København, 1962; *Jørgensen A.* Søren Kierkegaard Literature, 1956–2006: A Bibliography. København, 2009; *idem.* Søren Kierkegaard Literature 1956–2006: A Bibliography Supplement, Including Entries from 2007–2011 // Kierkegaard Studies: Yearbook. B.; N. Y., 2012. S. 389–508; *Loungina*. 2009. P. 276–283 [рус. переводы и лит-ра].

Лит.: *Brandes G.* Søren Kierkegaard: En kritisk Fremstilling i Grundrids. København, 1877; *Thust M.* Das Marionettentheater Sören Kierkegaards // Zeitwende. Stuttg. etc., 1925. Bd. 1. S. 18–38; *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия: Глас вопиющего в пустыне. П., 1939. М., 1992[2]; *Adorno T. W.* On Kierkegaard's Doctrine of Love // Studies in Philosophy and Social Science. N. Y. etc., 1939. Vol. 8. P. 413–429; *idem.* Kierkegaard: Construction of the Aesthetic. Minneapolis; L., 1989; *Lowrie W.* A Short Life of Kierkegaard. Princeton, 1942; *idem.* Kierkegaard. N. Y., 1962. 2 vol.; *Billeskov Jansen F. J.* Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst. København, 1951; *Henriksen A.* Kierkegaards Romaner. København, 1954; *Holm S.* Grundtvig und Kierkegaard: Parallelen und Kontraste. København, 1956; *Thulstrup N.* The Complex of Problems Called «Kierkegaard» // A Kierkegaard Critique / Ed. H. A. Johnson, N. Thulstrup. N. Y., 1962. P. 286–296; *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма: Опыт характеристики миросозерцания Сёрена Киркегора. М., 1970; То же // *Она же*. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX в. М., 1997. С. 11–207; *Бредсдорф Э. Л.* «Корсар» в издании М. А. Гольдшмидта (1840–46) / Пер.: В. В. Похлебкин // *Он же*. Литература и общество в Скандинавии. М., 1971. С. 23–150; *Mackey L.* Kierkegaard: A Kind of Poet. Phil., 1971; *Быховский Б. Э.* Кьеркегор. М., 1972. (Мыслители прошлого); *Malantschuk G.* Frihed og Eksistens: Studier i Søren Kierkegaards tænkning. København, 1980; *Slok J.* Da Kierkegaard tav: Fra forfatterskab til kirkestorm. København, 1980; *Taylor M. C.* Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard. Berkeley; Los Angeles; L., 1980; *Hannay A.* Kierkegaard. L., 1982; *idem.* Kierkegaard: A Biography. Camb.; N. Y., 2001; *Чертков Л. Н.* Серен Киркегор в русской литературе // Вестн. РХД. 1986. № 148. С. 27–55; *Bertelsen O.* Dialogen mellem Grundtvig og Kierkegaard. København, 1990; *Kirmmse B. H.* Kierkegaard in Golden Age Denmark. Bloomington, 1990; *Исаев С. А.* Теология страха и трепета Сёрена Кьеркегора // *Он же*. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М., 1991. С. 75–118; *Ferreira M. J.* Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith. Oxf., 1991; *Pattison G.* Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious. L., 1992; *Hall R. L.* Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of the Modern Age. Bloomington, 1993; *Rudd A.* Kierkegaard and the Limits of the Ethical. Oxf.; N. Y., 1993; *Theunissen M.* Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard. Fr./M., 1993; Мир Кьеркегора: Рус. и дат. интерпретации творчества Кьеркегора: [Сб. ст.] / Ред.: А. Фришман. М., 1994; *Walsh S.* Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics. Univ. Park, 1994; *idem.* Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence. Univ. Park, 2005; *Подорога В. А.* Авраам в земле Мориа: Сёрен Киркегор // *Он же*. Выражение и смысл. М., 1995. С. 39–140; *Ferguson H.* Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology. L.; N. Y., 1995; *Scopetea S.* Kierkegaard og græciteten: en kamp med ironi. København, 1995; Кьеркегор и современность: Мат-лы науч. конференции. Минск, 1996; *Лунгина Д. А.* Узнавание Керкегора в России // Логос. 1996. № 7. С. 168–183; *она же (Loungina D.)*. Kierkegaard's Reception through Tsarism, Communism, and Liberation // Kierkegaard's International Reception. Aldershot, 2009. T. 2. P. 247–284. (Kierkegaard Research; 8); *она же*. Идея спасения в псевдонимных произведениях С. Керкегора: Очерк первый: Лестница Йоханнеса Климакуса // ВФ. 2013. № 5. С. 141–148; Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries / Ed. B. H. Kirmmse. Princeton, 1996; *Бубер М.* Вопрос к «Единичному» / Пер. с нем.: Т. П. Лифинцева // Историко-философский ежегодник '96. М., 1997. С. 321–359; *Доброхотов А. Л.* Апология Когито или проклятие Валаама: Критика Декарта в «Ненаучном послесловии» Керкегора // Логос. 1997. № 10. С. 129–138; *Роде П. П.* Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни: С прил. фотодокументов и др. иллюстраций / Пер. с нем.: Н. Ф. Болдырев. Челябинск, 1998; *Diderichsen A.* Den Sårede Odysseus: Kierkegaard og subjektivitetens genese. København, 1998; Kierkegaard: A Critical Reader / Ed. J. Rée, J. Chamberlain. Oxf., 1998; Kierkegaard: The Self in Society / Ed. G. Pattison, S. Shakespeare. N. Y., 1998; *Чичнева Е. А.* Философия как проповедь: С. Кьеркегор // ВМУ: Филос. 2000. № 5. С. 62–73; Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard / Ed. P. Houe e. a. Amst.; Atlanta, 2000; *Dooley M.* The Politics of Exodus: Kierkegaard's Ethics of Responsibility. N. Y., 2001; *Watkin J.* Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy. Lanham, 2001; *Jegstrup E., ed.* The New Kierkegaard. Bloomington, 2004; Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources / Ed. J. Stewart e. a. Aldershot, 2007–[2013]. Vol. 1–[14]; *Уминский А. А., прот.* Предисловие // *Кьеркегор*. Евангелие страданий. 2011. С. 7–26.

Д. А. Лунгина

КИРМИДО́Л, нмч. Египетский (пам. греч. 18 окт.) – см. в ст. *Гавриил и Кирмидол*, новомученики Египетские.

КИРОВОГРА́ДСКАЯ И НОВОМИРГОРО́ДСКАЯ ЕПА́РХИЯ УПЦ основана 26 дек. 1946 г. как Кировоградская и Чигиринская, 12 мая 1947 г. преобразована в *Кировоградское викариатство*, с дек. 1947 по окт. 1949 г.– Кировоградская и Николаевская епархия, в 1949–1950 гг. кафедра снова была викарной в составе Херсонской и Одесской епархии, с 17 марта 1950 по 20 июня 1992 г.– Кировоградская и Николаевская епархия, в 1992–1994 гг.– Кировоградская и Новомиргородская, в 1994–2007 гг.– Кировоградская и Александрийская, с 27 июля по 14 нояб. 2007 г.– Кировоградская и Новоархангельская, с 14 нояб. 2007 г.– Кировоградская и Новомиргородская. Территория епархии включает зап. районы Кировоградской обл.: Гайворонский, Голованевский, Добровеличковский, Маловисковский, Новоархангельский, Новомиргородский, Новоукраинский, Ольшанский, Ульяновский и расположенный в центре области Кировоградский р-н. Кафедральный город – Кировоград (Украина) (в 1754–1775 крепость Св. Елисаветы, в 1775–1924 Елисаветград, в 1924–1934 Зиновьевск, в 1934–1939 Кирово). Кафедральные соборы (в Кировограде): в честь Рождества Пресв. Богородицы (деревянный храм построен в 1766, освящен во имя равноап. царя Константина, вскоре переосвящен в честь Владимирской иконы Божией Матери, каменный собор воздвигнут в 1812, в 1937–1942 богослужения в храме не совершались, в 1944 главный престол переосвящен в честь Рождества Пресв. Богородицы), в честь Преображения Господня (деревянный храм построен в 1788, каменное здание в 1813, собор не действовал в 30-х гг. XX в. и в 1961–1991, статус кафедрального получил в 2013). Правящий архиерей – еп. *Иоасаф* (*Губень;* с 10 февр.



Кафедральный собор в честь Рождества Пресв. Богородицы в Кировограде. 1812 г. Фотография. 2010 г.



2011, с 9 июля 2012 в сане архиепископа). Епархия разделена на 11 благочинных округов: Кировоградские городской и районный, Гайворонский, Голованевский, Добровеличковский, Маловисковский, Новоархангельский, Новомиргородский, Новоукраинский, Ольшанский, Ульяновский. В 2014 г. в епархии насчитывалось 125 приходов, мужской мон-рь, в клире епархии состояли 108 священников и 5 диаконов.

При епархиальном управлении действуют отделы: религ. образования и катехизации, миссионерский, по делам молодежи, по делам семьи, по взаимодействию с Вооруженными Силами и др. воинскими формированиями Украины, по работе в пенитенциарных заведениях, паломнический.

1946–1988 гг. Причина образования в дек. 1946 г. самостоятельной Кировоградской епархии, объединившей приходы 2 областей Украины — Кировоградской и Николаевской, заключается в том, что на территории этих областей в 1942–1944 гг., во время нем. оккупации, действовала автокефалистская Кировоградско-Николаевская епархия (см. *Украинская автокефальная православная церковь*), благодаря чему в регионе возродилась церковная жизнь. К 1946 г. среди духовенства Кировоградской и Николаевской областей был высок процент «упорствующих автокефалистов», не желавших присоединяться к РПЦ, были также и «упорствующие обновленцы» (преимущественно в Николаевской обл.). К 1 окт. 1944 г. в Кировоградской обл. были учтены 63 общины РПЦ и 8 общин «автокефалистской ориентации», зарегистрированы 20 священников-автокефалистов (в действительности автокефалистских приходов в Кировоградской обл. насчитывалось 16, половина общин уклонялась от регистрации). Эти данные ставили Кировоградскую обл. на 3-е место по Украине по числу «упорствующего» автокефалистского духовенства после Киевской и Винницкой областей. К 1 янв. 1945 г. в Кировоградской обл. было 130 общин РПЦ и 7 общин автокефалистов, в Николаевской обл.— 58 общин РПЦ, 1 обновленческий приход и 9 автокефалистских общин. Эти данные в отношении раскольнических общин также следует считать неполными. В 1945–1946 гг. общины автокефалистов снимались властями с регистрации и либо были закрыты, либо перерегистрированы в юрисдикции РПЦ. Однако среди клириков и позднее имели место случаи непоминания патриарха Московского и всея Руси, что и заставило, очевидно, священноначалие РПЦ в кон. 1946 г. объединить приходы Кировоградской и Николаевской областей в одну епархию. К 1947 г. в Кировоградской обл. действовало 166 храмов, в т. ч. 98 церквей и 68 молитвенных домов. В Николаевской обл. имелось 77 храмов, в т. ч. 37 церквей и 49 молитвенных домов, из них 19 храмов были недействующими. По решению Совета по делам РПЦ, в 1946 г. был произведен слом бывш. Успенского кафедрального собора Кировограда, пострадавшего во время боев в 1944 г. (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 25. Л. 111), собор был окончательно снесен в нач. 50-х гг. XX в. После разбора Успенского храма кафедральным стал Рождество-Богородичный собор Кировограда. При этом власти разрешили верующим восстановить в Николаеве поврежденный в 1944 г. Свято-Духовский храм на окраине города.

С 26 дек. 1946 до весны 1947 г. епископом Кировоградским и Чигиринским был Михаил (Рубинский), в 1945–1946 гг. возглавлявший Херсонско-Николаевскую епархию, до этого он служил обновленческим протоиереем в Харькове. Еп. Михаил жил в Николаеве, в Кировограде почти не бывал. Он был удален с кафедры из-за того, что состоял в браке, о чем он умолчал при монашеском постриге и епископской хиротонии. Расследование обстоятельств его дела проводил Херсонско-Одесский еп. *Сергий (Ларин)*, ранее возглавлявший Кировоградское вик-ство и 25 марта 1947 г. принявший на себя управление приходами Кировоградской и Николаевской областей. В ходе следствия также выяснилось, что еп. Михаил взимал деньги за посвящение в диаконы и священники, обнаружилось нецелевое использование пожертвований верующих в Кировоградской обл. Еп. Сергий отмечал «разложение дисциплины и порядка в Кировоградской и Николаевской областях среди духовенства». 7 мая 1947 г. патриарху *Алексию I* был представлен доклад Киевского и Галицкого митр. *Иоанна (Соколова)* и еп. Сергия (Ларина) о результатах расследования по делу еп. Михаила (Рубинского). 12 мая 1947 г. постановлением Свящ. Синода и патриарха еп. Михаил был снят с кафедры, к-рая стала викарной (ГАРФ. Ф. Р-699. Оп. 7. Д. 80. Л. 5–22).

Временно управляя Кировоградской епархией, еп. Сергий (Ларин) ввел должности «областных секретарей епархии», при которых были сформированы «областные духовные конторы». Секретарем по Кировоградской обл. стал архим. Назарий (Осипов), вскоре его сменил свящ. Сергий Подольский (буд. еп. Евстратий), секретарем по Николаевской обл. был назначен свящ. Павел Рачинский. Еп. Сергий принял меры по искоренению в епархии расколов. В 1947 г. он запретил в служении священника-иосифлянина Платонова из с. Покровка Веселиновского р-на Николаевской обл., самосвятского свящ.-автокефалиста Дроненко из с. Явкина Баштанского р-на, свящ. Иванков из Нов. Одессы был лишен сана как упорствующий обновленец. Еп. Сергий уволил настоятеля кафедрального собора в честь Касперовской иконы Божией Матери в Николаеве и благочинного Николаевского округа прот. Константина Наталевича.

В первые годы существования епархии проходило закрытие церквей. В Николаевской обл. в 1946 г. закрылся храм в с. Еланец, в Кировоградской обл. в 1947 г. упразднен Чигиринский жен. мон-рь, где проживали 52 монахини во главе с игум. Елеазарой (Белоусовой). Во время голода в кон. 1946 — нач. 1947 г. погибло много жителей Николаевской обл., в т. ч. клириков. Весной 1947 г. умерли от голода свящ. Хрусталёв и его супруга из с. Ст. Богдановка Варваровского р-на. Уполномоченный по делам РПЦ по Николаевской обл. Н. И. Жванко объяснял эту смерть «падением доходности церквей» (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 40. Л. 66–74).

С 12 дек. 1947 по апр. 1949 г. Кировоградской епархией управлял еп. Феодосий (Ковернинский), бывш. обновленец. При нем епархиальная жизнь оживилась. В 1948 г. по инициативе еп. Феодосия начали работу кратковременные пастырско-богословские курсы в Кировограде. На курсы приехали 26 священников, но из-за противодействия властей только 8 клириков были к ним допущены. В Николаеве в том же году действовали пастырско-богословские курсы для 27 клириков области. В обоих случаях курсы вел еп. Феодосий. В 1948 г. для епархии в Кировограде был приобретен частный дом. В связи с нехваткой священников еп. Феодосий обратился в Московскую Патриархию. На заседании Свящ. Синода от 1 июня 1948 г. было объявлено, что «в Кировоградской епархии имеется много вакантных священнических мест, куда могут быть направлены безместные священники из других епархий». Однако уполномоченный Совета по делам РПЦ П. Романов сообщил, что в Кировоградской обл. имелось только 3 вакантных прихода.

15 марта 1949 г. Свящ. Синод уволил еп. Феодосия (Ковернинского) на покой, в апр. епископ уехал из Кировограда. По свидетельству архиерея, увольнение стало следствием его конфликта с уполномоченным Совета по делам РПЦ по Николаевской обл. Жванко, к-рый занимался вымогательством взяток у духовенства. Еп. Феодосий посылал письма с протестом против своего увольнения патриарху Алексию I, председателю Совета по делам РПЦ Г. Г. *Карпову.* Жалобы еп. Феодосия в отношении Жванко нашли подтверждение, к июлю 1949 г. Жванко был снят с должности уполномоченного, но еп. Феодосий на кафедру не вернулся. В 1949–1950 гг. Кировоградская кафедра не имела самостоятельного статуса, являлась вик-ством Херсонско-Одесской епархии. Возможно, это стало следствием обвинений против еп. Феодосия в финансовых злоупотреблениях. 21 окт. 1949 г. архим. Евстратий (Подольский) был назначен епископом Кировоградским, викарием Херсонско-Одесской епархии с поручением ему управления приходами Кировоградской и Николаевской областей. 17 марта 1950 г. Кировоградское вик-ство вновь было преобразовано в епархию, еп. Евстратий получил титул «Кировоградский и Николаевский».

Отсутствием в 1949 г. в епархии архиерея воспользовались местные власти, для того чтобы реализовать разработанный в 1948 г. уполномоченным Жванко план по закрытию собора в честь Касперовской иконы Божией Матери в Николаеве. Формально собор собирались закрыть по требованию завода «Коммунар», которому здание храма принадлежало до 1941 г. В нач. сент. 1949 г. община Касперовского собора была снята с регистрации как «распавшаяся» (Там же. Д. 70. Л. 204). 15 сент. с собора были снесены кресты, на следующий день демонтирован иконостас. Во время проведения работ верующие выражали недовольство, была арестована прихожанка. В 1946–1953 гг. в епархии имели место единичные случаи упразднения храмов (чаще в Николаевской обл.). Закрывались сельские храмы, в основном те, к-рые до войны использовались в качестве «общественных зданий», отсутствие священников давало повод местным властям снимать общины с регистрации. В 1946 г. изъяли помещение у общины в с. Куйбышевка Еланецкого р-на, закрыли храм в райцентре Еланец Николаевской обл., в 1947 г.— храмы в селах Каменка (ранее Анчекрак) и Б. Бейкуш (ныне Черноморка) Очаковского р-на, в с. Б. Фёдоровка Казанковского района, в 1948 г.— в селах Парутино Очаковского р-на и Сергеевка Братского р-на. В 1949 г. прекратилось богослужение в храмах в селах Кашперо-Николаевка Баштанского р-на, Антоновка Новобугского р-на и Терновка Жовтневого (Октябрьского) р-на. В 1950 г. закрылись церкви в селах Анновка Новобугского р-на и Новопетровка Снигирёвского р-на. В 1952 г. в Николаевской обл. были закрыты 6 храмов: в селах Дмитровка, Новогригоровка, Таборовка Вознесенского р-на, в с. Пелагеевка Новобугского р-на. 14 мая 1951 г. передали под клуб церковь в с. Мазурово Кривоозерского р-на, в 1955 г. община обращалась с просьбой вернуть церковь, т. к. она никем не использовалась (ГА Николаевской обл. Ф. Р-4760. Оп. 1. Д. 61. Л. 29). Просьбы об открытии новых храмов не удовлетворялись. Последним в 1946 г. был открыт Свято-Духовский храм в пос. Жовтневое, под церковное помещение реконструировали жилой дом. В 1948 г. украинцы — переселенцы из Румынии ходатайствовали о передаче здания кирхи в с. Степном Широколановского р-на для переоборудования в правосл. храм. Власти им отказали. В 1954 г. был засыпан известью св. источник между селами Актово и Трикраты Вознесенского р-на Николаевской обл., паломничество к к-рому особенно активизировалось в 1953 г.

В 1949 г. возобновились аресты духовенства, в основном по обвинению в «контрреволюционной деятельности». В Николаевской обл. в 1949 г. были арестованы священники Константин Абрамов из с. Воссиятского Еланецкого р-на и Сергий Соловьёв из с. Снигирёвка. В Кировоградской обл. арестованы священники Павел Либов из г. Златополя и Залевский из с. Тишковка. В 1952 г. был репрессирован диак. Стукало из с. Благодатного Лысогорского р-на Николаевской обл. по обвинению в связях с «истинно-православным подпольем» (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 114. Л. 218). По требованию уполномоченного по делам РПЦ в 1949 г. был запрещен в священнослужении свящ. Кудин, бывш. клирик УАПЦ, из с. Тиньки Чигиринского р-на, вскоре подвергшийся репрессиям. Опасаясь гонений, ряд клириков епархии оставили церковное служение. В 1949 г. заявили о «выходе из рядов духовенства» священники Сергий Цапля из г. Новогеоргиевска Кировоградской обл. и Вадим Сагайдаковский из с. Баштанка Николаевской обл.

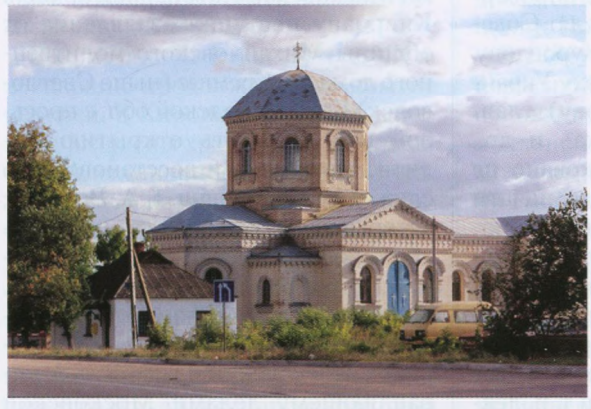
На территории епархии в послевоенные годы существовали нелегальные монашеские общины. В отчетах уполномоченного за 1948 г. упоминается «нелегальное молитвенное помещение» в частном доме в с. Вербо-

люжка Кировоградской обл., к-рое открыла бывш. монахиня Иванченко из упраздненного в 1947 г. Чигиринского мон-ря. Вместе с ней здесь совершали богослужение мирским чином бывшие послушницы. Нелегальное «поселение бывших монахинь под видом сестричества» существовало с 1954 г. между селами Лозоватка и Тарасовка Первомайского р-на Николаевской обл. (Там же. Д. 148. Л. 142). Власти усиливали борьбу против незарегистрированных общин, в первую очередь против групп «истинно православных христиан». В 1953–1954 гг. были выявлены 5 групп «истинно православных христиан» по 20 чел. в Голованевском, Ольшанском и Ульяновском р-нах Кировоградской обл., а также большая группа «прокопиевцев» (последователей Херсонского митр. сщмч. *Прокопия (Титова)*) в Жовтневом р-не Николаевской обл.

В первые годы после смерти И. В. Сталина (5 марта 1953) положение Церкви несколько улучшилось. В частности, стало возможным обжалование решений местных властей перед руководством Совета по делам РПЦ. В 1955 г. Карпов указал уполномоченному Совета по Кировоградской обл. П. Романову на нецелесообразность снятия с регистрации общин в с. Кошаро-Александровка и с. Луполово Ульяновского р-на, в селах Надеждовка и Наливайка Голованевского р-на (церкви использовались под склад зерна). Одновременно Карпов просил Романова представить сведения о невыполненном решении Кировоградского облисполкома от 6 окт. 1950 г. об изъятии зданий у общин в селах Нерубайка и Небелёвка Подвысоцкого р-на, к-рые должны были стать клубами.

В 1953–1954 гг. настоятель Рождество-Богородичного кафедрального собора Кировограда прот. Петр Тарановский провел реставрацию росписей в соборе. В 1953 г. еп. Иларион (Прохоров) сделал пристройку к зданию Кировоградского ЕУ при соборе, расширенную в 1958–1959 гг. С того времени при Рождество-Богородичном соборе находилась не только епархиальная канцелярия, но и резиденция правящего архиерея. В 1955–1956 гг. еп. Иннокентий (Леоферов) получил нарекания со стороны уполномоченных Совета по делам РПЦ по Кировоградской и Николаевской областям за то, что он зачислял в штат епархии десятки вернувшихся из мест заключения клириков; выговор также получил секретарь К. е. прот. Иоанн Крыжановский.

В 1950 г. насчитывалось 162 зарегистрированные общины в Кировоградской обл. и 69 общин в Николаевской обл. В 1954 г. к Николаевской обл. из соседней Одесской обл. были присоединены Доманевский, Врадиевский, Кривоозерский, Лысогорский, Мостовской и Первомайский районы. В связи с этим, несмотря на закрытие церквей, их количество в Николаевской обл. значительно увеличилось. К нач. 1956 г. в Кировоградской обл. действовали 155 храмов, в Николаевской обл.— 101 храм. Почти столько же церквей было в 1958 г.: в Кировоградской обл.— 155 храмов, в Николаевской обл.— 100 храмов (1 церковь была закрыта в 1956). В 1957 г. за «незаконное» возведение нового молитвенного помещения был снят с регистрации свящ. Мирослав Вдодович из с. Ровного Кировоградской обл., проводивший миссионерскую деятельность среди молодежи. В 1957 г. государство начало принимать меры по охране памятников культуры. В Николаевской обл. 6 храмов были признаны памятниками архитектуры (3 республиканского, 3 областного значения).



Церковь во имя Св. Троицы в пос. Кетрисановка (Громоклея). 1907 г. Фотография. 2010 г.

Антирелиг. кампания 1958–1964 гг. привела к массовому закрытию церквей. В 1958 г. в Кировоградской обл. было снято с регистрации 5 храмов, в 1959 г.— 7 храмов. В 1959 г. к Кировоградской епархии было присоединено 7 действующих храмов в Златопольском р-не (район вошел в Кировоградскую обл. в 1939), к нач. 1960 г. в области имелось 150 приходов. Назначенный в дек. 1958 г. на Кировоградскую кафедру митр. *Нестор (Анисимов)* противодействовал закрытию церквей. В беседе с уполномоченным он резко раскритиковал письмо управляющего делами Московской Патриархии прот. Николая *Колчицкого*, в котором содержалось требование присоединять «слабые» («угасающие») приходы к более крупным, запрещалось совершать службы «в местах общественного пользования» (на кладбищах) (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 224. Л. 197). Митр. Нестор расширил штат Кировоградского ЕУ, привлек к адм. работе клириков с высшим богословским образованием. Так, секретарями Кировоградской епархии стали выпускники богословского фак-та Варшавского ун-та прот. Евгений Барщевский (секретарь по Кировоградской обл.), прот. Александр Житинский (секретарь по Николаевской обл.). Епархиальное управление активизировало деятельность. Недовольство властей вызвал и тот факт, что митр. Нестор открыл при Кировоградском ЕУ домовую церковь, где, по мнению уполномоченного, занимался нелегальной подготовкой священнических кадров. Требования властей закрыть домовую церковь митр. Нестор игнорировал. Архиерей перемещал клириков епархии с одного прихода на другой, стремясь избежать снятия с регистрации «угасающих» приходов.

В 1960 г. на должность уполномоченного Совета по делам РПЦ по Кировоградской обл. был назначен Н. Р. Кравченко, с приходом к-рого антицерковная деятельность активизировалась. В 1960 и в 1-м квартале 1961 г. в епархии было закрыто 15 церквей. Несмотря на протесты верующих, Николаевский облисполком 3 сент. 1960 г. принял решение об «изъятии у общины и разборке» Симеоно-Агриппинской ц. В ночь на 18 сент. храм с церковным домом был взорван. 15 мая 1961 г. Кировоградский облисполком утвердил решение о ликвидации общины и закрытии Преображенской ц. в Кировограде. Несмотря на то что большие группы верующих ездили с петициями в Киев, решение осталось в силе.

В марте 1963 г. закрыли Покровский храм в предместье Ковалёвка Кировограда. 24–26 мая 1961 г. Кравченко подготовил и направил в Москву и Киев документы на закрытие еще 16 храмов. К 1961 г. насчитывалось 146 общин в Кировоградской обл. и 77 общин в Николаевской обл.

Власти усилили идеологическое наступление на Церковь. С кон. 1960 г. в прессе (наиболее активно в газ. «Кировоградская правда») шла травля духовенства Кировоградской и Николаевской областей, в первую очередь митр. Нестора. В № 22 ж. «Огонек» от 28 мая 1961 г. была опубликована статья «С крестом и автоматом», в к-рой архиерей обвинялся в сотрудничестве с фашистами. Митр. Нестор отправил письма с опровержением статьи председателю Совета по делам РПЦ В. А. Куроедову, патриарху Алексию I, экзарху Украины митр. Иоанну (Соколову), главному редактору «Огонька» и др., но опровержение опубликовано не было (подготовленный для печати материал «Владыка Нестор опровергает» был направлен редакцией «Огонька» в Совет по делам РПЦ, к-рый не разрешил публикацию). Пресса обвиняла ранее репрессированных клириков епархии в фашистской, антисоветской и т. п. деятельности.

4 нояб. 1962 г. митр. Нестор скончался, 16 нояб. на Кировоградскую и Николаевскую кафедру был перемещен бывш. Сумской еп. Игнатий (Демченко), при котором ситуация в епархии ухудшилась, т. к. новый владыка старательно исполнял все распоряжения властей. Одним из первых дел архиерея было упразднение домового храма при Кировоградском ЕУ, открытого митр. Нестором. В 1963–1964 гг. темпы закрытия церквей ускорились. Еп. Игнатий отказывался назначать клириков на ставшие вакантными приходы, облегчая процесс закрытия храмов. По рекомендации уполномоченного он отменил ежедневные службы в кировоградском соборе, сократил число соборных священников, отправил за штат ряд сельских клириков, упразднил епархиальный совет. Священники епархии массово покидали церковное служение и переходили на гражданскую работу. Об этом сообщалось в заявлениях в Патриархию в 1963 г. бывш. клириков кировоградского кафедрального собора протодиак. Сергия Могилевского и 2-го свящ. А. Мельника. В 1963 г. последовала жалоба прихожан кафедрального собора патриарху Алексию на действия еп. Игнатия.

В мае 1963 г. патриарх отправил в Кировоград для инспекции управляющего делами Московской Патриархии Дмитровского еп. *Киприана (Зёрнова)*, к-рый по итогам командировки указал на недостатки в работе еп. Игнатия. Кировоградский архиерей в телеграмме председателю Совета по делам РПЦ Куроедову просил пресечь «необоснованную травлю»; письмо в поддержку Игнатия отправил Куроедову уполномоченный Совета по делам РПЦ по Кировоградской обл. Кравченко (июнь 1963). В 1964 г. управляющему делами Московской Патриархии архиеп. Киприану поступило заявление от общины Михайловского молитвенного дома в г. Кремгэс (ныне Светловодск) Кировоградской обл. с просьбой содействовать открытию молитвенного дома и восстановлению служения в нем свящ. Г. А. Возняка; авторы письма обвиняли еп. Игнатия в пособничестве закрытию храма. Патриарху Алексию и архиеп. Таллинскому и Эстонскому Алексию (Ридигеру) (см. *Алексий II*, Патриарх Московский и всея Руси), управляющему делами Московской Патриархии (с 22 дек. 1964), поступали многочисленные письма и прошения верующих и священнослужителей Кировоградской епархии с требованиями отстранить еп. Игнатия от управления епархией. Негативную характеристику еп. Игнатия содержит выписка из рапорта от 23 нояб. 1964 г., поданного представителями хозяйственного управления Московской Патриархии по итогам обследования Кировоградской епархии. Решающим стало письмо патриарху Алексию I соборного старосты А. С. Кривошеи от верующих Кировограда в нояб. 1964 г. с просьбой уволить еп. Игнатия за хулиганское поведение в храме. В марте 1965 г. Патриархия получила сведения о большом количестве недействующих церквей и молитвенных домов в Кировоградской обл., несмотря на утверждение еп. Игнатия об отсутствии в епархии священнических вакансий. Пытаясь избежать увольнения, архиерей восстановил 18 марта 1965 г. епархиальный совет, в к-рый вошли секретарь прот. Всеволод Затовский, благочинный по Николаевской обл. прот. Александр Житинский и делопроизводитель ЕУ прот. Валентин Сеха. Однако это решение не изменило обстановку в епархии. 25 мая 1965 г. Синод уволил еп. Игнатия на покой.

В 1963–1964 гг. Кировоградская кафедра понесла огромные потери. К нач. 1963 г. в Кировоградской обл. было 107 общин и 103 священника, в Николаевской обл.— 67 общин и 53 священника. В нач. 1964 г. в Кировоградской обл. действовало 86 общин, в Николаевской обл.— 54 общины, в 1965 г.— 59 общин в Кировоградской обл. и 53 общины в Николаевской обл. Т. о., вслед. антирелиг. кампании 1958–1964 гг. число храмов в Кировоградской обл. уменьшилось в 3 раза, в Николаевской обл.— в 2 раза. В Кировограде действующим оставался кафедральный собор в честь Рождества Пресв. Богородицы. Лучше ситуация была в Николаеве, где действовали 4 храма: Никольский греч. собор в Фалеевском предместье, храм Всех святых на старом городском кладбище, Михайловский в предместье Варваровка и Свято-Духовский храм в Жовтневом (ныне в черте Николаева).

В этих условиях активизировались нелегальные православные общины — не только группы «истинно православных христиан», но и лишенные регистрации общины РПЦ. В с. Лиманы Березанского р-на Николаевской обл. (в этом районе все храмы были закрыты) незарегистрированная община арендовала частный дом для религ. целей, в доме имелись иконостас, плащаница, иконы, хоругви, кресты, подсвечники, религ. книги. Каждое воскресенье в нем собиралось до 15 верующих, по праздникам — в неск. раз больше. Аналогичное положение было в селах Тузлы и Рыбаковка Березанского р-на. В с. Никольском Братского р-на в частном доме действовал незарегистрированный молитвенный дом, который опекали монахини Христина и Мария. В том же районе в с. Обуховка также имелся незарегистрированный домовый храм. Незарегистрированные молитвенные дома были обнаружены во Врадиевском, Кривоозерском и Первомайском р-нах Николаевской обл. (ГА Николаевской обл. Ф. Р-4760. Оп. 1. Д. 72. Л. 177). В с. Родниковка Кировоградской обл. в кон. 50-х гг. XX в. существовала нелегальная «истинно православная» община, к-рой руководил заштатный свящ. Чернец-

кий, поддерживавший связи с подпольным центром «истинно православных христиан» в Днепропетровске.

На заседании Свящ. Синода 25 мая 1965 г. говорилось о крайне сложном положении дел в Кировоградской епархии, тогда же епископом Кировоградским и Николаевским был утвержден *Боголеп (Анцух)*. При нем закрытие храмов продолжилось. В кон. 60-х — нач. 70-х гг. XX в. решениями Совета по делам религий были упразднены храмы в Кировоградской обл.: в с. Братолюбовка Долинского р-на (13 июля 1966), в с. Головковка Александрийского р-на (14 июня 1967), в с. Оситняжка Кировоградского р-на (9 авг. 1967), в с. Терновка Новоархангельского р-на (6 мая 1970), в с. Анновка Петровского р-на (29 июля 1971), в с. Новогригоровка-Вторая Долинского р-на (29 июля 1971), в с. Красноселье Александровского р-на (26 авг. 1971), в с. Раздел Голованевского района (25 июля 1973), в пос. Компанеевка Компанеевского р-на (28 авг. 1973), в с. Надлак Новоархангельского р-на (25 дек. 1975). Закрылись церкви в Николаевской обл.: в с. Михалково Кривоозерского р-на (14 янв. 1967, здание решено снести), в пос. Казанка Казанковского р-на (28 апр. 1967). 6 сент. 1967 г. принято решение о снятии с регистрации общины Варваринской ц. в г. Первомайске и о сносе здания, 18 дек. 1968 г. снят с регистрации приход в с. Новопавловка Баштанского р-на, закрыт храм в с. Александровка Вознесенского р-на, 10 апр. 1969 г.— в с. Мостовом Доманевского р-на, 6 мая 1970 г. снята с регистрации община Николаевской ц. в Первомайске, здание храма решено снести, 30 мая 1974 г. упразднили приход в с. Степковка Первомайского р-на.

Деятельность еп. Боголепа (с 1974 архиепископ) вызывала недовольство уполномоченных Совета по делам религий. В 1976 г. уполномоченный по Николаевской обл. В. А. Чунихин в характеристике архиерея написал, что он «принадлежит к числу наиболее реакционных и фанатичных правящих архиереев» (ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 7. Д. 134). В 1973 г. архиерея обвинили в «негласной подготовке кандидатов в священники... за счет принимаемых на работу в аппарат Кировоградского епархиального управления» (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 294. Л. 90). Против архиеп. Боголепа шла клеветническая кампания в советской прессе. 6 окт. 1977 г. он, согласно прошению, был уволен на покой в *одесский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*. В сент. 1977 г. на должность управляющего Кировоградской епархией рассматривался секретарь епархии прот. Всеволод Затовский. Он был вдовцом и собирался принять монашеский постриг, но его кандидатуру не одобрила гражданская власть (вероятно, из-за его автокефалистского прошлого: он был доверенным лицом Уманского еп. УАПЦ Игоря Губы в 1942–1943). 6 окт. 1977 г. указом патриарха Московского и всея Руси Пимена и Свящ. Синода епископом Кировоградским и Николаевским определено быть архим. *Севастиану (Пилипчуку)*.

В кон. 70-х — 1-й пол. 80-х гг. XX в. в епархии продолжалось закрытие церквей. В Кировоградской обл. были упразднены храмы: в с. Попельнастом Александрийского р-на (31 окт. 1977), в с. Скалевая Новоархангельского р-на (29 мая 1981, здание решено снести), в с. Покровском Кировоградского р-на (23 нояб. 1983, здание решено снести), в с. Панчеве Новомиргородского р-на (21 февр. 1985, здание решено снести), в пос. Елизаветградка Александровского р-на (26 дек. 1985, здание решено снести), в пос. Устиновка Устиновского р-на (26 дек. 1985, здание решено снести). В Николаевской обл. закрылись церкви: в с. Тридубы Кривоозерского р-на (21 дек. 1977), в с. Матвеевка (с 1987 поселок, ныне в черте Николаева) (июль 1981), в с. Новоалександровка Баштанского р-на (13 окт. 1981), в с. Троицко-Сафонове Казанковского р-на (25 июня 1984), 27 марта 1979 г. принято решение о сносе церкви в с. Лиманы Жовтневого р-на. Несмотря на эти процессы, еп. Севастиан посещал приходы епархии, совершал соборные богослужения, что вызывало негодование уполномоченных. В 1980 г. архиерей в сослужении мн. клириков освятил ц. во имя св. Космы и Дамиана в с. Салькове Гайворонского р-на Кировоградской обл. В 1981–1986 гг. по инициативе еп. Севастиана был произведен масштабный ремонт Рождество-Богородичного собора Кировограда, храм был расписан бригадой иконописцев под рук. А. И. Корецкого.

В 1985–1987 гг. в Кировоградской епархии действовали 82 общины: 42 в Кировоградской обл., 40 в Николаевской обл. (В годовых отчетах еп. Севастиана за 1984–1986 гг. указаны др. сведения: 86 приходских и приписных храмов в епархии, из них в Кировоградской обл. 44 храма, в Николаевской обл. 42 храма. При этом в частных беседах еп. Севастиан в нач. 1980-х гг. сообщал, что в епархии действуют 80 приходов, из них 20 не имеют священников и находятся на грани закрытия, т. к. уполномоченный отказывается регистрировать молодых клириков, старые постепенно умирают. Об этом упоминает в дневнике беседовавший с еп. Севастианом митр. *Феодосий (Дикун)* (*Феодосий (Дикун), митр.* Щоденник // Архіви і документальна спадщина Полтавщини. Полтава, 2003. С. 398–400)).

В 1986–1987 гг. в связи с началом перестройки политика властей по отношению к Церкви стала более лояльной. 12 марта 1986 г. уполномоченный Совета по делам религий по Николаевской обл. Ю. Н. Шурыгин дал положительное заключение на просьбу верующих о капитальном ремонте Свято-Духовского молитвенного дома в Николаеве. 23 дек. 1987 г. дано разрешение на реконструкцию с увеличением площади молитвенных зданий в пос. Веселиново Веселиновского р-на и в с. Воссиятском Еланецкого р-на Николаевской обл. В 1987 г. был разрешен колокольный звон в соборе Николаева.

1988–2014 гг. В 1988 г. впервые за много лет в епархии были зарегистрированы новые общины, верующим стали возвращать храмы. В 1988 г. вышли постановления об общинах в Кировоградской обл.: 30 сент. 1988 г.— о регистрации общины и открытии молитвенного здания в г. Светловодске, 28 окт.— о регистрации общины и открытии молитвенного здания в с. Могильном Гайворонского р-на, 6 дек.— о регистрации общин и открытии молитвенных зданий в селах Ровном Новоукраинского р-на, Ивановка Светловодского р-на, о регистрации общины в Кировограде. В том же году были приняты постановления о приходах в Николаевской обл.: 21 июля 1988 г.— о регистрации общины в пос. Матвеевка, 30 авг.— о регистрации общины и разрешении строительства молитвенного здания в пос. Доманёвка Доманёвского р-на, 16 нояб.— о разрешении строительства нового

молитвенного здания общине в с. Благодатном Арбузинского р-на и о регистрации прихода в с. Жовтневом Врадиевского р-на. К 1989 г. насчитывалось 56 зарегистрированных общин РПЦ в Кировоградской обл. и 43 общины в Николаевской обл.

Определением Синода от 13 сент. 1989 г. еп. Севастиан (Пилипчук) был уволен на покой. Указом Синода на Кировоградскую и Николаевскую кафедру был назначен прот. Всеволод (Васильцев) по пострижении в монашество (см. *Василий (Васильцев)*), его епископская хиротония состоялась 1 окт. 1989 г. При еп. Василии жизнь епархии заметно активизировалась. Одной из задач нового архиерея была подготовка кандидатов на рукоположение, за время своего служения он рукоположил более 100 священников. Важнейшим событием стала передача Церкви в 1991 г. Преображенского собора в Кировограде и Касперовского собора в Николаеве. 10 июля 1991 г. был зарегистрирован новый устав Кировоградской епархии как части образованной в февр. 1991 г. *Украинской Православной Церкви*. К нач. 1992 г. в епархии действовало 178 приходов. Решением Свящ. Синода УПЦ от 20 июня 1992 г. епархия была разделена на две: Кировоградско-Новомиргородскую и Николаевско-Вознесенскую (см. *Николаевская и Очаковская епархия*). Еп. Василию был усвоен титул «Кировоградский и Новомиргородский» (28 июля 1994 он был возведен в сан архиепископа, с 27 дек. 1994 имел титул «Кировоградский и Александрийский»). Ко времени разделения епархии в ней насчитывалось 214 приходов: 110 — в Кировоградской обл., 104 — в Николаевской обл. К 1994 г. в Кировоградской обл. имелось 129 приходов, из них 13 были открыты в 1993 г. В 1997 г. в с. Диковка Знаменского р-на был создан Богоявленский жен. мон-рь. 1 июля 1996 г. начал издаваться печатный орган епархии — газ. «Православное слово», в кон. 90-х гг. из-за финансовых трудностей газета перестала выходить.

В 1991 г. в Кировоградской и Николаевской областях были зарегистрированы первые общины Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ), они широкого распространения в регионе не имели. В отчете в Московскую Патриархию в кон. 1991 г. еп. Василий писал: «Рост авторитета УПЦ проявился прежде всего в неприятии пропагандистских акций т. н. УАПЦ. Собрания «автокефалистов» в г. Кировограде и г. Николаеве посещали, главным образом, люди, далекие от Церкви, занимающиеся по преимуществу политической деятельностью. И хотя в г. Николаеве появился епископ-автокефалист, зарегистрировав-



Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Успенка. 1997 г. Фотография. 10-е гг. XXI в.

ший церковную общину и получивший помещение для богослужений, со стороны православных верующих не заметно желания порвать с УПЦ и перейти в церковь раскольников» (Годовой отчет Кировоградского ЕУ за 1991 г. Л. 10 // Архив Кировоградского ЕУ). В 1991 г. клирик УПЦ Николай Чудинович из райцентра Баштанка перешел в УАПЦ.

С 1996 г. состояние здоровья архиеп. Василия ухудшалось, 29 июля 1998 г. в помощь ему был назначен викарный Светловодский еп. *Пантелеимон (Романовский)*. 5 нояб. 1998 г. Синод УПЦ уволил архиеп. Василия на покой, управляющим Кировоградской епархией стал еп. Пантелеимон. 27 июля 2007 г. Синод УПЦ принял решение о разделении епархии на Кировоградско-Новоархангельскую и Александрийско-Светловодскую. 14 нояб. 2007 г. Синод УПЦ удовлетворил рапорт еп. Пантелеимона об изменении его титула на «Кировоградский и Новомиргородский». 10 февр. 2011 г. правящим архиереем К. и Н. е. был назначен Иоасаф (Губень). При нем число приходов заметно возросло: со 113 в 2010 г. до 125 в 2014 г. В Кировограде в 2011–2013 гг. появилось 5 новых общин. В 2011 г. началось строительство зданий епархиального управления



Собор в честь Преображения Господня в Кировограде. 1813 г. Фотография. Нач. XXI в.

и воскресной школы при кафедральном соборе в Кировограде.

С 2001 г. при Спасо-Преображенском соборе Кировограда действует сестричество во имя прав. Елисаветы. 25 янв. 2007 г. был открыт *кировоградский во имя прав. Елисаветы муж. мон-рь*, в 2013 г. при нем был создан Троицкий скит в с. Созоновка Кировоградского р-на. В 2008 г. в Кировоградской исправительной колонии № 6 открылся храм во имя сщмч. Евгения. 3 авг. 2011 г. вышел в свет 1-й номер офиц. издания епархии «Елисаветград православный». Епархия выпускает журналы «Наш православный дом» и «Благовест», в приходах издаются «Православная школа» с приложением для детей «Купель» (Спасо-Преображенский собор Кировограда), «Глас православный» (г. Гайворон). Еженедельно на областном и городском телевидении выходят в эфир программы правосл. содержания. Весомый вклад в распространение правосл. культуры вносит региональная общественная орг-ция «Православное просвещение».

Архиереи: еп. Михаил (Рубинский; 26 дек. 1946 — 12 мая 1947), еп. *Феодосий (Ковернщский;* 12 дек. 1947 — 15 марта 1949), еп. Евстратий (Подольский; 17 марта 1950 — 27 дек. 1951), еп. Иларион (Прохоров; 27 дек. 1951 — 17 нояб. 1953), еп. Иннокентий (Леоферов; 13 дек. 1953 — 28 авг. 1958), митр. Нестор (Анисимов; 9 дек. 1958 — 4 нояб. 1962), еп. Игнатий (Демченко; 16 нояб. 1962 — 25 мая 1965), Боголеп (Анцух; 25 мая 1965 — 6 окт. 1977; с 9 сент. 1974 архиеп.), еп. Севастиан (Пилипчук; 16 окт. 1977 — 13 сент. 1989), Василий (Васильцев; 1 окт. 1989 — 5 нояб. 1998; с 28 июля 1994 архиеп.), Пантелеимон (Романовский; 5 нояб. 1998 — 10 февр. 2011; с 28 июля 2009 ар-

хиеп.), Иоасаф (Губень; с 10 февр. 2011; с 9 июля 2012 архиеп.).

Монастыри. ***Действующий:*** кировоградский Свято-Елисаветинский (муж., Кировоград, основан в 2007, с 2013 имеет Троицкий муж. скит в с. Созоновка).

Упраздненные (в пределах Кировоградской обл.): Чечелевский Иоанно-Предтеченский (жен., существовал в с. Чечелеевка Александрийского у., ныне с. Вел. Чечелиевка Новгородковского р-на, основан в 1874 как скит, в 1899 преобразован в мон-рь, закрыт в 1921–1922), Чернолесский Преображенский скит (муж., находился в окрестностях совр. с. Дмитровка Знаменского р-на, основан в 1760, упразднен в 1767).

В. Г. Пидгайко

Старообрядчество на Кировоградщине. Старообрядцы, преимущественно *беглопоповцы,* начали селиться в Новой Сербии (в 1764 стала частью Новороссии) в сер. XVIII в., после «выгонок» *Ветки* и разгрома старообрядческих скитов в *Стародубье*. Крепость Св. Елисаветы была основана в 1754 г. на месте старообрядческого поселения. 12 апр. 1755 г. старообрядцы подали рапорт коменданту крепости А. И. Глебову о желании обосноваться в Новой Сербии. В Елисаветграде старообрядцы разных согласий составляли бóльшую часть населения города, они жили на Беспоповской, Преображенской и Перспективной улицах, имели собственные церкви. В относительной близости от крепости староверы создали значительные и богатые селения Клинцы, Калиновка, Красный Яр, Знаменка, Плоское, Никольское, Золотарёвка и Злынка. Впосл. выходцы из сел Клинцы, Красный Яр, Плоское, Калиновка Елисаветградского и Александрийского уездов Херсонской губ. переселились в Тирасполь, где появились Красноярская и Клинцовская улицы, Красноярская балка. В 1819 г. в процессе учреждения военных поселений было решено вывести из Елисаветградского у. всех старообрядцев, не хотевших получать статус военных поселенцев. 794 старообрядца из с. Плоского, 729 чел. из с. Дмитровка, 96 чел. из с. Уховка переселили в Малаешскую вол. В 1821 г. выходцы из Елисаветградщины в Тираспольском у. Херсонской губ. основали с. Б. Плоское, в нач. XX в. там насчитывалось 7340 жителей. Остальные выходцы из Елисаветградского у. переехали в села Слободзея, Яска, Троицкое, Беляевка и Калаглея.

В 1780 г. ок. 850 старообрядцев слободы Знаменка Елисаветградского у. приняли *единоверие*. В 1786 г. они переселились в Днепровский у. Таврической обл., где основали с. Б. Знаменка. В 1797 г. недалеко от этого села, в урочище Мамай-Сурка, стародубские иноки создали единоверческий муж. мон-рь в честь Корсунской иконы Божией Матери, вскоре обитель была перенесена в урочище Фролово ниже по Днепру. Правительство передало мон-рю ок. 3 тыс. десятин земли.

Старообрядцы крепости Св. Елисаветы составили первое на юге Украины купеческое об-во. 16 окт. 1762 г. был обнародован имп. указ, по которому старообрядцы получили право называться купцами. Первыми купцами Новороссийского края были старообрядцы Масленниковы, Красноглазовы, Сушалины, Сенковские, Железцовы, Клёновы, Пашутины, Макеевы, Шегарцовы. В 1773 г. доля купцов среди старообрядческих поселенцев Новороссии достигла 50,2%. В то время на юге Украины старообрядцы сосредоточили в своих руках почти все главные отрасли торговли, откупа, казенные строительные подряды, торговлю вином. Они строили текстильные, сахарные, кирпичные фабрики и заводы. Купцы-староверы пользовались поддержкой кн. Г. А. Потёмкина. Протекция высших российских сановников помогла выдвинуться активным старообрядцам, в частности купцу И. Масленникову, к-рый не только открыл сахарный завод, но в 1785 г. начал вести заграничную торговлю товарами Сев. Причерноморья и юга Украины. В 1768 г. купец-старовер С. Сенковский через порт Хаджибей (с 1795 Одесса) торговал с К-полем. По переписи 1795 г. в Елисаветграде насчитывалось 907 купцов, почти все они принадлежали к старообрядчеству. По ревизии 1811 г. в Елисаветграде было 492 купца.

В сер. XX в. в Елисаветграде проживало ок. 500 *беспоповцев* (Пашутины, Лазаревы, Сысоевы, Колотовкины, Королёвы, Гореловы, Лопаткины, Савельевы и др.). В 1858 г. из старообрядцев (поповцев и беспоповцев) в городе составилось представительное купеческое общество, в к-рое входили Пашутины, Турчановы, Астафьевы, Чистогановы, Лошкарёвы и др. В 1866 г. насчитывалось 104 купеческих фамилии (из них 47 купцов-евреев). Упадок Елисаветграда был обусловлен в первую очередь перемещением центра юж. торговли в Одессу после введения там режима порто-франко (этот режим действовал в Одессе в 1819–1858); мн. елисаветградские купцы-старообрядцы, в частности Железновы и Клёновы, переселились в портовый город.

В советское время почти все старообрядческие храмы края были закрыты, бóльшая часть из них разрушена. Были ликвидированы муж. и жен. мон-ри в с. Зыбкове (совр. Онуфриевский р-н Кировоградской обл.). Во время Великой Отечественной войны возобновили деятельность отдельные старообрядческие приходы, единоверческий приход в с. Злынка. Начиная с 1949 г. старообрядческие храмы закрывались. В 90-х гг. XX в. возобновились богослужения в церквах в селах Клинцы, Красный Яр, Никольское, Зыбково, Золотарёвка, однако приходы здесь небольшие. В 2013 г. в Кировоградской обл. действовали 4 зарегистрированные общины Русской православной старообрядческой церкви (см. *Белокриницкая иерархия*). Есть община *поморцев* в с. Ровном Новоукраинского р-на.

С. В. Таранец

Расколы на территории Кировоградской епархии. В 1991 г. была образована епархия УАПЦ с центром в Николаеве, с 21 июля 1991 г. «епископом» Николаевским и Херсонским УАПЦ являлся Пантелеимон (Романовский; впосл. занимал Кировоградскую кафедру УПЦ). В авг. того же года его назначили «епископом» Винницким и Кировоградским, «епископом» Николаевским и Херсонским стал Роман Балащук. 12 авг. 1991 г. Балащук зарегистрировал устав Николаевско-Херсонской епархии УАПЦ в Совете по делам религий при СМ Украинской ССР. УАПЦ удалось укрепить свои позиции только в Николаевской обл., где к нач. 1992 г. насчитывалось 7 зарегистрированных автокефалистских общин. 13 окт. 1992 г. Николаевско-Херсонская епархия УАПЦ зарегистрировала изменения в уставе, к-рые утвердили ее вхождение в *Украинскую православную церковь Киевского патриархата* (УПЦ КП). В Кировоградской обл. существовала единственная зарегистрированная община УАПЦ – в Кировограде,

к-рую в 1991 г. организовали активисты партии «Рух», община была малочисленной и не имела священника. Весной 1992 г. «епископом» Винницким и Кировоградским УАПЦ стал Софроний Власов, в июне того же года он перешел в УПЦ КП и получил др. кафедру.

В июне 1992 г. в УПЦ КП в границах Кировоградской обл. была образована Кировоградско-Знаменская епархия. В нее вошли присоединившийся к УПЦ КП бывш. автокефалистский приход Кировограда и епархиальное управление, зарегистрированное как отдельная религ. орг-ция (в 1994 в Кировоградской обл. числились 2 общины УПЦ КП). «Епископом» Кировоградским и Знаменским был назначен неугодный «местоблюстителю» УПЦ КП Филарету *Денисенко* бывш. иерарх УАПЦ Михаил Дуткевич, фактически высланный Денисенко из Киева. В нач. 1993 г. Дуткевич вернулся в УАПЦ и переехал в Киевскую обл.

В авг. 1996 г. бывш. единоверческий храм Кировограда, использовавшийся как клуб, был передан общине УПЦ КП под ц. св. Владимира; в 1998 г. в Кировограде появилась еще одна община УПЦ КП. 25 дек. 1997 г. в с. Ясиноватка Александрийского р-на был зарегистрирован Успенский жен. мон-рь Киевского патриархата. В том же году Троицкий приход УПЦ КП в с. Протопоповка Александрийского р-на начал издание газ. «Божье слово». В 1997 г. в УПЦ КП перешел свящ. УПЦ Василий Гдешинский из пос. Голованевска, основавший там приход УПЦ КП. Денисенко, не направляя в Кировоград «епископа», назначил Гдешинского управлять епархией в качестве «администратора-секретаря». 19 нояб. 2002 г. «епископом» Кировоградским и Голованевским назначен Серафим Верзун, его кафедрой стал Голованевск, в 2008–2009 гг. управляющим Кировоградской епархией УПЦ КП являлся Иоанн Яременко, в 2009 г. епархию возглавил Марк Левкив.

В 2013 г. УПЦ КП имела в Кировоградской обл. 75 общин, в т. ч. 2 фиктивных монастыря, 24 февр. 2014 г. сторонники УПЦ КП с «самообороной майдана» заняли храм св. Владимира в пос. Новоархангельске (с 2013 был в УПЦ). В области действуют 12 зарегистрированных общин УАПЦ. Большинством из них управляет «хиротонисанный» в 2005 г. «епископ Черкасский и Кировоградский» УАПЦ Иларион Савчук, находящийся в юрисдикции предстоятеля УАПЦ Мефодия Кудрякова. Отдельные приходы подчиняются не ему, а «Харьковско-Полтавской епархии УАПЦ обновленной» под рук. «архиепископа» Игоря Исиченко.

В области также действуют 5 зарегистрированных орг-ций и 4 «священнослужителя», называющих себя «независимыми православными общинами». Как правило, они причисляют себя к различным направлениям «истинно православных христиан».

Католики на территории Кировоградской епархии. В 1882 г. польск. община Елисаветграда построила костел Св. Духа, в 1928 г. костел был закрыт, в 1936 г. разрушен, члены общины подверглись арестам и ссылке, католиков в Кировоградской обл. почти не осталось. В 1950–1970 гг. в Николаевскую обл. переселилось более 100 тыс. чел. из Львовской, Ивано-Франковской (до ноября 1962 Станиславская), Тернопольской областей, преимущественно униатов. В 1973 г. были отмечены случаи совершения нелегальных униат. богослужений мирским чином среди галичан по меньшей мере в 2 населенных пунктах Николаевской обл. Неск. тысяч жителей Галичины в указанный период были переселены и в Кировоградскую обл. Именно они и их потомки составили зарегистрированные в регионе в 90-х гг. XX в. общины Украинской греко-католич. Церкви и Римско-католич. Церкви. В 2013 г. в Кировоградской обл. насчитывалось 6 греко-католич. общин, 5 римско-католич. общин.

В. Г. Пидгайко

Арх.: ГА Кировоградской обл. Ф. 18. Оп. 1. Д. 77, 79, 491, 492, 514.
Ист.: Хроника // ЖМП. 1947. № 1. С. 15.
Лит.: *Скальковский А. А.* Хронологическое обозрение истории Новороссийкого края, 1731–1823. Од., 1836. Ч. 1; *Пашутин А. Н.* Ист. очерк г. Елисаветграда. Елисаветград, 1897. Кировоград, 1992[n]; *Полницкий А.* Ист. записка об открытии елисаветградских духовных училищ // Херсонские ЕВ. Приб. 1889. № 20, 21; *Бестака П. М.* Кіровоград: Іст.-краєзнавчий нарис. Дніпропетровськ, 1972; *Мативос Ю. Н., Сандул В. А.* Кировоград: Путев. Днепропетровск, 1980[2]; *Анцупов И. А.* Рус. население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в кон. XVIII–XIX в.: (Соц.-экон. очерк). Кишинёв, 1996; Звезда Рождества. К., 2000. С. 30. (Независимость: Газ. Спецвып.); *Заковоротный Д. И.* Храмы Николаева. Николаев. 2001; *он же.* Храмы Прибужья. Николаев, 2004; Місто і люди: Єлисаветград – Кіровоград, 1754–2004: Ілюстрована енциклопедія. Кіровоград, 2004; Енциклопедія історії України. К., 2007. Т. 4. С. 329–330; *Макидонов А. В.* К светской и церковной истории Новороссии (XVIII–XIX вв.). Запорожье, 2008[3]; *Зеньковский С. А.* Рус. старообрядчество. М., 2009. Т. 2: Духовные движения XVII–XIX вв. С. 606–627; *Петренко І. Д.* Невідомі війни: (Церква та держава на Кіровоградщині в 20–60-х роках XX ст.). Кіровоград, 2012; Кафедральный собор Рождества Пресвятой Богородицы. 200 лет / [Сост.: А. Н. Мануйлов, Р. В. Кондратюк]. Кировоград, 2012.

В. Г. Пидгайко, С. В. Таранец

КИРОВОГРА́ДСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́Й ПРА́ВЕДНОЙ ЕЛИСАВЕ́ТЫ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Кировоградской и Новомиргородской епархии УПЦ), находится в г. Кировограде (Украина). Основан 25 янв. 2007 г. решением Свящ. Синода УПЦ, посвящен св. прав. Елисавете, небесной покровительнице Кировограда (ранее г. Елисаветград).

В 1996 г. на территории микрорайона Нов. Балашовка Кировограда в помещении бывш. магазина был устроен домовый храм во имя св. прав. Елисаветы. В марте 1999 г. Кировоградским горсоветом была зарегистрирована приходская община. 25 янв. 2007 г., после учреждения мон-ря, наместником был утвержден архим. Мануил (Заднепряный), ранее являвшийся настоятелем приходского Елисаветинского храма. К 2014 г. в К. м. проживало 5 монахов и 10 послушников. При обители основана воскресная школа. В 2011–2013 гг. был возведен собор в честь Вознесения Господня, в к-ром продолжаются работы по внутренней отделке, строится келейный корпус. В дек. 2008 г. в связи с гибелью настоятеля Троицкого храма с. Созоновка Кировоградского р-на свящ. Олега Ищенко этот сельский приход был передан в духовное окормление монастырю. К 2013 г. при Троицкой ц. был основан монастырский скит.

Лит.: *Никитина Е.* Путь уединенного подвига // Украина-Центр. Кировоград, 2008. 15 февр.

В. Г. Пидгайко

КИРОВОГРА́ДСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Херсонской и Одесской епархии, в 1880–1924 гг. Елисаветградское, в 1924–1934 гг. Зиновьевское, в 1934–1935 гг. Кировское, в 1944–1946 и 1949–1950 гг. Кировоградское. Названо по г. Елисаветград (совр. Украина) (в 1924–1934 Зиновьевск, в 1934–1939 Кирово, ныне Кировоград).

Начальный период существования К. в. Со времени основания (1754) до 1756 г. крепость Св. Ели-

саветы относилась к *Киевской епархии*, с 26 июня 1756 г. приходы Елисаветградской пров. отошли Переяславской епархии (см. *Переяславская и Бориспольская епархия*). 27 авг. 1757 г. Переяславской епархии были переданы 2 протопопии Киевской кафедры — Кирилловская и Новомиргородская и была образована Елисаветградская протопопия с центром в Елисаветграде. В 1764 г. в указанных 3 протопопиях имелось 57 церквей, к 1775 г. их число выросло до 81. В 1760 г. сербский архим. Софроний (Доброшевич) по благословению Переяславского еп. *Гервасия (Линцевского)* основал на Дмитровской даче (ныне с. Дмитровка Знаменского р-на) Новосербский Чернолесский скит с церковью Преображения Господня. В марте 1767 г. Синод решил упразднить скит, а новопостроенный храм обратил в приходский. 9 сент. 1775 г. образовалась Херсонская и Словенская епархия (см. *Херсонская и Таврическая епархия*), в нее вошли приходы созданного в 1776 г. Елисаветградского у. Новороссийской губ.

26 янв. 1880 г. в Херсонской епархии было учреждено 2-е вик-ство — Елисаветградское (1-е викариатство Херсонской епархии — *Новомиргородское*). Постановление о назначении 2-го викария Херсонской и Одесской епархии с титулом «епископ Елисаветградский» было утверждено указом Свящ. Синода от 3 февр. 1880 г. (Херсонские ЕВ. 1880. № 8. С. 142). Причиной открытия 2-го викариатства была необходимость борьбы с распространением сектантства, поскольку в 1-й пол. XIX в. на территории Херсонской епархии значительно выросло число баптистов, адвентистов, штундистов, иоаннитов и др. (В Елисаветградском у. сектантство особенно укоренилось в приходах Кардашевском, Аннинском, Песчано-Бродском, Любомирском, Плетено-Ташлыкском, Софиевском, Глодосском, Скалевском, Петроостровском, Новоархангельском, Арбузинском, Арнаутовском, Болгарском, Солоновском, Сербуловском, Устиновском, Коротякском, Кетрисановском, Обозновском, Фёдоровском, Б. и М. Виски и Буличевском; в Александрийском у.— в Оситняжском, Знаменском и Гуровском приходах.) Елисаветградскому викарию предписывалось иметь местопребывание в *одесском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* и быть его настоятелем; на содержание викария помимо доходов Успенского мон-ря выделялись средства *Бизюкова Пропасного во имя сщмч. Григория, просветителя Армении, муж. мон-ря*. В обязанности викария кроме настоятельства в одесском мон-ре входило управление Одесским ДУ. Первым Елисаветградским епископом стал преподаватель Одесской ДС архим. Неофит (Неводчиков), хиротонисанный 10 авг. 1880 г. в Одессе.

6 авг. 1883 г. еп. Неофит был перемещен на Туркестанскую кафедру, 22 янв. следующего года Елисаветградское вик-ство возглавил еп. Мемнон (Вишневский). Архиерей совершал частые поездки по Херсонской епархии, служил в сельских приходах. В 1891 г. еп. Мемнон был переведен на Новомиргородское викариатство Херсонской епархии, Елисаветградским епископом стал Акакий (Заклинский). В течение 7 лет Елисаветградское вик-ство возглавлял



Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы в Елисаветграде. 1812 г. Фотография. Нач. XX в.

еп. Тихон (Морошкин; 1895–1903). Ок. месяца в 1905 г. епископом Елисаветградским был духовный писатель *Алексий (Дородницын)*. 27 авг. 1905 г. он оставил кафедру в связи с переводом на должность ректора Казанской ДА. На вик-ство был назначен бывш. руководитель правосл. миссии в Корее тяжелобольной *Хрисанф (Щетковский)*, который скончался в Одессе 22 окт. 1906 г. Священнослужители Херсонской епархии не приняли участия в революционных событиях 1905–1907 гг., но среди них в эти годы широко распространились идеи «обновления» Церкви, что отразилось на страницах *«Херсонских епархиальных ведомостей»*.

10 дек. 1906 г. Елисаветградское вик-ство возглавил *Анатолий (Каменский)*. Епископ активно участвовал в монархическом движении, вошел в руководящие органы всех монархических организаций в Елисаветграде и Одессе, был избран депутатом Гос. думы 4-го созыва от Херсонской губ. При нем в Елисаветградском и Александрийском уездах начали создаваться приходские общества трезвости, в 1911 г. они действовали в Ольшанке, Ровном, Мартоноше, Панчеве Елисаветградского у., Новогеоргиевске, Знаменке, Аджамке Александрийского у. 30 авг. 1914 г. владыку Анатолия на кафедре сменил еп. сщмч. *Прокопий (Титов)*.

После Февральской революции 1917 г. большинство клириков Елисаветградского у. приветствовали новую власть. Еп. Прокопий на собрании духовенства Одессы 9 апр. 1917 г. отметил: «Духовенство признает новый строй и повинуется властям» (Биржевые ведомости. Пг., 1917. № 82. С. 5). Весной—летом 1917 г. прошли епархиальные съезды духовенства и мирян в Одессе, на которых были высказаны призыв к широкому участию мирян и низшего духовенства в церковной жизни через систему приходских и епархиальных советов, требование выборности духовенства (включая епископов). Также обсуждался вопрос о возможности использования укр. языка в богослужении. Съезды утвердили выборность духовенства. В отношении укр. языка первоначально было принято решение, что он непригоден для богослужения, но 2-й съезд Херсонско-Одесской епархии, состоявшийся летом 1917 г., признал возможным использование укр. языка в церковной жизни и духовном образовании. 26 янв. (8 февр.) 1918 г. епископом Елисаветградским был назначен *Алексий (Баженов)*, официально занимавший кафедру до 26 июня 1921 г. Из-за отсутствия в епархии Херсонского архиеп. *Платона (Рождественского)* еп. Алексий вел общеепархиальные дела.

1920–1941 гг. К сер. февр. 1920 г. на Елисаветградщине окончательно установилась советская власть. В апр. 1921 г. церковные учреждения в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губ. были выделены в «полусамостоятельное

епископство с пребыванием епископа в г. Елисаветграде» (ГА Кировоградской обл. Ф. П–1. Оп. 1. Д. 88. Л. 56), что было во многом обусловлено началом автокефалистского движения на укр. землях. Елисаветградская уездная ЧК в мае 1921 г. сообщала, что «среди православных граждан развивается усиленная агитация в пользу украинской церкви. В связи с введением украинского языка в церковное служение среди духовенства наблюдается недовольство и возможен раскол, так как русское духовенство отказывается служить по-украински» (Там же. Л. 77). Елисаветградским епископом был выбран протоиерей кафедрального Успенского собора Павел Колосов, к-рый после принятия пострига был хиротонисан во епископа 21 июня 1921 г. Успенский собор Елисаветграда являлся кафедральным, при нем действовало духовное правление (деревянный Успенский собор построен в 1755, в 1800 возведен каменный храм, разрушен в 1946). Еп. Павел развернул активную деятельность против распространения автокефалистского движения. По воспоминаниям священника из с. Комторами церкви путем частных бесед и проповедью, перебросив более сильных в богословии священнослужителей в те районы, где проявляется особенно сильно украинизаторское течение» (Там же. Д. 163. Л. 13). Борьба против автокефалистов на Елисаветградщине была успешной, впосл. Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ) имела здесь немного приходов — от 1 до 6 (наибольшее количество было в 1928–1929) (ЦДАВО. Ф. 5. Оп. 3. Д. 1647. Л. 16).

Сильное недовольство вызывали у духовенства действия советской власти, особенно *изъятие церковных ценностей*. В Аннинской вол. Елисаветградского у. священник обратился к крестьянам со словами: «Коммунисты издали декрет, чтобы взять все церкви на учет и все добро церковное и крестьянское забрать, а из церквей сделать театры и увеселительные зрелища». Священнослужители говорили, что «коммунисты грабят народ, что скоро придет избавление карой Божьей и что следует молиться Богу». Свящ. Садовский в Успенском соборе Елисаветграда призывал сестер церковной общины агитировать среди прихожан о недопущении изъятия ценностей. Свящ. Ситницкий в с. Калиновка Александрийского у. говорил прихожанам: «Взяли ценности, но хлеба вам не дают, вот вы умираете с голоду, так и погибнете» и т. п. (ГА Кировоградской обл. Ф. П–1. Оп. 1. Д. 163. Л. 19–114).



Собор в честь Успения Пресв. Богородицы в Елисаветграде. 1800 г. Разрушен в сер. XX в. Фотография. Нач. XX в.

панеевка А. Бондаренко, «первое время службы еп. Павел разъезжал по приходам, где устраивались торжественные церковные церемонии». Об этом же свидетельствуют документы Елисаветградской ЧК: «Духовенство ведет усиленную агиткампанию против украинизаторов церкви, причем меры борьбы вырабатываются на устраиваемых заседаниях благочинных... Признано необходимым для поднятия своего авторитета среди прихожан улучшить церковную службу, требовать от рядового духовенства еще большего внимания к церковной службе, а также отменить торговлю требами, в особенности за браки. Кроме того, признано усилить борьбу с украинизаНакануне изъятия церковных ценностей еп. Павел выпустил воззвание к верующим, в к-ром призвал отнестись спокойно к действиям властей. «При изъятии ценностей никаких эксцессов и сопротивления не было, а было лишь при производстве учета в марте месяце в Успенском соборе, всех участников волнения арестовали, и [они] были переданы суду ревтрибунала по военным делам» (Там же. Ф. Р–218. Оп. 1. Д. 56. Л. 216д). Отсутствие еп. Павла во время изъятия церковных ценностей в Елисаветграде чекисты объяснили «расстройством владыки в связи с изъятием художественных риз и украшений [из Успенского собора], а также боязнью показываться на общество, дабы не вовлечь на себя подозрение в провокации» (Там же. Ф. П–1. Оп. 1. Д. 163. Л. 68). Несмотря на это, в мае 1922 г. вместе с 32 гражданами архиерей попал на скамью подсудимых по обвинению в сокрытии ценностей и недопущении их изъятия, затем был освобожден. Из церквей и молитвенных домов Елисаветградского у. было изъято более 80 пудов серебра, 2 золотника 93 доли золота, 144 драгоценных камня, 26 золотников 55 долей жемчуга (Там же. Ф. Р–218. Оп. 1. Д. 56. Л. 216а — 216).

В сер. авг. 1922 г. Елисаветградское ГПУ начало активную работу по насаждению *обновленчества* и расколу духовенства. Была организована группа «прогрессивного духовенства», к-рая 22–23 авг. 1922 г. провела съезд духовенства и мирян Елисаветградского вик-ства, на котором обновленческие идеи не нашли понимания. Еп. Павел (Колосов) не поддержал *«Живую церковь»*, вслед. чего против него началась кампания в советской печати. Московское обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ) осенью того же года отправило еп. Павла на покой, обновленцы захватили управление Елисаветградским викариатством. 29 нояб., по окончании съезда раскольников, состоявшегося в Елисаветграде, еп. Павел направил президиуму комитета «Живой церкви» письменное благословение на передачу всех дел епархиального управления обновленцам, духовное правление викариатства было упразднено, несмотря на сопротивление его членов протоиереев Романовского, Купчевского и др. В дек. 1922 — янв. 1923 г. еп. Павел изменил свою позицию и решил оказать сопротивление раскольникам, по его повелению было создано новое духовное правление. ГПУ сообщало, что «ликвидировать и привлечь к ответственности лиц за незаконное открытие не является возможным, поскольку группа «ЖЦ», как незарегистрированная в отделе управления, считается неофициальной и не оглашенной в печати» (цит. по: *Тригуб*. Розгром української церковної опозиції. 2009. С. 95–96).

В нач. февр. 1923 г. указом экзарха Украины митр. *Михаила (Ермако-*

ва) еп. Павел был уволен на покой, 4 февр. в Киеве состоялась хиротония во епископа Елисаветградского настоятеля криворожского Никольского храма архим. сщмч. *Онуфрия (Гагалюка)*. 6 февр. 1923 г. еп. Онуфрий прибыл в Елисаветград. Через неск. дней к архиерею для переговоров пришел уполномоченный обновленческого ВЦУ Трофим Михайлов. Еп. Онуфрий сказал, что никогда не признает ВЦУ, что подчиняется лишь своим непосредственным каноническим начальникам — митр. Михаилу (Ермакову) и еп. Прокопию (Титову). На следующий день еп. Онуфрий был арестован и отправлен в тюрьму сначала в Елисаветграде, затем в Одессе. Ему предъявили обвинения в том, что он не зарегистрировался в админотделе НКВД, и в шпионаже. Пока еп. Онуфрий находился в тюрьме, временное управление Елисаветградским вик-ством взял на себя еп. Павел (Колосов). Он продолжил борьбу с обновленчеством, о чем с негодованием писала укр. центральная газ. «Коммунист»: ««Живая церковь» в Елисаветграде подает слабые признаки жизни. Зато кучка отчаянных черносотенцев во главе с епископом Колосовым выявляет активность, оказывает упорное сопротивление обновленческому движению в Церкви» (Нет житья ни живой, ни мертвой: (От нашего елисаветградского корреспондента) // Коммунист. Х., 1923. № 62. С. 7). В сер. 1923 г. 70-летний еп. Павел (Колосов) скончался.

15 мая 1923 г. еп. Онуфрий был освобожден и выслан из Одесской губ., поселился в Кривом Роге, откуда продолжал управлять Елисаветградским вик-ством. В докладе патриарху Московскому и всея России св. *Тихону* епископ писал об этом периоде своего служения: «Я избрал местожительством город Кривой Рог, где был настоятелем главной церкви — Николаевской — в сане архимандрита до назначения меня епископом Елисаветградским. Положение города Кривого Рога особое. Он в гражданском отношении принадлежит к Екатеринославской губернии, но в церковном к Херсоно-Одесской епархии, а именно Николаевского викариата. В городе Кривом Роге я после одесского заключения некоторое время отдыхал, но в скором времени уже начал борьбу с ВЦУ. В начале июня я направил воззвание к православному духовенству и мирянам своей Елисаветградской епархии, которой я считал себя по праву епископом; в воззвании я призвал их ни в коем случае не признавать так называемое ВЦУ и его «архиереев» и «иереев», потому что все они со своим ВЦУ пошли с Церкви и являются неправославным обществом. Скудное мое послание получено было и вне моей епископии и, по слухам, имело значение» (*Дамаскин*. Кн. 4. С. 165–166).

Еп. Онуфрий вел подвижническую жизнь, много сил отдавал борьбе с обновленчеством, через 3 месяца после его освобождения обновленчество почти исчезло на территории Елисаветградского вик-ства. В «Информационном отчете на июль 1923 г.» Елисаветградского окружного комитета КП(б)У сообщалось, что «отчетный период характеризуется значительно усиливающейся активностью со стороны «тихоновцев», переходящих в форменное наступление. Желая поставить во главе епархии своего единомышленника, они развели широкую агитацию как в городе, так и в округе, распространяя воззвания, собирая подписи и т. д. Так, в с. Козыревке священник Ковалёв так сагитировал крестьян, что последние изгнали «живого» попа Иващенко. Помимо этого по округу во многих селах работают в сторону Онуфрия даже низшие духовные чины — псаломщики. И «живая» церковь, не успевшая пустить прочных корней, атакованная организованным, воспрявшим духом реакционным духовенством, безусловно теряет под собой почву и терпит поражения» (ГА Одесской обл. Ф. П–3. Оп. 1. Д. 652. Л. 65–66, 97). К 1 окт. 1923 г. «Живая церковь» потеряла в Елисаветградском окр. почти 90% общин. Многое сделал для борьбы с обновленчеством в Александрийском окр. игум. Варсонофий (Юрченко), которого еп. Онуфрий в 1923 г. назначил миссионером по борьбе с обновленчеством: к кон. 1924 г. в Александрийском округе из 80 обновленческих храмов осталось ок. 10. 16 окт. 1923 г. еп. Онуфрий был арестован и перевезен в Харьков. Поводом для ареста послужило послание епископа к пастве против обновленцев, которое власти расценили как антисоветское. 16 янв. 1924 г. еп. Онуфрий был освобожден под подписку о невыезде из Харькова, откуда он продолжал управлять Елисаветградским вик-ством.



Церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы в Елисаветграде. 1849 г. Фотография. Нач. XX в.

7 авг. 1924 г. Елисаветград был переименован в Зиновьевск. К 1 дек. 1924 г. на территории Зиновьевского вик-ства действовало 120 приходов: 87 патриарших, 30 обновленческих, 3 автокефалистских (Там же. Д. 1208. Л. 74), к 1 июля 1925 г.— 80 патриарших и 40 обновленческих, к 1 янв. 1926 г.— 105 патриарших, 35 обновленческих и 5 автокефалистских, к 1 янв. 1928 г.— 129 патриарших, 33 обновленческих и 6 автокефалистских. Изменение числа приходов зависело как от положения Церкви и раскольнических структур, так и от изменений адм. деления. В 1925–1927 гг. для Зиновьевского вик-ства, как и для всех укр. регионов, были характерны конфликты между религ. общинами, борьба за храмы (особенно в случаях, когда храм был разделен между общинами или сдавался в понедельное пользование).

В авг. 1927 г. еп. Онуфрий принял *«Декларацию» 1927 г.* митр. Сергия и Временного синода, после чего ряд приходов Зиновьевского викариатства перешел в *иосифлянство*. 18 сент. 1930 г. во главе Зиновьевского викариатства встал еп. сщмч. *Порфирий (Гулевич)*, продолживший борьбу с расколами. Архиерей много служил, на богослужении неизменно произносил проповеди, посещал приходы. 11 авг. 1931 г. он был переведен на Крымскую кафедру.

На протяжении 20–30-х гг. XX в. на территории Елисаветградского (Зиновьевского) викариатства были

закрыты практически все церкви. Процесс имел поэтапный характер. В 1921–1922 гг. были упразднены домовые и училищные храмы: при муж. гимназии, при духовном, реальном и кавалерийском училищах, Чечелеевская жен. община (основана в 1881 как скит в с. Чечелеевка Александрийского у., в 1899 скит преобразован в Иоанно-Предтеченскую жен. общину (Херсонские ЕВ. Приб. 1899. № 19. С. 495–502)). Закрытие храмов в 1929–1931 гг. было более агрессивным, оно сопровождалось разрушением колоколен, изъятием колоколов, ликвидацией приходов «по просьбе верующих», выселением священников за пределы Украины и их массовыми арестами. Только за дек. 1929 — янв. 1930 г. было закрыто 52 церкви, к 1 марта 1930 г. изъято 144 колокола общим весом ок. 55 т. Третий этап — 1935–1939 гг.— характеризуется массовыми арестами духовенства и закрытием последних храмов вик-ства: в Кирово (бывш. Елисаветград, затем Зиновьевск), Александрии, Новомиргороде, Златополе, Ровном, Юзефове, Новоукраинке, Песчаном Броде, Нов. Праге, Цветном, Аджамке, Братском и др., мн. храмы были разрушены. В 1937 г. прекратилось богослужение в 2 последних действующих храмах в Кирове: в принадлежавшем обновленцам Греческом соборе Владимирской иконы Божией Матери и в принадлежавшем патриаршей Церкви Скорбященском храме в предместье Николаевка. К 1941 г. все приходы К. в. были упразднены, большинство священнослужителей репрессированы.

Обновленческий раскол. Благодаря деятельности еп. Онуфрия (Гагалюка) «Живая церковь» на Елисаветградщине не утвердилась. В янв.— февр. 1924 г. вслед. активности ГПУ позиции обновленцев укрепились, но в сер. 1924 г. обновленчество снова потеряло авторитет, после того как направленный на Елисаветградскую кафедру обновленческим синодом *Антоний (Панкеев)* покаялся и вернулся в патриаршую Церковь. 20 июня 1924 г. была создана инициативная группа обновленцев, в которую вошли протоиерей Писецкий, священники Владимир Сильченко, Трофим Лукьянец, Евгений Кульчицкий, Борис Попов и Иван Гулевич. Они подготовили и провели съезд духовенства обновленческой Елисаветградской епархии, на к-ром избрали новый состав духовного правления, отстранили еп. Антония от управления кафедрой и решили ряд организационных вопросов по оформлению обновленческого движения (ГА Кировоградской обл. Ф. Р–1915. Оп. 1. Д. 37. Л. 36). В нач. 1925 г. на обновленческую кафедру был назначен Афанасий (Вечёрко) (Голос правосл. Украины. Х., 1925. № 4. С. 3). В 1924 г. обновленцы захватили в Зиновьевске Успенский собор, ставший кафедральным. В янв. 1928 г. в Зиновьевском округе действовало 33 прихода «синодалов», тогда как «тихоновцы» имели 129 приходов. В марте 1929 г. на Зиновьевскую кафедру, пустовавшую больше года, был поставлен в Харькове «епископ» Кирилл Квашенко. Весной 1935 г. Квашенко перевели в Одессу, 22 июля 1937 г. он был арестован в Одессе по обвинению в нелегальном управлении церковной орг-цией в Кирово. 11 февр. 1930 г. Успенский собор в Зиновьевске был закрыт, обновленческая кафедра была перенесена в принадлежавший ранее автокефалистам Греческий собор Владимирской иконы Божией Матери, к-рый также был закрыт в 1937 г.

Обновленческие Елисаветградские (Зиновьевские) «епископы»: Ювеналий Машковский (1922–1924), Афанасий Вечёрко (1924–1925), Анатолий Левицкий (1925–1927), Николай Строганов (1928–1929), Кирилл Квашенко (1929–1935). Обновленческий Александрийский «епископ» Иоанн Славгородский (авг. 1923 — май 1925).

Иосифлянское движение. В нач. 1928 г. приходы Зиновьевского викариатства столкнулись с расколом, связанным с публикацией «Декларации» митр. Сергия (Страгородского) о лояльности советской власти (19 июля 1927) и повторяющей ее по содержанию декларации Киевского митр. Михаила (Ермакова) (17 нояб. 1927). Когда в нач. 1928 г. в Зиновьевске стало известно о декларации митр. Михаила, настоятель Петропавловской ц. Николай Виноградов объявил, что он перестает поминать экзарха. Часть клириков храма — священники В. Соколов, С. Ковалёв, М. Романовский, В. Поляков и псаломщик И. Запорожан не согласились с решением настоятеля, оставили приход и перешли в Скорбященскую ц. Вокруг Петропавловской ц. образовалась оппозиционная община, в к-рую вошли священники Н. Виноградов, П. Купчевский, П. Дашкеев, И. Любавский, В. Огнивцев, диаконы М. Донне, Азбукин, псаломщики Г. Недельский и Ф. Детковский. Идейным лидером зиновьевских противников «Декларации» стал прот. Г. Селецкий (его духовником был Н. Виноградов), к-рый в 1926 г. был выслан из Зиновьевска в Харьков и в нояб. 1927 г. выступил против «Декларации» митр. Сергия. Г. Селецкий прекратил общение с Зиновьевским еп. Онуфрием (Гагалюком), к-рый в авг. 1927 г. безоговорочно поддержал «Декларацию».

Летом 1928 г. Н. Виноградов и Г. Селецкий ездили к одному из руководителей иосифлянского движения, Гдовскому еп. *Димитрию (Любимову)*, в Ленинград. Владыка согласился принять приходы Зиновьевщины, выдал об этом документ и назначил Виноградова благочинным. В дальнейшем еп. Димитрий рукополагал священнослужителей, освящал антиминсы, определял церковные наказания. Кандидаты на священнические должности перед поездкой к еп. Димитрию должны были получить рекомендацию от благочинного. Н. Виноградов имел большой авторитет в сельских приходах викариатства. Он и Селецкий уделяли значительное внимание сельским общинам, они обсуждали вовлечение их в иосифлянское движение путем усиления благолепия служб и произнесения священниками регулярных проповедей во время богослужений. Иосифлянская лит-ра поступала в Зиновьевск из Харькова, в 1928–1930 гг. было получено ок. 30 листовок.

В 1928–1930 гг. в благочинии Н. Виноградова входило 16 храмов: в Бобринце, Савичевке, Компанеевке, Лелековке, Б. Виске, Ситняжке, Красновершке, Сасовке, Губовке, Северинovке, Гильнии, Фёдоровке, Орлове-Балке, Палиевке, Тарасовке и Калиновке. В 1929 г. в юрисдикцию еп. Димитрия (Любимова) решила перейти группа священников, служивших в храмах сел Благодатное, Семёновка, Воеводское и др. (ныне Арбузинского р-на Николаевской обл., Украина): Иосиф Корольчук, Макарий Цыкин и Валерий Найдовский. Еп. Димитрий присоединил эти храмы к благочинию Н. Виноградова.

На территории Зиновьевского викариатства существовало еще одно иосифлянское благочиние — Елизаветградковское, которое возглавлял

протоиерей Казанской ц. с. Елизаветградка Николай Россинский. Он поддерживал связи с еп. Димитрием (Любимовым) самостоятельно, контактов с благочинием Н. Виноградова не имел. В благочинии Николая Россинского было неск. приходов: в Дмитровке, Красноселье, Казарне, Долино-Каменке Знаменского р-на, Высокие Байраки Елизаветградковского р-на и др.

В 1930 г., после ознакомления с интервью митр. Сергия (Страгородского) от 15 февр. 1930 г. представителям советской печати, в к-ром первоиерарх отрицал факты гонений на Церковь в СССР, отказался поминать митр. Сергия священник Скорбященской ц. Зиновьевска Василий Соколов. 22 мая 1930 г. он встретился в Харькове с одним из руководителей иосифлянства еп. сщмч. *Павлом (Кратировым)* и перешел в его юрисдикцию. В. Соколов ушел из Скорбященской ц., но в причт Петропавловского храма его не приняли, впосл. он совершал богослужение в частных домах, имел небольшую общину.

Довольно тесные связи с Зиновьевском имела группа иосифлян в Александрии («александрийская оппозиция» в обозначении ГПУ). Александрийская группа оформилась в нач. 1928 г., после отхода от митр. Михаила (Ермакова) местного благочинного Антония Котовича. Он был уволен с должности благочинного и лишился возможности служить в Покровском храме, совершал богослужение в квартирах и частных домах. В 1928 г. к «александрийской оппозиции» присоединились нек-рые клирики и миряне из Александрии и ближайших сел: Пустельниково, Головковка, Звенигородка, Марто-Ивановка, Ивановка, Берёзовка, Нов. Прага, Недогарки, Красная Каменка, Войновка, Счастливое, Куколовка и Новостародуб. Они имели широкие связи с иосифлянским духовенством России и Украины. В 1-й пол. 1929 г. александрийские иосифляне сблизились с криворожскими *истинно православными христианами,* имевшими 2 благочиния — Ингулецкое и Братолюбовское. Ингулецкое благочиние (18 приходов) возглавлял свящ. Николай Фоменко, он благодаря посредничеству А. Котовича 13 янв. 1929 г. вошел в контакт с еп. *Алексием (Буем)*. Во главе Братолюбовского благочиния (6 приходов) стоял настоятель церкви в с. Варваровка (ныне Долинского р-на Кировоградской обл.) Максим Журавлёв, присоединившийся к еп. Алексию (Бую) также в янв. 1929 г.

15–16 янв. 1931 г. в Зиновьевске, Александрии и окружающих селах прошла всеукр. операция ГПУ, в результате к-рой большинство иосифлян было арестовано и осуждено на разные сроки высылки и заключения. В сер. 30-х гг. XX в. многие из них были освобождены и вернулись. Часть клириков признала Синод во главе с митр. Сергием (Страгородским) и возобновила церковное служение: Михаил Романовский, Михаил Иващенко и Николай Ненно служили в Скорбященской ц. в Кирово, все они в 1937–1938 гг. были арестованы по обвинению в антисоветской пропаганде и приговорены к расстрелу. Верными идеям «истинно православного христианства» остались В. Огнивцев и А. Котович, организовавшие подпольные общины. Группа А. Котовича, вернувшегося в Александрию ок. 1934 г., просуществовала до нач. февр. 1938 г., когда он и активная участница его общины Х. В. Куликова были арестованы, обвинены в антисоветской агитации. А. Котович был приговорен к расстрелу, Куликова — к 10 годам исправительно-трудовых лагерей (в 1950 она вернулась в Александрию, снова была арестована по делу Истинно православной Церкви, сослана в Карагандинскую обл.). Отдельные группы Истинно православных христиан действовали на Кировоградщине до начала Великой Отечественной войны.

Автокефалистский раскол В. Липковского. Согласно «Проекту объединения приходов Украинской православной автокефальной церкви по отдельным церковным краям», принятого УАПЦ 27 июня 1922 г., все приходы на территории бывш. Херсонской епархии должны были составить церковный край «Степь» с центром в Одессе (ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 3. Д. 135. Л. 18). В июне 1925 г. край «Степь» был разделен на 4 части, Зиновьевщина вошла в Черкасский церковный округ во главе с «епископом» Ефимом (Юхимом) Калишевским, просуществовавший до 1930 г. (Там же. Д. 223. Л. 6). На Елисаветградщине автокефалистское движение распространялось медленно. По свидетельству священника-автокефалиста И. Гулевича (1923), Елисаветград «представлял из себя крепость тихоновщины» (Там же. Оп. 1. Д. 438. Л. 1). В нач. 1923 г. на территории Елисаветградского вик-ства имелась 1 община УАПЦ. Первоначально общины УАПЦ пользовались поддержкой советских властей. Так, по запросу Зиновьевского окружного отд-ния ГПУ от 4 нояб. 1924 г. окружной админотдел расторг договор о пользовании Греческой Владимирско-Богородичной ц. в Зиновьевске с общиной Русской Церкви и передал ее «пятидесятке» УАПЦ во главе со «священником» Иосифом Шевчуком. 1 февр. 1925 г. группа автокефалистов в Зиновьевске образовала «Греческий приход УАПЦ» и постановила подчиняться «Черкасской окружной церковной раде УАПЦ во главе с епископом Черкасским».

26–27 дек. 1925 г. из Черкасс в Зиновьевск для службы в Греческой церкви прибыл глава рады «епископ Черкасский и Зиновьевский» Ефим Калишевский. Этот визит был призван урегулировать конфликт в зиновьевской общине автокефалистов, вызванный тем, что часть автокефалистов региона примкнула к отколовшемуся от УАПЦ «Союзу «Деятельно-Христова церковь»» (ДХЦ), к-рый в кон. 1925 г. стал создавать параллельные «липковским» епископские кафедры и приходские общины. 25 дек. 1925 г. во «епископа Новомиргородского и Зиновьевского» в ведении ДХЦ был поставлен бывш. «протоиерей» УАПЦ Феофан Хомжа. В связи с тем что часть Греческого прихода УАПЦ Зиновьевска во главе со свящ. Константином Старжевским не признала ДХЦ, по требованию Хомжи община была выдворена из церкви. Греческий храм Зиновьевска, несмотря на противодействие липковцев, 8 марта 1926 г. был передан «Зиновьевскому совету Союза ДХЦ». Примечательно, что к ДХЦ примкнул и выдвигавшийся в 1926 г. на место «епископа» для Зиновьевского округа «протоиерей»-липковец Федот Хороший, который в 1942–1944 гг. являлся «Кировоградским епископом» Михаилом в УАПЦ *Поликарпа (Сикорского)*.

Новомиргородский «епископ» Феофан Хомжа отказался совмещать служение на Новомиргородской кафедре с управлением Зиновьевским округом, о чем было заявлено на окружном собрании духовенства и мирян ДХЦ Зиновьевска 30 мая 1926 г.

В сент. 1926 г. руководство ДХЦ прислало в Зиновьевск своего «уполномоченного представителя» «протоиерея» Григория Гиньковского. 3 февр. 1927 г. очередное собрание мирян Греческого прихода УАПЦ приняло решение о ликвидации в приходе раскола ДХЦ, что предусматривало смещение Гиньковского, и о переходе общины храма в ведение «епископа Черкасского и Зиновьевского» УАПЦ Ефима Калишевского.

К 1 мая 1927 г. в Зиновьевском округе действовали 3 общины ДХЦ, в к-рых насчитывалось 1129 верующих. К УАПЦ в Зиновьевском округе принадлежали 4 общины и 2564 верующих. 21 авг. 1927 г. окружное собрание духовенства и мирян приняло решение о восстановлении Зиновьевской кафедры УАПЦ и об избрании «епископом Зиновьевским» Николая Борецкого, который уже в окт. 1927 г. переехал в Киев, где был избран «митрополитом» УАПЦ. Очевидно, Борецкому удалось ликвидировать раскол ДХЦ в регионе, т. к. к нач. 1928 г. в Зиновьевском округе не было ни одной общины ДХЦ, УАПЦ имела 6 приходов и 3183 верующих.

Последним настоятелем зиновьевского Греческого прихода УАПЦ в 1928–1930 гг. был «священник» Никита Кохно. В связи с тем что постановлением секретариата Всеукраинского ЦИК от 11 февр. 1930 г. принадлежавший обновленцам Успенский кафедральный собор в Зиновьевске был закрыт, обновленцам передали Греческий храм, с общиной УАПЦ договор о пользовании церковью был разорван. Очевидно, на это повлиял 1-й чрезвычайный собор УАПЦ, созванный в янв. 1930 г. и объявивший о самороспуске УАПЦ.

Церковная жизнь в Кировоградской области в 1941–1944 гг. В авг. 1941 г. Кировоградская обл. была полностью оккупирована нем. войсками, в регионе сразу же начала восстанавливаться церковная жизнь. Глава Автономной Украинской Православной Церкви архиеп. *Алексий (Громадский)* назначил 22 авг. 1941 г. на Херсонскую и Одесскую кафедру архиеп. *Антония (Марценко)*. Владыке пришлось трудиться не только в рамках жестких ограничений со стороны оккупационных властей (по распоряжению А. Розенберга от 19 нояб. 1941 предписывалось «препятствовать любому влиянию русского православия и его священников»), но и в условиях борьбы с УАПЦ Поликарпа (Сикорского), которую поддерживала нем. администрация (в 1-й год оккупации нем. власть пыталась использовать укр. национальные силы в своих интересах). Препятствием к управлению епархией было разделение ее территории в адм. отношении: территория на правом берегу Юж. Буга вошла в румын. оккупационную зону «Транснистрия», где все правосл. храмы были подчинены Румынской Церкви; левобережная часть епархии вошла в Николаевский генерал-бецирк рейхскомиссариата «Украина» с центром в Николаеве (часть Николаевской обл., Херсонская и Кировоградская области).

12 мая 1942 г. в УАПЦ был поставлен «епископ» Кировоградский и Николаевский Михаил (Хороший), 19 мая он прибыл в Кировоград. Почти все правосл. приходы признали его, чему способствовала нем. администрация. Михаил восстановил работу епархиального управления, ставил священников, назначал благочинных. На протяжении 2-й пол. 1941–1942 г. шло активное восстановление храмов, к кон. 1942 г. практически в каждом городе области имелась церковь, наибольшее количество храмов действовало в Кировограде. В 1942 г. после долгих проволочек органы власти дали разрешение на организацию в Николаеве епархиальных месячных пастырско-дьяконских курсов для кандидатов не моложе 50 лет.

В янв. 1942 г. было получено предписание городского комиссара Николаева совершать богослужение исключительно на укр. языке, 28 марта 1942 г. требование об украинизации службы на территории всего генерал-бецирка получили все старосты сел на территории Кировоградско-Николаевской епархии. При этом старостам вменялось в обязанность следить за священниками, на каком языке, украинском или церковнославянском, они служат, и сообщать властям. «Языковой вопрос» усилил противостояние между сторонниками Автономной УПЦ и УАПЦ. Среди духовенства появились те, кто открыто сказал о своей принадлежности Автономной УПЦ. Так, в Новогеоргиевском храме священник заявил, что «епископа Кировоградского Михаила не признает, а службу будет осуществлять на старославянском языке» (цит. по: *Петренко*. 2012. С. 218). В результате нижняя часть храма отошла сторонникам УАПЦ, верхняя — автономистам.

Для руководства приходами Автономной УПЦ на территории Николаевской и Кировоградской областей (за исключением Чигиринского и др. сев. районов Кировоградской обл., входивших в состав Киевской епархии) 21 июля 1942 г. в Успенской Почаевской лавре в викарного Николаевского епископа был хиротонисан архим. Серафим (Кушнерук). Уже в дек. того же года он был переведен на Мелитопольско-Таврическую кафедру, управление правосл. приходами региона продолжал осуществлять Херсонско-Одесский архиеп. Антоний (Марценко). В нояб. 1942 г. архиеп. Антоний и еп. Михаил (Хороший) были вызваны в Николаевский генерал-комиссариат, где им был вручен приказ о запрещении митрополитам Поликарпу (Сикорскому) и Алексию (Громадскому) вмешиваться в церковную жизнь регионов за пределами своих епархий, епископы др. епархий не должны выполнять их приказы они ответственны только перед генерал-комиссаром. Не позднее 12 дек. 1942 г. Антоний и Михаил должны были переехать для постоянного пребывания в Николаев.

Вслед. связей УАПЦ с укр. националистическим движением поддержка автокефалистов со стороны оккупационных властей прекратилась, больше внимания власти стали уделять Автономной УПЦ. По воспоминаниям Михаила (Хорошего), «в Николаевском генерал-комиссариате... началось способствование автономистам, приходы со смешанным населением в Николаевской и Одесской областях стали склоняться к Автономной Церкви. Архиепископ Антоний (Марценко) при поддержке немецкой администрации начал даже перерукополагать священников с Автокефальной Церкви, когда находились такие, что просили у него приход» (*Власовський*. 1966. С. 235). К нач. 1943 г. в подчинении Михаила (Хорошего) осталось не более 100 приходов (с учетом Новомиргородского вик-ства). На встрече с обер-лейтенантом разведывательного отдела фон Госсом архиеп. Антоний (Марценко) говорил, что «Церковь... могла бы активно помогать, так как... духовные лица имеют большое влияние на массы, и с церковной кафед-

ры многое объяснить легче, чем путем приказов». Архиерей уверял нем. чиновника, что т. о. можно уменьшить сопротивление населения и избежать «крутых мер» (ЦДАВО. Ф. КМФ–8. Оп. 2. Д. 229. Л. 1). Михаила (Хорошего) регулярно вызывали в гестапо. В мае 1943 г. его спрашивали о том, какие цели преследует УАПЦ, какого содержания проповеди он читает, хорошо ли ему известны все священники епархии и каковы их доходы, существуют ли при храмах церковные советы и т. д. При этом ему и духовенству дали строгое распоряжение не вмешиваться в гражданскую жизнь верующих. Почти все духовенство епархии состояло под надзором гестапо, священники подписывали обязательство доносить о своих прихожанах. Несмотря на это, в сер. 1943 г. посещение храмов в Николаевской и Кировоградской областях было очень высоким.

В янв.—апр. 1944 г. территория епархии была освобождена от захватчиков. Архиепископы Антоний (Марценко) и Михаил (Хороший) ушли с нем. войсками (в 1946 архиеп. Антоний вернулся в СССР и был назначен епископом Орловским и Брянским, затем служил на Тульской кафедре, в 1951 арестован, погиб в заключении). Эмигрировала на Запад значительная часть духовенства УАПЦ; оставшаяся часть подверглась репрессиям, одним из первых в 1945 г. был арестован настоятель Греческого собора Кировограда и благочинный Стефан Односум. Приходы Автономной УПЦ перешли в юрисдикцию РПЦ. К 1 янв. 1945 г. на территории бывш. автокефалистской Кировоградско-Николаевской епархии действовало 205 правосл. храмов (Там же. Ф. 4648. оп. 3. Д. 3. Л. 69).

1944–1946 гг. После освобождения территории Херсонско-Одесской епархии Синод РПЦ принял решение о ее разделении на 2 епархии: Одесскую и Кировоградскую, Николаевскую и Херсонскую. Епископом Кировоградским, викарием Одесской епархии, 14 авг. 1944 г. был назначен иером. *Сергий (Ларин)*, бывший обновленческий епископ. В апр. 1946 г. Сергий, еп. Кировоградский, временно управляющий Одесской епархией, утвержден епископом Одесским и Кировоградским. Первую литургию в Кировограде еп. Сергий служил 16 сент. 1944 г. в Спасо-Преображенском соборе. За литургией архиерей совершил диаконскую хиротонию Всеволода Затовского (с 17 сент. священник), начавшего служение в УАПЦ как секретарь Уманского «епископа» Игоря Губы (в 1942–1943, в 1943–1944 был «священником» УАПЦ в Мокрокалигорском и Златопольском районах). По инициативе еп. Сергия в 1945 г. в Одессе были открыты двухгодичные пастырско-богословские курсы, в 1946 г. реорганизованные в Одесскую ДС (1-й выпуск состоялся в 1947).

28 нояб. 1943 г. СНК СССР издал постановление «О порядке открытия церквей», согласно к-рому запрещалось прекращать деятельность религ. общин. Постановление было разъяснено в письме уполномоченного по делам РПЦ при СНК УССР П. С. Ходченко Кировоградскому облисполкому от 25 апр. 1944 г., где указывалось, что «церкви, открытые в период немецкой оккупации, закрывать не следует» (цит. по: *Петренко*. 2012. С. 224). К кон. 1947 г. на Кировоградщине насчитывалось 166 религ. общин, в 1948 г. их количество сократилось до 163. Случаев отказа общинам в регистрации с каждым годом становилось все больше, увеличилось количество закрытых церквей, чаще уничтожалось церковное имущество, храмы использовались для хозяйственных нужд и т. д.

На завершающем этапе войны значительной была роль К. в. в патриотической работе, к-рая выражалась в сборе теплой одежды, продуктов, денег, покупке облигаций гос. займов и т. д. За май—дек. 1944 г. духовенство и верующие К. в. внесли в Фонд обороны 494 405 р., в Фонд помощи семьям военнослужащих 69 232 р. Всего Одесско-Кировоградская епархия внесла на нужды фронта 1 647 934 р. 22 к. (ЦДАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 3. Л. 13). Сбор средств продолжался и в 1945 г. В сент. 1945 г. Одесская епархиальная канцелярия разослала благочинным распоряжение «срочно позаботиться об осуществлении в монастырях, церквях и приходах (среди населения) вверенного Вам округа сборов в пользу инвалидов Отечественной войны, использовав для этого богослужения в день Рождества Пресвятой Богородицы, Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня и Покрова Пресвятой Богородицы. Согласно указаний Владыки с этой целью большие церкви городов однократно отсчитывают по 1500 руб., меньшие — по 1000 руб., а сельские — 500 руб., Кировоградское отделение епархиальной канцелярии — 1000 руб. Члены причтов все без исключения обязаны персонально участвовать в пожертвованиях как инициаторы в своем приходе» (Там же. Д. 12. Л. 57). В 1947 г. еп. Сергий «за патриотическую работу во время войны 1941–1945 гг.» был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.». Несмотря на то что епископ представил к награждению клириков К. в. архим. Назария (Осипова), прот. Александра Делинского, свящ. Петра Гончарова и прот. Феофана Иванова, их кандидатуры не были утверждены уполномоченным по делам РПЦ.

В дек. 1946 г. в пределах Кировоградской и Николаевской областей была создана самостоятельная Кировоградская и Чигиринская епархия (см. *Кировоградская и Новомиргородская епархия*). С 12 мая по дек. 1947 г. и в кон. 1949–1950 гг. Кировоградская кафедра снова была викарной в составе Херсонско-Одесской епархии.

Епископы: Неофит (Неводчиков; 10 авг. 1880 — 6 авг. 1883), Мемнон (Вишневский; 22 янв. 1884 — 7 сент. 1891, 3 мая — 4 нояб. 1903, вторично), Акакий (Заклинский; 7 сент. 1891 — 30 апр. 1894), Иоанн (Кратиров; 17 янв.— 23 авг. 1895), Тихон (Морошкин; 8 сент. 1895–1903), Феодосий (Олтаржевский; 30 нояб. 1903 — 18 июля 1905), Алексий (Дородницын; 18 июля — 27 авг. 1905), Хрисанф (Щетковский; 27 авг. 1905–1906), Анатолий (Каменский; 10 дек. 1906 — 30 июля 1914), сщмч. Прокопий (Титов; 30 авг. 1914–1918), Алексий (Баженов; 26 янв. (8 февр.) 1918–1921), Павел (Колосов) (1921 — нач. февр. 1923, до сер. 1923 временно управлял вик-ством), сщмч. Онуфрий (Гагалюк; 4 февр. 1923 — 25 окт. 1926), сщмч. Порфирий (Гулевич; 18 сент. 1930 — 11 авг. 1931), Сергий (Ларин; 15 авг. 1944 — апр. 1946), Евстратий (Подольский; 20 нояб. 1949 — 17 марта 1950).

Ист.: 2 ПСЗ. Т. 54. Отд. 2. С. 406; О приходских обществах трезвости в Херсонской епархии // Херсонские ЕВ. 1911. № 20. С. 386–389.

Лит.: *Гавриил (Розанов), архим.* Отрывок повествования о Новороссийском крае // ЗапООИД. 1853. Т. 3. С. 79–129; *он же.* Продолжение очерка Новороссийского края с 1787 по 1837 г. // Там же. 1863. Т. 5. С. 420–490; Мат-лы для истории Херсонской епархии со времени учреждения ее 1837 г. до нашего времени // Херсонские ЕВ. Приб. 1883. № 3. С. 69–73; № 4. С. 91–101; *Иванов П. А.* Переселение заштатных церковников в Новороссию

при Екатерине II // Киев. старина. 1891. Т. 33. С. 288–297; *Петровский С. В., свящ.* Семь Херсонских архиепископов: Биографии с прил. портретов. Од., 1894; *Миляновский Ф. А., свящ.* Памятная книжка для духовенства Херсонской епархии. Од., 1902; *Кальнев М. А.* Адвентизм и иоаннитство пред судом миссионерской критики. СПб., 1910. С. 10–11; *Власовський І. Ф.* Нарис історії Української Правосл. Церкви. Н.-Й.; Баунд Брук, 1966. С. 235, 261, 267; *Ульяновський В.* Церква в Українській державі 1917–1920 рр.: (Доба Української Центр. Ради). К., 1997. С. 90, 97; *Гордієнко В. В.* Німецько-фашистський окупаційний режим і православні конфесії в Україні // Український іст. ж. 1998. № 3. С. 107–119; *Тригуб А. П.* Головні напрями діяльності Херсонської єпархії: 1775–1918 рр. // Наукові праці Миколаївської філії НаУКМА. 1999. Т. 2. С. 10–11; *он же.* Революційні події 1905–1907 рр. і духовенство Херсонської єпархії // Наукові праці. Миколаїв, 2000. Т. 5: Історичні науки. С. 61–66; *он же.* Розгром української церковної опозиції в Російській Православній Церкві (1922–1939 рр.). Миколаїв, 2009; *он же.* Розкол Російської Православної Церкви в Україні (1922–39 рр.): Між Державним політичним управлінням та реформацією. Миколаїв, 2009. С. 289–298; *Беркгоф К.* Чи було релігійне відродження в Україні під час нацистської окупації? // Український іст. ж. 2005. № 3. С. 16–36; *Петренко И. Д.* Невідомі війни: (Церква та держава на Кіровоградщині в 20–60-х рр. XX ст.). Кіровоград, 2012.

А. П. Тригуб

КИ́РОВО-ЧЕПЕ́ЦКИЙ ВО И́МЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Вятской и Слободской епархии), находится в г. Кирово-Чепецке Кировской обл.

Учрежден по инициативе благочинного г. Кирово-Чепецка прот. Николая Федько († 2013) решением Свящ. Синода от 7 окт. 2004 г. Расположен на берегу р. Вятки, в перестроенных корпусах бывш. районной наркологической больницы.

14 авг. 2004 г. на территории обители состоялось 1-е богослужение, а 19 дек., в день памяти свт. Николая Чудотворца,— освящение монастырской домовой Никольской ц. в правом крыле здания бывш. больницы. 3 февр. 2005 г. над крышей храма был установлен купол с крестом. В том же здании находятся сестринские кельи, трапезная и швейная мастерская. Часть больничного корпуса переоборудована под гостиницу для паломников. К.-Ч. м. владеет 0,5 га земли на берегу р. Вятки.

К нач. 2014 г. в мон-ре проживали настоятельница мон. Василисса (Павлова) и неск. сестер.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: Рус. мон-ри: Приуралье. Вятская и Слободская, Ижевская и Удмуртская, Пермская и Соликамская, Уфимская и Стерлитамакская епархии. М., 2006. С. 165–167.

КИ́РОВСКАЯ ЕПА́РХИЯ – см. *Вятская и Слободская епархия*, РПЦ.

КИ́РОВСКАЯ О́БЛАСТЬ, субъект РФ в составе Приволжского федерального округа. Территория: 120 374 кв. км. Центр – Киров (до 1780 Хлынов, в 1780–1934 Вятка). Область граничит на востоке с Пермским краем и *Удмуртией*, на севере – с Республикой *Коми* и *Архангельской обл.*, на западе – с *Вологодской, Костромской, Нижегородской* областями, на юге – с республиками *Марий Эл* и *Татарстан*. Население – 1 310 929 чел. (2014). Национальный состав: русские – 91,8%, татары – 2,2%, марийцы – 2,6%, удмурты – 1,4%, представители др. национальностей – 2%. Область включает 39 муниципальных районов, 18 городов, 42 поселка городского типа.

История. В XII–XIII вв. территорию совр. К. о. населяли угро-финские племена: удмурты, марийцы. В XII–XIII вв. шла русская колонизация края, которая началась из Новгорода и сопровождалась оттеснением угро-финских племен на восток. Вятка впервые упом. в летописи под 1374 г., когда во время похода новгородцев на Волжскую Булгарию они ограбили вятские земли. В 1378 г. по договору между вятской знатью и суздальско-нижегородским кн. *Димитрием (Фомой) Константиновичем* Вятская земля стала его вотчиной. После смерти князя в 1383 г. в ходе междоусобной войны Нижегородское княжество отошло его брату Борису Константиновичу, а Суздальское княжество и Вятская земля – детям Семену и Василию Кирдяпе. В 1401 г. скончался кн. Семен, в 1403 г.– кн. Василий Кирдяпа. После их смерти вел. кн. *Василий I Димитриевич* присоединил Вятскую землю к Московскому княжеству.

В ходе феодальной войны, начавшейся после смерти вел. кн. Василия I в 1425 г., Вятская земля участвовала на стороне галичских князей. После их поражения в 1452 г. власть в Вятке перешла к местным боярам и купцам. По-видимому, в 1455–1457 гг. на берегу р. Хлыновицы был построен деревянный кремль, названный Хлыновом. В 1457 г. вел. кн. *Василий II Васильевич* безуспешно пытался его взять, при описании этого похода впервые в летописях упоминаются вятские города Хлынов, Котельнич и Орлов. В 1459 г. Василий II совершил 2-й поход на Вятку, после которого Вятская земля была присоединена к Московскому вел. княжеству с сохранением местного самоуправления. В 1467 г. к Московскому гос-ву были окончательно присоединены земли вогулов в пределах совр. К. о. В 1485 г. власть в вятских землях перешла к антимосковской группе знати во главе с Иваном Аникиевым Мышкиным. Убеждая вятчан вернуться под власть Москвы, Московский митр. *Геронтий* прислал на Вятку в 1486–1488 гг. две «увещательные» грамоты, грозя церковными наказаниями. В авг. 1489 г. Вятку взяли войска вел. кн. *Иоанна III Васильевича,* заговорщиков казнили, вятская знать была переселена в Подмосковье.



Успенский собор Трифонова мон-ря в Кирове. 1695 г. Фотография. 2006 г.

Вятская земля была окончательно включена в состав Русского государства. После падения Казанского ханства в 1552 г. юго-восток совр. К. о., населенный татарами, удмуртами и марийцами, также перешел под власть Москвы. К этому привела черемисская война 1552–1557 гг., для участия в к-рой Иоанн IV мобилизировал в 1553 г. вятчан.

В XVI – нач. XVII в. в Вятской земле появились города: Слободской городок (1505), Шестаков (ныне с. Шестаково) (1546), Кайгород (ныне с. Кай) (1558), Уржум, Санчурск (ныне пос. Санчурск) (1584), Яранск, Малмыж (1591), Лальск (1606). Также по документам известны дер. Вятская Поляна (ныне г. Вят-



ские Поляны (кон. XVI в.), слобода Кукарка (ныне г. Советск) (1609).

С 1708 г. основная территория совр. К. о. находилась в составе Сибирской губ., юж. часть — в составе Казанской губ. В 1719 г. губернии были разделены на провинции. В Сибирской губ. появились провинции Вятская, Соль-Камская и Тобольская. Вятская пров. состояла из 7 дистриктов (уездов): Хлыновского, Слободского, Котельничского, Орловского, Шестаковского, Кайгородского и Кунгурского. Юж. вятские земли вошли в Казанскую пров. Казанской губ. В 1721 г. Кунгурский дистрикт был передан из Вятской пров. в Соль-Камскую. В 1727 г. Вятская пров. перешла из Сибирской губ. в Казанскую губ. 11 сент. 1780 г. из Вятской пров. и юж. вятских уездов Казанской пров. было образовано Вятское наместничество (состояло из 13 округов), Хлынов 18 дек. 1780 г. был переименован в Вятку. В 1796 г. Вятское наместничество преобразовали в Вятскую губ. 14 янв. 1929 г. Вятская губ. присоединилась к Нижегородской губ. В дек. 1934 г. учрежден Кировский край в составе заволжской части Горьковского края, Удмуртской АССР и 2 прикамских р-нов Свердловской обл. (Сарапульского и Воткинского). В 1936 г. образована К. о. В 1937 г. из К. о. в Удмуртскую АССР перешли Воткинский, Сарапульский, Каракулинский и Киясовский р-ны. В 1941 г. в К. о. из Архангельской обл. переданы Опаринский, Лальский и Подосиновский р-ны.

Религия. Большинство верующих в К. о.— православные. Возрождение религ. жизни в К. о. после репрессий 20–30-х гг. XX в. произошло в период Великой Отечественной войны, когда были открыты 74 правосл. храма, гос. регистрацию также получили 3 мусульманские, 4 старообрядческие беспоповские (см. *Беспоповцы*) общины и 2 старообрядческие общины *Белокриницкой иерархии*. До 30 религ. групп в 1945 г. действовали в области без регистрации (15 старообрядческих, 6 мусульманских, 4 группы евангельских христиан-баптистов, 2 группы евангельских христиан-меннонитов и католическая). Рост числа зарегистрированных общин в К. о. наметился в 1990 г. К 1 янв. 2014 г. в области действовало 211 зарегистрированных религ. орг-ций: 156 православных, 7 старообрядческих, католич. община, 23 протестантские, иудейская, 22 мусульманские, община Армянской Апостольской Церкви.

Русская Православная Церковь. Православие пришло на Вятскую землю из Новгорода с первой волной рус. колонизации. По преданию, ок. 1383 г. на берегу р. Великой, где впосл. возникло с. Великорецкое (ныне Юрьянского р-на) явился чудотворный образ свт. Николая, к-рый в кон. XIV — нач. XV в. был перенесен в Никольскую ц. в Вятке (Хлынове). После перенесения образа 21–28 мая ежегодно совершался крестный ход из Хлынова к месту явления иконы. До сер. XVII в. в крае было основано ок. 15 монастырей (преимущественно в кон. XVI столетия). В окт. 1657 г. была учреждена Вятская и Великопермская епархия (см. *Вятская и Слободская епархия*), первым Вятским архиереем стал еп. *Александр*. Его преемником являлся архиеп. *Иона (Тугаринов)*, чьими трудами на Вятке были построены первые каменные храмы. В 1676 г. в кремле Хлынова, близ вскоре сгоревшего деревянного собора во имя свт. Николая, началось возведение



Александро-Невский собор в Вятке. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)



Собор во имя Св. Троицы в Вятке (1760–1772). Фотография. Нач. XX в.

кафедрального собора во имя Св. Троицы, собор с приделом во имя свт. Николая был освящен в 1683 г. В Хлынове были построены также каменный архиерейский дом с домовой церковью, Спасский (1693) и Воскресенский (1695) соборы. В XVIII в. в епархии осуществлялось просвещение удмуртов, к кон. столетия 98% удмуртов, живших в Вятской губ., были крещены.

В нач. 1917 г. в Вятской губ. насчитывалось 905 правосл. церквей, 13 муж. и 2 жен. монастыря. Вслед. антицерковной кампании к 1927 г. в Вятской губ. оставалось 67 церквей. С 1922 г. на территории К. о. распространялось поддержанное властями



Церковь в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Вятке. 1778 г. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

обновленчество. В 1927 г. от священноначалия РПЦ отделилась часть приходов Вятской епархии во главе с еп. священноисп. *Виктором (Островидовым)*. В результате гонений 20–30-х гг. XX в. Вятская епархия была практически уничтожена, с 1938 г. она не имела правящего архиерея. К 1942 г. действующими на территории области оставались 6 храмов. Восстановление церковных структур произошло в период *Великой Отечественной войны*, в 1942–1946 гг. возобновилось богослужение в 74 церквах. Труд воссоздания церковной жизни лег на плечи Кировского и Слободского архиеп. *Вениамина (Тихоницкого)*, управлявшего Кировской епархией с дек. 1942 по апр. 1957 г. (в сане архиепископа с 1945). К 1 янв. 1958 г. на территории К. о. гос. регистрацию имели 80 правосл. общин, большинство храмов (61) находилось в сельской местности, монастырей и духовных школ в епархии не было. В приходах Кировской епархии несли послушание 97 священников и 21 диакон. На территории области имелось более 300 церковных зданий, из которых 164 были заняты под склады зерна, 73 под промышленные и др. предприятия, 44 — под культурно-просветительские учреждения, 19 были свободны. Тем не менее на все обращения верующих о передаче храмов Кировский облисполком отвечал отказом. Антирелиг. кампания 1958–1964 гг. (см. в ст. *Хрущёв Н. С.*) имела катастрофические последствия для Церкви в К. о. В 1968 г. на территории К. о. действовало 34 прихода, служили 44 священника.

В кон. 80-х гг. XX в. в регионе началось восстановление церковной жизни. В 1989 г. был возрожден Великорецкий крестный ход. В 1994 г. Кировскую епархию впервые посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. В 1994 г. епархии было возвращено историческое название — Вятская и Слободская. С 1992 г. ежегодно заключалось соглашение о сотрудничестве между правительством К. о. и Вятской епархией, в 2005 г. впервые подписано бессрочное соглашение. В 2007 г. епархия насчитывала 220 приходов и 8 мон-рей. К нач. 2012 г. Вятская епархия имела 253 прихода, в ней служили 212 клириков (183 священника, 29 диаконов), действовали 7 мон-рей (2 мужских, 5 женских). В наст. время 144 прихода зарегистрированы в качестве религ. организаций, остальные приходские общины из-за нехватки средств и ма-



Церковь во имя св. Троицы в Свято-Троицком Александро-Невском мон-ре. 1775 г. Фотография. 2006 г.

лочисленности прихожан или по др. причинам не смогли осуществить регистрацию своих уставов в органах власти и действуют в качестве незарегистрированных религиозных групп. 4 окт. 2012 г. Вятская епархия была преобразована в Вятскую митрополию, в к-рую входят 3 епархии: Вятская и Слободская, *Уржумская и Омутнинская, Яранская и Лузская*.

Прот. Александр Балыбердин, В. Г. Пидгайко

Старообрядчество на территории К. о. оформилось в посл. четв. XVII в. Последователи «старой веры» жили на Вятской земле со времени раскола в Русской Церкви. Противником богослужебной реформы был первый Вятский еп. Александр, поддерживавший единомышленников. В 1666 г. в связи с подготовкой *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* в Хлынове был арестован один из учителей старообрядчества — *Феоктист*, бывш. игум. *московского во имя свт. Иоанна Златоуста мон-ря*, хранивший подборку направленных против реформы сочинений, в т. ч. трудов еп. Александра. На Соборе в Москве архиерей покаялся, был прощен, вернулся на Вятку, где старообрядчество продолжало распространяться.

В регионе преобладали беспоповские согласия. Одним из первых известных крупных центров было с. Подрельское Орловского у. Близ села в 1906 г. была устроена старообрядческая моленная со школой. В архиве Орловского духовного правления, по сообщению свящ. Павла Цвейтова, хранился указ духовной консистории от 6 марта 1785 г., из которого видно, что к тому времени ок. 120 лет сторонники «старой веры» активно распространяли свои взгляды в Благовещенском приходе г. Орлова.

Федосеевцы были более многочисленны в Нолинском, отчасти в Уржумском и Малмыжском уездах. По преданию, они приняли традиции из Поморья и казанских и средневолжских земель. В кон. XVIII в. возникла моленная в Красной Горке на р. Б. Ситьма в Нолинском у. Первым наставником, согласно родословию, написанному на Вятке, был Андрей Михайлович (Московский), поставленный Трофимом Ивановичем (Кинешемским). Он же упоминается среди кинешемских отцов с иноческим именем Евпсихий в синодике 1811 г. (ГИМ. Щук. № 150. Л. 6), а также с прозвищем Судиславльский как автор ряда сочинений (*Мальцев А. И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — нач. XIX в.: Проблема взаимоотношений. Новосиб., 2006. С. 495–496). Начиная с 30-х гг. XIX в. в отношении Ситьминской и др. федосеевских моленных проводились следствия, их запрещалось ремонтировать, из моленных изымали колокола, в результате они или были превращены в единоверческие храмы, или разрушены. В Уржумском у., граничившем с Нолинским, наиболее известным центром было с. Турек, федосеевцы к-рого связывали свою историю со встречей в кон. XVIII в. их односельчан со старообрядцем, сосланным в *Соловецкий в честь Преображения Господня мон-рь*. Старообрядческое сообщество Турека (рябиновцы), где в 1817 г. была устроена моленная, со временем разделилось на ряд более мелких согласий в зависимости от воззрений на конечные судьбы мира, отношение к браку и к форме креста. В Уржуме в наст. время действует зарегистрированная община федосеевцев, их группы известны также в Нолинском р-не.

Большое значение в общероссийском масштабе имела дер. Ст. Тушка Малмыжского у., в к-рой жили федосеевцы и поморцы, активно занимавшиеся предпринимательством. В 1-й трети XIX в. здесь уже существовала моленная, в 50-х г. XIX в. было решено переделать ее в единоверческую церковь, что и осуществилось почти десятилетие спустя. В 1882 г. местные федосеевцы получили разрешение открыть новую моленную в двухэтажном доме, предоставленном крестьянином А. А. Черезовым, в 1888 г. дом был выкуплен членом старотушкинского федосеевского об-ва К. С. Бушмакиным. В кон. XX — нач. XX в. из-за снисходительного отношения в Ст. Тушке к новоженам (см. в ст. *Брак*) у общины возникли разногласия с московским *Преображенским кладбищем*, преодоленные в 1906 г. Особую известность центр старообрядчества в Ст. Тушке приобрел в нач. XX в., после того как Л. А. *Гребнев* в 1908 г. перевез туда типографское оборудование из дер. Дергачи Уржумского у. (Гребнев организовал тайную старообрядческую типографию в Дергачах в 1899, с 1906 она действовала открыто). Получив разрешение Министерства внутренних дел, Гребнев быстро наладил в Ст. Тушке выпуск широко используемых беспоповцами книг. Были напечатаны: каноны, отдельные и в виде сборников, Псалтирь, Часовник, Устав, Святцы, Азбука, Целебник, Скитское покаяние, Чин 12 псалмов, Панихида и 17-я кафизма. Среди изданий типографии следует выделить ряд сочинений на нравственно-назидательные темы: авторские («Путь, ведущий христианина к прощению грехов» Г. Е. *Фролова*, «Беседа о таинстве брака» Т. С. Тулупова (1915)) и ряд анонимных. Было издано родословие федосеевского согласия «О степени отеческой московских, новгородских, псковских, поморских и вятских стран» (1910), по-видимому составленное Гребневым. Типографию закрыли в 1918 г.

Ст. Тушка на сегодняшний день остается центром *филипповцев*, живущих также в с. Шурма и пос. Пиляндыш Уржумского р-на, в Уржуме и его окрестностях Максинерь и Донаурово. Происхождение филипповского согласия Юж. Вятки связано с Уренским краем (совр. Нижегородская обл.) и Глазовом (совр. Удмуртия). Укрепление и развития согласия на Вятке относят ко 2-й пол. XIX — нач. XX в. В 1873 г. в с. Шурма состоялся собор филипповцев Вятской губ. Впосл. внутри сообщества возникли разногласия, сложились более мелкие группы, называемые по имени наставников, они сохраняются и в наши дни.

В г. Мураши зарегистрирована община *Древлеправославной поморской церкви*. Поморцы живут и в др. районах К. о., в частности, значительные их группы существуют в Кирове и Уржуме.

На рубеже XIX и XX вв. в Яранском и Орловском уездах получило распространение согласие *странников* (бегунов), имевшее последователей также в Елабужском и Сарапульском уездах. Неск. бегунских скитов, к-рые закрывались властями и снова возобновлялись старообрядцами, отмечены в нач. XX в. на Старцевой горе в Сарапуле. Последнее упоминание о странниках в регионе относится к 1927 г.

На территории области в наст. время представлены последователи *Русской православной старообрядческой церкви* (РПСЦ) (см. также *Белокриницкая иерархия*), принадлежащие к Казанско-Вятской епархии РПСЦ (учреждена в 1856). Старообрядцы-поповцы жили в Омутнинском заводе со времени его создания (основан в 1773 как Осокино, ныне г. Омутнинск). К кон. XIX в. община значительно выросла, по переписи населения 1897 г. в нее входили ок. 870 чел., иереем состоял Савелий Афанасьевич Мальцев. В 1912 г. община построила храм, в советский период он был разрушен, долгое время служба шла в частном доме. Осенью 1989 г. начали строительство церкви на новом месте, 24 марта 1991 г. старообрядческий Московский митр. *Алимпий (Гусев)* освятил ее в честь Покрова Богородицы. К Омутнинску тяготеет Афанасьевский р-н, где восстанавливается старообрядческая церковь в дер. Кувакуш.

Численность старообрядцев в Вятской губ. росла: в 1861 г. здесь проживало 47 125 старообрядцев, в 1895 г.— 82 433, в 1901 г.— 90 505, в 1912 г.— 109 958 старообрядцев. В нач. XX в. в Вятской губ. имелось 13 старообрядческих приходов. В советский период все они исчезли. Первой в 1919 г. была закрыта моленная федосеевцев в Уржуме, в 20-х гг. XX в. были упразднены остальные старообрядческие моленные и храмы. Возрождение началось в период Великой Отечественной войны, когда

в К. о. были зарегистрированы 4 беспоповские и 2 поповские (белокриницкого согласия) общины. В 1997 г. были зарегистрированы еще 4 поповские и 3 беспоповские общины. Вскоре часть зарегистрированных общин перешла на положение религ. групп, не имеющих регистрации.

Старообрядцы Белокриницкой иерархии получили здание бывш. сельсовета на окраине Кирова в с. Красном. 9 мая 2001 г. старообрядческий Казанский и Вятский еп. Андриан (Четвергов) освятил помещение, здание было перестроено в церковь и освящено во имя свт. Николы в 2011 г. Возродилась Миквaровская община в Кильмезском р-не, 15 нояб. 1992 г. в честь 600-летия кончины прп. Сергия Радонежского здесь была освящена церковь митр. Алимпием. Построен храм в пос. Кильмезь. В 1997 г. восстановлена Казанско-Вятская епархия (с 7 авг. 2011 кафедру занимает еп. Евфимий (Дубинов)). В 2002 г. возрожден Великорецкий крестный ход старообрядцев.

Е. А. Агеева

Бывшие общины РПЦЗ и истинно православных христиан. В 20–30-х гг. XX в. в ряде мест К. о. получило распространение движение истинно православных христиан — викториан, последователей священноисп. Виктора (Островидова). В Санчурском р-не ряд «истинно православных» групп относился к нектариевцам — последователям Яранского еп. *Нектария (Трезвинского),* в 30-х гг. это течение слилось с викторианами. В 1932 г. в рамках первого группового дела «об участниках Вятского филиала контрреволюционной церковно-монархической организации Истинно православной церкви» были осуждены 55 человек во главе с прот. Павлом Будриным и свящ. Серафимом Новинским, а в 1937 г. по делу «Вятской нелегальной епархии ИПЦ» репрессированы свыше 30 чел., в т. ч. и считавшиеся руководителями группы свящ. Павел Бондал и Алексий Папырин. В 1944–1945 гг. викторианское движение было разгромлено, в рамках групповых дел против антисоветского подполья были осуждены последние его руководители — архим. Серафим (Черствов) в 1944 г. и игум. Сергий (Мытиков) в 1945 г., а также ряд верующих. Однако отдельные подпольные структуры сохранялись и далее. В наст. время незарегистрированные общины истинно православных христиан — викториан, голынцев (последователей деятеля катакомбного движения Антония (Голынского)) и тихоновцев известны в Яранском, Уржумском, Кикнурском и Санчурском р-нах.

В нач. 90-х гг. XX в. в К. о. появились приходы *Русской православной Церкви за границей* (РПЦЗ). Первой легально действующей общиной стал приход св. Иоанна Предтечи в Кирове, зарегистрированный в марте 1992 г. В 1997 г. в юрисдикции РПЦЗ был образован приход св. Виктора Глазовского в Уржуме, в 2001 г. приход перешел в раскольническую РПЦЗ под рук. митр. *Виталия (Устинова)* (РПЦЗ(В)). В этот же раскол перешел существовавший в Кирове приход во имя канонизированного в РПЦЗ нмч. Бориса Талантова. В 2004–2013 гг. к РПЦЗ(В) примкнули 4 священника.

С 2005 г. проявляет активность община в юрисдикции Омско-Сибирской епархии «Русской истинно православной церкви» (бывш. часть РПЦЗ(В) в подчинении «епископа» Тихона Пасечника), к-рая проводит богослужения в частном доме в слободе Красное Село на окраине Кирова. Данная община имеет также домовый храм в Уржуме. Часть ее последователей вернулась в Русскую Церковь после воссоединения РПЦ и РПЦЗ в 2007 г. В янв. 2000 г. в Кирове была зарегистрирована община св. Иоанна Крестителя Суздальской епархии *«Российской православной автономной церкви»* (РПАЦ) — раскола, учиненного Валентином Русанцовым после отхода от РПЦЗ в 1995 г. (до 1998 — «Российская православная свободная церковь»); в 2006 г. община снята с регистрации. С 1999 г. в К. о. существует незарегистрированная Яранско-Вятская епархия РПАЦ, объединяющая приверженцев различных течений истинно православных христиан, преимущественно викториан и голынцев. Епархию возглавил бывш. свящ. РПЦ Валентин Аристов, ставший в 1999 г. «катакомбным епископом Яранским и Вятским Антонием». После кончины в 2009 г. лжеепп. Антония часть приходов РПАЦ в Яранском р-не продолжает деятельность в качестве «катакомбных общин», принципиально избегая регистрации.

В области имеются и др. общины, отколовшиеся от РПЦЗ, они действуют без регистрации.

Римско-католическая Церковь. Католич. общины появились в К. о. в XIX в. В 1903 г. в Вятке был построен костел св. Александра для местной польск. общины. Костел был закрыт в 1933 г., здание в наст. время занято филармонией. С 1993 г. в Кирове действует католич. приход Пресв. Сердца Иисуса, к-рый в 2004 г. приобрел здание, где были обустроены часовня, б-ка и жилое помещение. В 2003 г. на окраине Кирова был установлен крест на предполагаемом месте захоронения главы российских униатов свящ. Леонида *Фёдорова* (ум. в 1935 в Кирове). С 2009 г. католики периодически служат в здании Александровского костела в Кирове. Имеются незарегистрированные католич. общины в Яранске и Омутнинске.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Первыми на Вятке протестантами были лютеране, обосновавшиеся здесь на рубеже XIX и XX вв. Община имела в Кирове кирху, построенную в 1916 г., закрытую в 1925 г. В наст. время в К. о. нет лютеран. общин.

Баптисты и вероучительно близкие к ним евангельские христиане известны на территории К. о. до 1917 г., в качестве организованных религ. групп впервые зафиксированы в 20–30-х гг. XX в. Так, в 1927 г. в Вятской губ. отмечены 63 общины евангелистов (общей численностью 600 чел.), из них 27 общин — в Котельничском у. Тогда же в Вятке и Нолинске были отмечены действовавшие нелегально группы баптистов. В 1958 г. первая крупная группа баптистов была поставлена на учет в Кирове на правах «религиозного сообщества», в 1966 г. получила статус полноценной религ. общины. Костяк этой организации составили меннонитские проповедники из числа большой группы рус. немцев, переселенных в 1945 г. из Вост. Германии в Кировскую обл. В 1966 г. была зарегистрирована баптистская община в г. Вятские Поляны, затем сообщество в Нововятске (1971) и Малмыже (1972). В 1991 г. построен каменный молитвенный дом баптистов в Кирове, регистрировались новые общины. В 1999 г. зарегистрировано Кировское региональное объединение церквей евангельских христиан-баптистов с центром в г. Кирово-Чепецк. Отдельно действуют *инициативники,* к-рые с советского времени прин-

ципиально не регистрируются, они имеют общины в Кирове и Уржуме. В Вятских Полянах существует община «автономных баптистов». В наст. время баптисты имеют 4 зарегистрированные общины и 5 религ. групп, евангельские христиане — 2 общины.

Христиане веры евангельской *(пятидесятники)* свои первые общины на территории К. о. создали в 20-х гг. XX в. в Кикнурском р-не. В 1927 г. упоминаются нелегальные общины пятидесятников в Котельниче и Малмыже. После войны появились общины пятидесятников «шмидтовского направления» (в Яранском р-не), а также пятидесятников-воронаевцев (в Котельниче и Советске). В 1993 г. была зарегистрирована миссия «Победа в Иисусе» в Кирове. С 1994 г. существует Кировское региональное объединение Российской церкви христиан веры евангельской (пятидесятников). Часть общин относится к Российскому объединенному союзу пятидесятников и Союзу пятидесятников России.

Неопятидесятническая «Церковь Христа» зарегистрирована в 2004 г., имеет общины в Кирове и Яранске.

Адвентисты седьмого дня действуют в К. о. с советского времени, зарегистрированы в 1991 г., насчитывают 4 общины, имеют молитвенные дома в Кирове, Слободском и Вятских Полянах.

Методистская церковь имеет в Кирове с 1999 г. 1 общину.

Небольшие орг-ции *Иеговы свидетелей* существуют в К. о. с советского периода, зарегистрированы в 1993 г.

Незарегистрированные общины имеют в К. о. следующие протестантские деноминации: Новоапостольская церковь (с 2004), «Поместная церковь Уитнесса Ли», пресвитериане (с 1994), неопятидесятническая церковь «Часовня на Голгофе» (с 2005), к-рая входит в «Ассоциацию Калвари».

Община ***Армянской Апостольской Церкви*** существует в Кирове с 1995 г., в 2003 г. построен храм во имя Христа Всеспасителя.

Ислам. Мусульмане в пределах региона известны со времени, когда юго-восток Вятского края входил в состав Казанского ханства (1438–1556). В 1872 г. в Вятской губ. проживало 100 тыс. мусульман (большинство в Елабужском у.), действовало 130 мечетей. В 1901 г. насчитывалось 162 мечети, из них половина в Малмыжском у. Всего в Вятской губ. существовало 196 магометанских селений.

По мнению исследователей, значительная часть мусульман Малмыжского у. по своему происхождению являются не татарами, а «отатарившимися» удмуртами и марийцами, усвоившими ислам, а также татар. язык и культуру в период Казанского ханства. Одна из таких ассимилированных групп населения Вятского края — бесермяне, живущие ныне гл. обр. в Удмуртии и частично в К. о. Они полностью исламизировались во времена Казанского ханства, но к 1762 г. 53% бесермян (1142 чел.), в основном жители современных Слободского р-на К. о. и Глазовского р-на Удмуртии, уже числились «новокрещеными», что и сохранило их как самостоятельный этнос. Мусульм. часть бесермян в скором времени полностью ассимилировалась с татарами. На рубеже XVIII и XIX вв. благодаря успешной миссионерской деятельности правосл. духовенства формировались первые в регионе крупные группы кряшен: пришошминская (в Малмыжском у.) и елабужская (в Елабужском у.). В кон. XIX — нач. XX в. часть кряшен отпала в ислам.

Антирелиг. политика советских властей была направлена в т. ч. против мусульман. К 1927 г. число мусульм. духовенства сократилось до 30 чел., к кон. 30-х гг. XX в. все мечети были закрыты. В период Великой Отечественной войны в К. о. были зарегистрированы 3 мусульм. общины. В 90-х гг. XX в. открылись новые мечети, в т. ч. в Кирове. В авг. 1999 г. при мечети в Кирове было зарегистрировано духовное управление мусульман К. о. (Вятский муфтият) в юрисдикции Центрального духовного управления мусульман России с центром в Уфе. В сент. 2013 г. к Вятскому муфтияту присоединилось, согласно решению объединительного съезда мусульман К. о., 28 из 33 действовавших в регионе мусульм. общин и групп, зарегистрированных или находящихся в процессе регистрации.

Вторым по численности является зарегистрированное в июле 2008 г. духовное управление мусульман К. о. с центром в Малмыже, к-рое объединило татар. общины, признающие Казанский муфтият. В связи с тем что Казанский муфтият в 2011 г. был снят с регистрации, духовное управление в Малмыже подчинилось Совету муфтиев России. Третью группу мусульман составляют единичные общины в Малмыжском и Вятскополянском р-нах, к-рые в 2011 г. вошли в заново зарегистрированный Казанский муфтият.

В наст. время в области действует ряд незарегистрированных мусульм. групп, к-рые нередко попадают под подозрения в экстремизме. В 2005 г. решением суда ликвидирована община «Исхан» в Вятских Полянах.

Иудаизм. В 1999 г. зарегистрирована евр. община Кирова «Шалом Алейхем», входящая в объединение хасидов «Хабад».

Языческие верования. В местах компактного проживания марийцев и удмуртов в К. о. распространены языческие верования. Среди марийцев принято *двоеверие* (сочетание христ. и языческих верований). Особым почитанием пользуются могилы марийских языческих «святых» — Чумбылата (на берегу р. Немда, близ дер. Фокино Советского р-на) и Акпатыра (близ с. Б. Китяк Малмыжского р-на). Священными для марийцев являются рощи близ дер. Долбилово Советского р-на (посвящена Чумбылату) и близ с. Шурма Уржумского р-на, а также старинные языческие кладбища в деревнях Алдарово и Каменный Ключ Малмыжского р-на. Удмуртские язычники поклоняются священным деревьям и ключу близ дер. Омсино Слободского р-на.

Под видом общественных движений действуют слав. неоязыческие орг-ции: объединение «Стрелы Ярилы» (Киров, Зуевка), автономные общины «Светорусье» (Киров), «Род» (дер. Васенёво Шабалинского р-на). Основателем движения неоязычников в К. о. стал переехавший из Москвы публицист А. А. Добровольский («верховный волхв Доброслав»), идеолог «политического язычества», создавший в 1994 г. в Кирове орг-цию «Русское национально-освободительное движение». За пропаганду неофашистских взглядов и разжигание межнациональной и межконфессиональной розни Добровольский в 2007 г. был приговорен к условному заключению, 5 его книг внесены в федеральный список экстремистских материалов. До 2007 г. кировские язычники издавали ж. «Вихрь», который также был запрещен. После смерти Добровольского в 2013 г. неоязыческое движение в К. о. распалось.

Буддизм. В Кирове с 90-х гг. XX в. действует незарегистрированная община необуддистской школы *Карма-кагьюпа*.

Новые религиозные движения в К. о. представлены Международным об-вом Рериха (см. в ст. *Рерихи*), последователями учения П. К. *Иванова,* объединениями «Шри Чин Мой» и «Сахаджа Йога» (все действуют в Кирове), сектой *Богородичный центр* (в Котельниче). В 2008 г. впервые было зафиксировано в К. о. движение «Десное братство», или «Два пути к небу» (ильинцы, «десные братья»), которое существовало в нач. XX в. на территории региона. В Кирове действуют без регистрации кришнаиты. Активно в области движение анастасийцев, оформленное как некоммерческое партнерство землепользователей «Чистые истоки» (зарегистрировано в Кирове в 2003). Анастасийцы создали «родовые поместья» («экопоселения») в Кирово-Чепецком, Пижанском и Арбажском р-нах. В «родовых поселениях» от их жителей требуется полное подчинение установлениям орг-ции, нарушители строго наказываются. По мнению религиеведов, в деятельности анастасийцев имеются все признаки тоталитарной секты.

Прекратившие существование религиозные группы. Секта *скопцов* в нач. XIX в. имела ряд последователей в Сарапульском у., к нач. XX в. исчезла в регионе. *Молокане* были распространены в Сарапульском у. до нач. XX в., также постепенно пришли в упадок. В 1927 г. в Вятке действовала группа чуриковцев-трезвенников, впоследствии не отмеченная. В 2003 г. в Уржуме возникла псевдоправосл. сектантская группа из 70 чел. во главе с бывш. свящ. Александром Кожевниковым, к-рый вскоре вывез своих сторонников в Коми, где создал отдельное поселение. В 2014 г. сектантский «скит» сгорел, после этого деятельность секты не прослеживается.

В. Г. Пидгайко

Ист.: О степени отеческой московских, новгородских, псковских, поморских и вятских стран [Электр. ресурс: samstar-biblio.ucoz.ru/publ/82-1-0-376].

Лит.: *Цвейтов П. И., свящ.* Описание Подрельского раскола: История его от возникновения и до наст. времени, 1906 г. Вятка, 1908. С. 3–4; Религия и Церковь в культурно-ист. развитии Рус. Севера: Мат-лы междунар. науч. конф. Киров, 1996; *Починская И. В.* Из истории старообрядчества Вятского края: Федосеевцы (2-я пол. XVIII – нач. XX в.) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 43–58; *Машковцев А. А.* Католицизм в Вятской губ. (2-я пол. XIX в.– 1917 г.). Киров, 2001; *он же.* Неправославные христ. конфессии Вятско-Камского региона: (2-я пол. XIX в.– 1917 г.). Киров, 2010; *Ярыгин Н. Н.* Христиане веры евангельской Вятского края: Мат-лы к курсу «Религиеведение». Киров, 2002; *Балыбердин А. Г.* Государственно-церк. отношения в 1958–1964 гг.: (По мат-лам Кировской обл.): Дис. Киров, 2004; *Сахарова Л. Т.* Церковь, власть, война: Религ. политика военных лет в Горьковской и Кировской областях. Киров, 2004; *Останин Е. С.* Дело Б. В. Талантова // Проблемы истории российских спецслужб / Отв. ред. В. А. Бердинских. Киров-Вятка, 2004. С. 123–130; *он же.* О двух тактиках сохранения Церкви в атеистическом государстве: Борис Талантов против «сергиевщины» // Церковь в истории и культуре России: Сб. мат-лов Междунар. науч. конференции. Киров (Вятка), 22–23 октября 2010 г. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2010. С. 253–256; *Скутнев А. В.* Приходское духовенство в условиях кризиса Русской православной церкви во 2-й пол. XIX в.– 1917 г.: На мат-лах Вятской епархии: Дис. Киров, 2005; *Машковцева В. В.* Конфессиональная политика государства по отношению к старообрядцам во 2-й пол. XIX – нач. XX в.: (На мат-лах Вятской губ.). Киров, 2006; *она же.* Старообрядцы Вятской губ. 2-й пол. XIX – нач. XX в.: Обзор источников // Старообрядчество: История, культура, современность: Мат-лы X междунар. конф. М.; Боровск, 2011. Т. 1. С. 134–148; *Семибратов В. К.* Староверы федосеевцы Вятского края. М., 2006; *Поляков А. Г.* Русская Правосл. Церковь и светская власть в 1917 – сер. 1920-х гг.: (На мат-лах Вятской губ.). Киров, 2007; *он же.* Викторианское течение в Русской Правосл. Церкви. Киров, 2009; *Волкова Л. А.* Религии народов Вятского края: (Учеб.-справ. пособие). Киров, 2009; *Маркелов А. В.* Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни рос. провинции 2-й пол. XVII – нач. XX в.: На примере Вятской епархии: Дис. Киров, 2011; Материалы к истории старообрядчества Юж. Вятки: По итогам комплексных археогр. экспедиций МГУ им. М. В. Ломоносова: Сб. док-тов. М., 2012. С. 8–30.

Е. А. Агеева, В. Г. Пидгайко

КИРР [Кир; греч. Κύρρος, Ἁγιούπολις; лат. Cyrrhus], античный и византийский город в Сев. Сирии, ныне развалины Талль-эн-Наби-Хури, в 76 км к северо-западу от Халеба, близ границы Сирии и Турции), церковная кафедра в составе митрополии Иераполя (ныне Манбидж) *Антиохийской Православной Церкви.* Основан предположительно ок. 300 г. до Р. Х. царем Востока Селевком I Никатором как один из эллинистических полисов, к-рые окружали столицу Селевкидов Антиохию и обеспечивали грекам контроль над Сирией. В римскую эпоху бытовала легенда о том, что город основали иудеи, уведенные в плен персид. войском царя *Кира II Великого* и назвавшие свое новое поселение в его честь (*Procop.* De aedificiis. II 11). К. находился на полпути из Антиохии на восток к стратегически важной переправе через Евфрат у Зевгмы (севернее совр. Биреджика). Тем не менее в ряду др. подобных городов (Вероя, Апамея, Эмеса и др.) К. занимал второстепенное положение. Первые документальные сведения о существовании города датируются ок. 220 г. до Р. Х. В эпоху Селевкидов город развивался медленно, использовался в основном как крепость в регионе, близком к границам царств Армении и Понта, постоянно стремившихся оспорить те или иные районы Сев. Сирии у Селевкидов. В период распада селевкидского царства К. в нач. I в. до Р. Х. вошел в состав Вел. Армении царя Тиграна, в 64–63 гг. до Р. Х. в результате завоеваний рим. полководца Гнея Помпея — новой рим. пров. Сирия. В эпоху длительного рим. правления военно-политическая роль К. почти не изменилась. Город служил одной из рим. баз для ведения кампаний против Армении на севере и Парфии на востоке. В I в. по Р. Х. здесь был расквартирован 10-й легион, к-рый в 66 г., накануне первой Иудейской войны, был переведен в Иерусалим. Уроженцем К. был Авидий Кассий (ок. 130–175), ставший в 60-х гг. II в. наместником Сирии, а в 175 г. пытавшийся неудачно поднять мятеж против имп. Марка Аврелия. В первые века по Р. Х. в К. был распространен местный культ Зевса Киррестия (расположение храма не установлено). В сер. III в. город был дважды оккупирован персид. войсками, однако восстановлен и в ранневизант. эпоху (IV–VI вв.) пережил заметный расцвет. К. приобрел большое значение как один из крупнейших христ. паломнических центров Сирии. Церковная кафедра К. пользовалась большим влиянием в период, когда ее занимал блж. *Феодорит* (423–457), богослов Антиохийской школы и церковный писатель.

Город находился на холме над левым (западным) берегом р. Сабун-Сую (приток р. Африн) на территории протяженностью ок. 800 м с севера на юг и от 300 до 800 м с запада на восток. Цитадель занимала наиболее возвышенную зап. часть города. Частично сохранились крепостные стены, а также зап. и сев. городские стены (в основном построены в VI в. на фундаментах эллинистической

и рим. эпох). У подножия цитадели сохранился театр (ок. сер. II в.), один из крупнейших в Сирии (диаметр 115 м). С севера на юг город пересекала главная улица cardo maximus, мощенная базальтовыми камнями. С юга один из главных въездов в город был оформлен монументальными воротами. В К. сохранились остатки 3 христ. базилик: 1-я, 3-нефная, расположена к северу от театра в зап. части города; 2-я — в сев.-вост. части; 3-я — на холме к юго-востоку за пределами города, на месте неизвестного античного святилища. Точная идентификация посвящений этих храмов в наст. время не представляется возможной.



Театр в Кирре. Сер. II в.

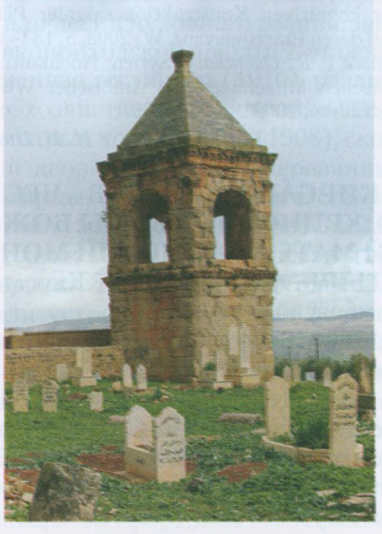
Согласно сведениям письменных источников, в К. почитались мощи 4 святых. Наиболее распространенным было поклонение мученикам-бессребреникам *Косме и Дамиану* (пам. 17 окт.), погребенным рядом ок. нач. IV в. в посвященной им базилике к северу от К., в местности под названием Феремма (Фереман). В сер. VI в. на средства имп. *Юстиниана I*, почитавшего этих святых, базилика была перестроена. Еще одним местом паломничества стало погребение местного святого Дионисия. В ходе раскопок в К. был обнаружен межевой столб с греческой надписью, к-рый обозначал границу владений странноприимного дома, построенного для храма св. Дионисия на средства имп. *Анастасия I* (491–518) (*Peña*. 2000. P. 120). В К. находились также мощи прп. *Дометия Персиянина* (пам. 7 авг.), согласно Житию, он подвизался в пещере близ К. и пострадал при имп. Юлиане Отступнике в 363 г. Большинство подвижников, о к-рых рассказал Феодорит в «Истории боголюбцев», жили в К. и его окрестностях в IV — 1-й пол. V в. Среди них святые *Акепсим* (пам. 3 нояб.; греч. 13 февр., 29 янв.), Зевин, Полихроний (пам. 23 февр.), *Марон* (пам. 14 февр.), *Евсевий* (пам. 15 февр.), *Фалассий* (пам. 22 февр.) и др.



Базилика в Кирре. II–III вв.

В 30–40-х гг. VI в. стены К. были перестроены по инициативе имп. Юстиниана I, когда он укрепил границы и городов Сирии, находившихся под угрозой нападений персов и арабов. В К. был сооружен новый водопровод, к-рый должен был обеспечить его водой во время возможной осады. Чтобы почтить великие святыни К., имп. Юстиниан после перестройки дал городу новое название Агиополь («город святых»; *Procop*. De aedificiis. II 11). Ок. 610–629 г., как и вся Сирия, К. был оккупирован персами, в 637 г. перешел под контроль арабов-мусульман. Правосл. кафедра в К. так и не была восстановлена; в VII–XI вв. известны епископы К. *Сирийской яковитской Церкви*. В 1-й пол. XII в. город некоторое время находился в руках крестоносцев и входил в состав Эдесского графства. Латиняне переименовали К. в Корицию (Coricia) и вновь перестроили его укрепления. В 1150 г. город был захвачен мусульм. эмиром Нур ад-Дином и окончательно потерял военно-стратегическое значение. В ходе крестоносных войн XII–XIII вв., а также в результате эпидемии XIV в. К. постепенно покидали жители, и с тех пор он не заселялся. Титулярная кафедра К. в XIX–XX вв. сохранялась в иерархии *Маронитской католической Церкви*.

В 300 м к югу от юж. ворот города сохранились остатки некрополя рим. эпохи и большой мавзолей в виде 6-гранной башни (II–III вв.). В средние века некрополь начали использовать мусульмане, а древний мавзолей стал почитаться как могила мусульм. святого Урии бен Ханана (прор. Урии; совр. араб. название К. восходит к его имени). Культ этого святого известен с XII в. по упоминанию о нем араб. географа аль-Харави. В XIV в. рядом с мавзолеем была построена мечеть. Традиция почитания прор. Урии сохраняется среди местного населения до наст. времени; крестьяне окрестных селений приходят поклониться святому по пятницам в весенний сезон и приносят в жертву овец и коз. В совр. научной лит-ре высказывается предположение, что могила «пророка Урии» некогда заменила собой христ. святыню и может быть идентифицирована с «могилой пророка» (св. Иоанна Крестителя) близ К., о которой упоминал Феодорит (*Theodoret*. Hist. rel. XXI 10; *Peña*. 2000. P. 121). Тем не менее для уверенной идентификации сведений в наст. время недостаточно.



Мавзолей в Кирре. II–XII вв.

Известные епископы К.: Сириций (упом. в 325–341), Авгарий (упом. в 359), Астерий (2-я пол. IV в.), Исидор (упом. в 381), блж. Феодорит (423–457), Иоанн (упом. в 475/6–484), Сергий (упом. в 512–532, монофизит); сиро-яковиты: Иоанн (упом. в 630), Вакх (упом. в 793), Соломон (798–817), Сергий, Авраам (818–845), Илия, Аарон,

Исаак (846–873), Сергий (878–883), Гавриил (897–909), Исаак (910–922), Кириак (923–935), Иоанн (965–985), Андрей (986–1002/03), Кирилл (1004–1030).

Лит.: *Dussaud R.* Topographie historique de la Syrie antique et médiévale. P., 1927. P. 470–471; *Tchalenko G.* Villages antiques de la Syrie du Nord. P., 1953. Vol. 2. Pl. 86/10; *Frézouls E.* Cyrrhus et Cyrrhestique jusqu'à la fin du Haut-Empire // ANRW. B., 1979. Bd. 2. Tl. 8. S. 164–197; *idem.* Mission archéologique de Cyrrhus // Contribution française à l'archéologie syrienne, 1969–1989. Damascus, 1989. P. 175–180; *Klengel H.* Syrien zwischen Alexander und Muhammed: Denkmale aus Antike und frühem Christentum. W., 1987. S. 168–170; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 785–786; *Burns R.* Monuments of Syria: An hist. guide. L., 1992. P. 70–72; *Peña I.* Lieux de pèlerinage en Syrie. Mil., 2000. P. 26–27, 56, 120–122; *Fartacek G.* Pilgerstätten in der syrischen Peripherie: Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz. W., 2003. S. 133–137; *Scheck F. R., Odenthal J.* Syrien: Hochkulturen zwischen Mittelmeer und Arabischer Wüste. Ostfildern, 2009[4]. S. 276–279.

И. Н. Попов

КИРСА́НОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ТИ́ХВИНСКОЙ ИКО́НЫ БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ, находился в г. Кирсанов Тамбовской губ.

1780–1917 гг. Основан прп. *Марфой* (Апариной; в схиме Маргарита; † 1 сент. 1800), в 1780 г. переселившейся в Кирсанов из Саранска Пензенского наместничества. Ок. 1783 г. при своем доме Марфа устроила небольшую общину, состоявшую из девиц и вдов; хозяйственное руководство она поручила младшей сестре Пелагее Петровне Апариной († 20 авг. 1819). Считается, что духовниками Марфы были свящ. Гавриил, служивший в Архангельской ц. Тамбова, а также насельник *Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пустыни* иером. *Исаия I (Зубков)*. По преданию, старицу Марфу неоднократно посещал по пути из Саровской пуст. игум. *Назарий* (*Кондратьев;* впосл. настоятель *Спасо-Преображенского Вала-*



Кирсановский в честь Тихвинской иконы Божией Матери мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

амского мон-ря). Он вспоминал сияющее лицо старицы, «казалось, что от нее исходила какая-то неведомая сила».

В 1800 г., после кончины прп. Марфы, по ее благословению общину возглавила Татьяна Пахомова († 1848), происходившая из гос. крестьян пригородной слободы Кирсанова. Но фактически делами по-прежнему заведовала П. Апарина, «строгая до чрезмерности». Под ее началом сестры «не только не могли переступить за порог своей келии, но даже не смели и выглянуть лишний раз в окно своего затвора» (Т. Пахомова. 1999. С. 157). Ок. 1814 г. рядом с городским Успенским собором был построен отдельный дом для общины, к-рая к 1819 г. насчитывала 30 чел.

11 февр. 1816 г. по благословению еп. Тамбовского и Шацкого *Ионы (Василевского)* община получила официальный статус богадельни, ее настоятельницей оставалась Пахомова. Сестры обеспечивали свое существование в общине тем, что пряли, ткали, красили полотна, шили ризы; изделия продавали в Кирсанове, Арзамасе, Н. Новгороде.

Одной из помощниц Пахомовой стала Пелагея Сергеевна Апарина (в монашестве Палладия?), родная племянница первоначальниц Апариных, образованная, известная в светских городских кругах. Другой помощницей была послушница Анисия Васильевна Страхова. Весной 1823 г. она вместе с неск. сестрами приезжала в Арзамас с большой партией льняного полотна для Арзамасской женской общины. По пути сестры заехали в Саровскую пуст. По преданию, прп. *Серафим* благословил их и предсказал: «У вас будет храм; вот приедет к вам барынька, вы примите ее, угостите и она построит вам храм». Он посоветовал устроить небольшую церковь, «ибо не в обширных только храмах Бог живет». Преподобный подарил насельницам сборник молитв, к нач. XX в. хранившийся в особом ковчежце Тихвинского храма. «Книжка эта в малиновом бархатном переплете, величиною в молитвенник и имеет печатную надпись: «Книжица сия зборник именуемая, то есть, некоторых молений на всяк день потребных собрание, напечатася во святой Киево-Печерской Лавре 1819 г.»» На форзаце чернилами сделана надпись: «Благословение Саровской пустыни еромонаха Серафима». И далее: «...сия книжица принадлежит Кирсановския общины послушницы Анисии Васильевной» (*Архангельский*. 1907. С. 22–23).

Предсказание прп. Серафима вскоре сбылось. 21 сент. 1823 г. в обители остановилась майорша Мария Петровна Колычева (в монашестве Магдалина; † 1857), помещица из соседнего Балашовского у. Саратовской губ. Узнав о нуждах сестер, она решила оказать им материальную помощь, в т. ч. и в постройке для богадельни церкви. 10 июля 1825 г. еп. Тамбовский *Афанасий (Телятев)* выдал храмозданную грамоту и на участке земли за городом, исходатайствованном Пахомовой у граждан Кирсанова, началось строительство. Сестры принимали участие в закладке фундамента: копали землю, разводили известь, помогали кладчикам. 27 нояб. 1826 г. состоялось освящение храма в честь Тихвинского образа Божией Матери, который особо почитала прп. Марфа. Впосл. по благословению еп. Тамбовского *Арсения (Москвина)* в перестроенной церкви 14 июля 1837 г. было устроено 2 придела (в честь Рождества Христова и иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»), позднее возвели колокольню с ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы.

Первоначально богадельня числилась при городском соборе Успения Пресв. Богородицы (1820), поэтому указом от 30 сент. 1826 г. Тихвинская ц. была наименована кладбищенской; при ней хоронили сестер богадельни. По епархиальному распоряжению богослужение в новом храме совершалось священнослужителями собора. Ок. 1836 г. по просьбе сестер и по ходатайству еп. Тамбовского Арсения Синод переименовал кладбищенскую Тихвинскую ц. в приходскую и к ней причислил жен. богадельню с 2 штатными священно-церковнослужителями. К нач. 1830 г. в богадельне проживали 70 девиц; на ее территории были построены 3 деревянных дома, 2-этажный каменный дом, 3 деревянных флигеля, де-

ревянная ограда, дубовый сарай, 2 амбара и конюшни.

6 февр. 1846 г. во многом благодаря деятельности П. С. Апариной богадельня была преобразована в самостоятельную общежительную жен. общину. В это время под началом Пахомовой здесь жили ок. 180 девиц и вдов. 22 дек. в 1847 г. был определен штат сестер общины, в который в т. ч. входили староста



Игум. Антонина (Страхова). Фотография. Сер. XIX в.

церкви Мария Попова, казначея Александра Аболаматова. Пахомова была погребена у алтаря Тихвинского храма, новой настоятельницей сестры избрали А. В. Страхову.

7 апр. 1849 г. община получила статус жен. общежительного мон-ря; его штат (50 насельниц) составили 25 монахинь и 25 рясофорных послушниц; общежительный устав заимствовали по благословению прп. Серафима из Саровской пуст. После вечерни сестры собирались в храме на ежедневное вечернее правило, читали каноны Иисусу Сладчайшему, Божией Матери, ангелу-хранителю, всем святым с тем или др. акафистом. Затем читали помянник, «его же должно есть всякому иноку на всякий день по окончании келейного правила со всяким умилением чести». Во время трапезы одна из сестер со специально устроенной кафедры читала дневное Житие из Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского, а в воскресные дни — Толкование на Евангелие свт. Иоанна Златоуста. Ежедневное утреннее правило с полунощницей и акафистом Успению Пресв. Богородицы с каноном начиналось в 4 часа утра. Во время Великого поста помимо вечернего правила после помянника сестры совершали поклоны с молитвами: 150 поклонов с молитвой «Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас», 100 поклонов с молитвой «Пресвятая Богородице, спаси нас», 50 поклонов ангелу-хранителю и 5 раз «Богородице Дево, радуйся». Келейное правило каждой сестре назначалось индивидуально.

Храмы и другие постройки. В 1851 г. по благословению еп. Тамбовского *Николая (Доброхотова)* и по инициативе игум. Антонины начался разбор обветшавшего Тихвинского храма (1826). Но из-за обрушения (22 мая 1852) сев.-зап. стороны колокольни работы по возведению новой церкви были приостановлены.

Тамбовская строительная комиссия предложила план нового храма. 22 сент. 1857 г. холодный 5-главый Тихвинский собор с колокольней был освящен еп. Тамбовским и Шацким *Макарием (Булгаковым)*, но в 1866 г. началась перестройка храма. В новой каменной трапезной 27 нояб. 1867 г. архим. Виктор освятил придел в честь Рождества Христова, 27 (24?) сент. 1870 г. еп. Тамбовский Феодосий (Шаповаленко) — др. придел в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»; 26 сент. 1861 г. в подвальном этаже, под трапезной, была освящена ц. во имя преподобных Онуфрия и Петра Афонских.

Храм впоследствии ремонтировался. На пожертвования кадомского купца М. Ф. Рожнова был построен и 29 июля 1897 г. лебедянским игум. Митрофаном освящен 3-ярусный резной позолоченный иконостас.

В 1908 г. в Тихвинской ц. на средства почетного гражданина С. И. Москалёва установили 4 голл. печи. 24 сент. 1889 г. еп. Тамбовский *Виталий (Иосифов)* освятил домовую ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы в 2-этажном деревянном на каменном фундаменте больничном корпусе для престарелых насельниц. Иконы из местного ряда этого храма, с правой стороны «Нерукотворный образ Спасителя», с левой — «Покров Пресв. Богородицы», в серебряных позолоченных ризах, украшенных драгоценными камнями, пожертвованы новой настоятельницей К. м. игум. Серафимой (Насоновой). В надписях, выполненных на обратной стороне этих икон, содержалось родительское благословение игумении.

К 1867 г. на территории мон-ря находились каменный корпус, деревянный игуменский корпус, 7 сестринских флигелей (Справочная книжка. 1876. С. 30–31); каменная ограда, на вост. стороне граничившая с домами местных жителей и р. Пурсовкой, ок. 17 корпусов, где размещались мастерские и кельи. В 1900 г. на монастырском дворе, напротив юж. дверей Тихвинского храма, был установлен колодец-водокачка. Вода подавалась для совершения водосвятий с крестными ходами. Над источником поставлена часовня с крестом. За оградой были здания приюта для девиц духовного звания, церковноприходской школы, 2-этажная каменная гостиница (1910), различные хозяйственные постройки, в т. ч. каменный конный двор (1908), скотный двор с сараями, 2 деревянные житницы, деревянная рига с 2 воротами, 5 погребов с деревянными срубами; в саду росли деревья и кустарники. В монастырских слободах были устроены 2 земские 2-классные школы; законоучитель получал 95 р. в год. В К. м. имелись различные мастерские. К 1907 г. в «золотной» (золотошвейной) мастерской, размещавшейся в игуменском корпусе, трудились 16 чел. За драгоценный омофор, изготовленный в К. м., мастерицы получили высшую награду на Всемирной Парижской выставке в 1900 г. В пуховой мастерской работали 10 сестер, в живописной, находившейся в 2-этажном деревянном корпусе, писали иконы 16 насельниц; в обзорной мастерской 12 сестер «убирали» цветами иконы и изготавливали ризы из фольги. Имелись также гладильная, шелкошвейная, ризная, бельевая, ткальная, башмачная, ковровая, канвовая (10 сестер шерстью вышивали по канве салфетки, ковры, подушки), пошивочная, просфорная мастерские.

В 1914 г., во время первой мировой войны, в К. м. был открыт лазарет на 10 коек; также обитель отдала представителям Красного Креста верхний этаж больничного корпуса для обустройства госпиталя.

Именитые насельницы, служители и посетители. Первой настоятельницей общежительного мон-ря сестры избрали 50-летнюю Анисию Страхову, к-рая 8 июля 1849 г. приняла постриг с именем Антонина

и была возведена в сан игумении. В 1857 г. ей объявили «благословение Святейшего Синода», а в 1858 г., как значилось в грамоте, «за весьма хорошее поведение и примерную распорядительность по монастырю, равно и за усердное старание и приведение монастыря с года на год в лучшее устройство» наградили наперсным крестом. За 2 года до кончины игум. Антонина ослепла и, оставив свои обязанности, ушла на покой. 3 мая 1878 г. временное исправление должности настоятельницы было передано бывш. казначее мон. Ангелине, 2 февр. 1879 г.— мон. Асенефе († 31 марта 1906).

В 1879 г. К. м. возглавила бывш. казначея *кадомского в честь иконы Божией Матери «Милостивая» жен. мон-ря* мон. Серафима (Насонова; 1827–1904; с 25 марта 1880 г. игумения), мон. Асенефа перешла в козловский Боголюбский жен. мон-рь Тамбовской губ. Особое внимание игум. Серафима уделяла рукоделию: сестры освоили шитье шелком, организовали ковровую, башмачную, шерстяную и др. мастерские. Для работы в этих мастерских число насельниц увеличили до 450 чел. В 1885 г. игум. Серафима открыла церковноприходскую школу в доме, приобретенном у скончавшегося священника, а также устроила богадельню для престарелых сестер. По ее инициативе нищие ежедневно получали в обители бесплатный обед. В 1873 г. при К. м. был основан сиротский приют. К 1904 г. в приюте воспитывали 9 девочек, к-рые состояли на полном обеспечении мон-ря и учились в монастырской школе. В 1914 г. в этой школе обучалось уже 100 чел.

С 27 нояб. 1904 г. К. м. возглавляла мон. Антония (Новикова Анна Ивановна; с 19 дек. 1904 игумения; † 22 янв. 1910). Она род. в 1845 г. в Козельске в купеческой семье, в 1860 г. поступила в обитель по благословению оптинского старца прп. *Макария (Иванова)*. Мон. Антония носила скромную одежду, довольствовалась общей трапезой. Особое внимание уделяла наведению порядка в подсобном монастырском хозяйстве в с. Кипец Кирсановского у. Тамбовской губ., которым управляла с 15 нояб. 1905 г. энергичная казначея Евгения (Волосатова). Игум. Антония была похоронена в обители. В том же году казначея Евгения возглавила К. м., став последней настоятельницей обители. В 1909 г. игум. Евгения была награждена наперсным крестом от Святейшего Синода.



Игум. Серафима (Насонова). Фотография. Нач. XX в.

К. м. был известен как центр духовной жизни. Оптинский старец Макарий считал, что обитель отличается «строгой монастырской жизнью» (Настоятельница Тихвино-Богородицкого Кирсановского жен. мон-ря игум. Антония: Некролог // Тамбовские ЕВ. 1910. № 31. С. 1094–1098). В 1-й пол. XIX в. некоторые сестры поддерживали духовную связь с задонским затворником Стратоником (Г. А. *Машуриным*), в нач. XX в. мн. монахини окормлялись у прмч. *Варлаама (Коноплёва)*, архимандрита *Белогорского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря*. Среди подвижниц обители известна юродивая старица Евдокия, получившая благословение прп. Серафима Саровского, и схим. Аполлинария, отличавшаяся строгостью и аскетичностью жизни. Насельница К. м. игум. Анфия в 1868 г. возглавила *елабужский в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рь*. Мон. Аполлинария († 1879) стала строительницей Оржевского Боголюбского мон-ря близ с. Оржевка Кирсановского у.



Игум. Антония (Новикова). Фотография. Нач. XX в.

В 1876 г. в К. м. проживали 162 насельницы (игумения, казначея, 41 монахиня, 91 рясофорная послушница, 28 указных послушниц), в 1890 г.— более 500, к нач. XX в.— 233, к 1907 г.— 562 насельницы (в т. ч. игумения, казначея, благочинная, экономка, схимница, 126 монахинь, а также послушницы, живущие по указам и на испытании).

Первым самостоятельным священником и духовником сестер был прот. Гавриил Федорович Калаисовский, перешедший из с. Сухой Калаис Кирсановского у. (похоронен у алтаря Тихвинской ц.), 2-м священником был Иоанн Васильевич Базилев. Затем в К. м. служили свящ. Алексей Федорович Кандидов († 1871) и свящ. Василий Ефимович Базилев, с 1871 г.— свящ. (затем протоиерей) Василий Лаврентьевич Салтыков (1853–1901; (похоронен напротив алтаря Тихвинской ц.) и свящ. Федор Иванович Некторов. В нач. XX в. в К. м. также служили свящ. Симеон Андреевич Левкоев и свящ. Василий Никитич Архангельский (впосл. примкнул к обновленческому расколу). Деятельность пастырей не ограничивалась только монастырским служением, к обители был причислен приход «для пропитания доброхотными даяниями священно-церковнослужителей». По инициативе свящ. В. Архангельского было учреждено Серафимовское общество трезвости, к 1907 г. в нем состояло ок. 300 чел.

«Монастырь за белыми стенами. Храмы и здания все белые. Земли мощеные. «Монашки»,— все так их звали тогда,— чисто одетые. В храмах тоже чистота»,— вспоминал впосл. митр. *Вениамин (Федченков)*, неоднократно посещавший К. м. в 90-х гг. XIX и позднее. Буд. митр. Московский и Коломенский сщмч. *Владимир (Богоявленский)* в нояб. 1892 и 5 июня 1901 г. приезжал в Кирсанов. В 1901 г. он принимал участие в погребении своего родственника свящ. В. Салтыкова, клирика Тихвинского храма.

Святыни, реликвии, библиотека. В Тихвинской ц. на правой стороне 1-го столба с зап. стороны помещался чтимый Тихвинский образ Божией Матери «греческой живописи», приобретенный в 1826 г. у московского статского советника Г. П. Смольвинского при посредничестве симоновского архим. Мелхиседека. Считалось, что это был «подлинный список» с чудотворного образа, хранившегося в Тихвине. К 1907 г. киот (позолоченная стеклянная резная рама) для этой иконы был встроен в иконостас: «Риза иконы серебряная, вызолоченная, весом 12 фунтов и 6 золотников. Серебряные, вызолоченные венцы и короны украшены стразами и разноцветными камнями». На иконе хранились 2 золотые пожертвованные цепи, в каждую были вставлены по 3 больших камня; на одной цепи небольшой золотой крест. Здесь же висели 4 нити мелкого жемчуга и множество украшений из серебра. Среди особо ценных икон иконостаса выделялся образ Спасителя в серебряной ризе (весом в $11^1/_2$ фунта) с серебряным позолоченным венцом, украшенным разноцветными камнями и позолоченной рамой. В верху иконы — сияние с херувимами, Казанская икона Божией Матери, украшенная помимо позолоченной рамы жемчугом весом ок. 10 золотников.

26 июня, в день празднования святыни К. м.— Тихвинской иконы Божией Матери, в городе устраивали ярмарку. «На мосту скромно стояли две монашки около большой иконы, вероятно, копии с главной, и люди, крестясь, бросали им грошики на тарелку»,— вспоминал митр. Вениамин (Федченков). С 1826 г. в этот день из кирсановского Успенского собора в К. м. совершался крестный ход (*Вениамин, митр.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 85; *Поселянин Е.* Богоматерь: Описание Ее земной жизни и чудотворных икон. М., 2002. Кн. 1. С. 651). В архиве К. м. хранилось рукописное «Сказание о явлении чудотворныя Пресвятыя Богородицы иконы, нарицаемыя Тихвинския, что при Тихвино-Богородицком женском монастыре в г. Кирсанове, Тамбовской епархии и чудесах от нея», в к-ром к нач. XX в. было отмечено 15 случаев явления «чудес» от образа.

В К. м. хранились: Евангелие «на александрийской бумаге», обложенное малиновым бархатом, «верхняя доска серебряная под золотом с обыкновенными изображениями под чернь» (1815); Евангелие «на александрийской бумаге, в малиновом бархатном переплете, обложенном по обеим сторонам крышек серебром под золотом с рельефными изображениями на верхней доске Спасителя, сидящего на престоле с сиянием вокруг, на верху Господь Саваоф, внизу два ангела на коленях и по углам четыре Евангелиста» (1825); позолоченный крест (вес 21 фунт), плащаница «превосходной работы, лики написаны на полотне, наложенном на бархате; кругом вышита золотом со словами, также вышитыми золотом и жемчугом», 14 священнических облачений, расшитых золотом сестрами обители, серебряные сосуды XIX в. В б-ке, устроенной в Тихвинском храме, хранилось 167 книг.

Материальное положение. К. м. владел земельными участками в Кирсановском у.: 150 дес. пахотной земли при с. Перевоз (отведено казной в 1853); 100 дес. пахотной земли на территории дач с. Архангельского (пожертвование М. П. Колычевой в 1847); 100 дес. пахотной земли при дер. Беклемишевке (пожертвование жены коллежского советника М. Н. Дубровской (урожд. Сипягиной) в 1872). Бóльшая часть этой земли сдавалась в аренду крестьянам. В 1865 г. сестры получили пожертвование от вдовы К. Д. Выропаевой (Воропаевой?) участок земли 650 дес. 1200 кв. саж. при с. Кипец, который обрабатывали сами. В дек. 1895 г. нижегородская купчиха А. П. Котельникова пожертвовала 48 дес. 1200 кв. саж. даче с. Козмодемьянского (Рамза) Кирсановского у.

К 1917 г. земельные владения К. м. насчитывали 1049 дес. Кроме пахотной земли обители принадлежали 21 дес. мелкого дровяного леса и 109 дес. сенокосов по р. Вороне. Выращиваемого на монастырской земле хлеба хватало на всех насельниц. Столкнулись с трудностями только в неурожайном 1891 г., когда пришлось купить 7 вагонов зерна. На следующий год положение улучшилось. К. м. посетил еп. Тамбовский *Иероним (Экземплярский)*. Осмотрев обитель и ее местоположение, он заметил, что за водой сестрам приходится выходить за ограду к р. Пурсовке. Преосвященный рекомендовал настоятельнице провести канал по монастырскому огороду и сделать пруд. На первоначальное устройство канала епископ пожертвовал из своих средств 50 р. В 1893 г. канал и пруд были устроены. В 1904–1905 гг. в связи с волнениями крестьян возникла новая сложность: «Крестьяне непрестанно грозили уничтожить хутор (в с. Кипец), увозили хлеб, уводили скот и поджигали постройки» (Тамбовские ЕВ. 1907. № 51. С. 2374–2380; 1910. № 31. С. 1094–1098).

К. м. получал пособие из казны — 300 р. Капиталы обители содержались в казначейских билетах на сумму 70 857 р. 85 к., в т. ч. 17 833 р. принадлежали причту, к-рый получал с них проценты (*Андреевский.* 1911. С. 874). По материальной обеспеченности к 1917 г. К. м. занимал 2-е место среди 12 жен. обителей Тамбовской епархии.

1917–2014 гг. В янв. 1918 г. был издан декрет «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», в февр. того же года при Кирсановском уездном Исполнительном комитете с целью «проведения декрета в жизнь» начал работу специальный подотдел. Волостным исполнительным комитетам были разосланы циркуляры о составлении описей церковного имущества и о заключении договоров с общинами верующих на аренду храмов. Вскоре были изъяты все капиталы из 4 городских церквей и мон-рей.

В апр. 1918 г. 15 сестер, обвиненные в скупке краденого, были арестованы. Суть дела состояла в том, что ранее кирсановским купцам С. Л. Белынскому и И. Л. Фёдорову земство выдало ордера на покупку мануфактуры, часть к-рой и приобрели насельницы. После 1918 г. мануфактура стала «достоянием народа», а сестры и купцы обвинялись в расхищении «государственного имущества». Одновременно больничный корпус, где располагался госпиталь для солдат, раненных на фронтах первой мировой войны, перешел в распоряжение властей. В авг. 1918 г. главному врачу госпиталя отдали монастырский флигель, в игуменском корпусе устроили общежитие училища, 2 сестринских корпуса заняли 1-й Козловский и 2-й Кирсановский эскадроны. 27 дек. 1918 г. монастырская община, преобразованная в коммуну, обратилась в муниципальный отдел с просьбой выделить 3 пуда масла. Сестрам

вместо масла выдали 5 пудов сельди. В янв. 1919 г., отпуская муку на 530 чел., отдел потребовал изгнать из обители всех «лишних».

Вероятно, в нач. 30-х гг. XX в. (1932 г.?) община и приходская Тихвинская ц. были закрыты. Некоторые насельницы в это время проживали в городе, иногда группами по 3–5 чел. Так, после 1918 г. в Кирсанове жил мон. Филарет (Попов Филипп Феофанович) с сестрой мон. Ираидой (Поповой) и теткой Анастасией, общавшиеся с тихвинскими монахинями. Среди репрессированных сестер обители — прмц. *Маргарита (Закачурина)*, арестованная 22 марта 1937 г. и обвиненная в «контрреволюционной деятельности», а также в том, что она — «участница к/р группы монашества и церковников». Прмц. *Феврония (Ишина)*, талантливая иконописица, впервые была арестована 25 февр. 1934 г. и обвинена в «принадлежности к к/р церковно-монархической группе, состоящей из реакционного духовенства и монашества». 21 марта 1934 г. Тройкой при Полномочном представительстве ОГПУ по Центрально-Черноземной обл. она была приговорена к 3 годам исправительно-трудовых работ условно. 22 марта 1937 г. вновь арестована, обвинена в том, что «является активной участницей к/р группы монашества и церковников» и в том же году расстреляна; канонизирована на Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ 13–16 авг. 2000 г.



Келейный корпус Кирсановского мон-ря. Фотография. 2006 г.

Мон. Евдокия Антоновна Афиногенова (1895–1938?) после 1918 г. проживала в Москве, работала прислугой. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ 14 апр. 1931 г. арестована и 30 апр. осуждена по ст. 58–10 УК РСФСР на 3 года ИТЛ по «Следственному делу Алексинского Ф. Н.» за «активную а/с деятельность, выражающуюся в организации нелегальных сестричеств и братств, оказании помощи ссыльному духовенству». В апр.—мае 1931 г. находилась в Бутырской тюрьме г. Москве, затем — в Вишлаге ОГПУ Усолья; 11 окт. 1991 г. прокуратурой СССР реабилитирована. Мон. Евдокия Даниловна Буровлева (1858 — 16 февр. 1938) в 30-х гг. XX в. проживала в с. Сосновка (ныне Бековского р-на Пензенской обл.), 13 февр. 1938 г. Тройкой при УНКВД СССР по Саратовской обл. приговорена по «Архивному уголовному делу 11068» к расстрелу, по ст. 58–10 УК РСФСР; 30 мая 1989 г. пензенским областным судом реабилитирована.

В 1936 г. в зданиях бывш. обители был организован техникум механизации. В начале Великой Отечественной войны была частично разрушена и вскоре разобрана колокольня Тихвинской ц. В Тихвинской ц. устроили сначала торфяной склад, затем гаражи, позже — мастерские и гаражи с сельскохозяйственной техникой аграрного техникума.



Тихвинская ц. Кирсановского мон-ря. 1857 г. Фотография. 2006 г.

По свидетельству очевидцев, в нач. 50-х гг. XX в. на апсиде монастырского храма появилось изображение Покрова Пресв. Богородицы. Местонахождение чудотворной Тихвинской иконы неизвестно.

В сер.— 2-й пол. 40-х гг. XX в. в Кирсанове служили священники Алексий Швыряев, Тимофей Скопинцев, Георгий Шашурин, а также Алексий Ветринский, совершавший богослужения по домам и духовно окормлявший сестер бывш. мон-ря. В 1988 г. к юбилею 1000-летия Крещения Руси по ходатайству еп. Тамбовского и Мичуринского *Евгения (Ждана)* в Собор Тамбовских святых была включена основательница К. м. прп. Марфа (Апарина), прославленная как местночтимая подвижница Тамбовского края. В 2002 г. над местом ее захоронения на Воздвиженском кладбище Тамбова была устроена часовня. Мощи преподобной, обретенные по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*, пребывают в храме в честь иконы «Всех скорбящих Радость» *тамбовского в честь Вознесения Господня жен. мон-ря.*

К нач. XXI в. от построек К. м. сохранились лишь Тихвинская ц., трапезный и 2 келейных корпуса. 24 апр. 2009 г. состоялась церемония передачи храма Тамбовской епархии. 14 авг., в праздник Изнесения Честных Древ Животворящего Креста Господня, еп. Тамбовский и Мичуринский *Феодосий (Васнев)* совершил его малое освящение и отслужил первую Божественную литургию. Архиерей передал церкви и «в благословение обители, градоначальникам, городу и горожанам» икону прп. Марфы с частицей ее мощей. 9 июля 2011 г. в Тихвинском храме еп. Тамбовский Феодосий совершил литургию с молебном перед подаренными приходу Тихвинской иконой и образом прп. Марфы. К июню 2012 г. закончились работы по восстановлению Скорбященского придела Тихвинского храма, к 2014 г. возведен центральный и установлены 4 малых барабана. 9 июля 2013 г. богослужение в Тихвинском храме совершили 2 архипастыря — Тамбовский и Рассказовский митр. Феодосий и Уваровский и Кирсановский еп. Игнатий (Румянцев) в сослужении священников Кирсановского благочиния Алексия Проворова и Антония Лукошина, духовенства Тихвинского и Космодамиановского храмов Кирсанова.

Приход Тихвинской ц. входит в состав Уваровской и Кирсановской епархии Тамбовской митрополии, настоятель — свящ. Алексий Проворов.

Арх.: ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1302. Л. 538; Д. 1967. Л. 32, 36; Арх. УФСБ по Тамбовской обл. Д. Р–10510; Архив УФСБ по Ивановской обл. Д. 4057–П.

Лит.: *Хитров Г. В., прот.* Историко-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. Вып. 1. С. 61, 204, 235, 268, 335; *Сладкопевцев И., свящ.* Сказание о жизни и кончине Марфы Петровны Апариной, первоначальницы жен. мон-ря в г. Кирсанове // Странник. 1861. Дек. С. 199–209; *он же.* Тихвино-Богородицкий общежительный жен. мон-рь в г. Кирсанове. Тамбов, 1862; Справочная книжка по Тамбовской епархии за 1876 г. Тамбов, 1876; *Архангельский В., свящ.* Тихвино-Богородицкий общежительный жен. мон-рь в г. Кирсанове: Ист. очерк. Тамбов, 1907; *он же.* Настоятельница Тихвино-Богородицкого Кирсановского жен. мон-ря игум. Антония: (Некр.) // Тамбовские ЕВ. 1910. № 31. С. 1094–1098; *Денисов.* 1908. С. 812; *Андриевский А. Е.* Историко-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911; *Левин О. Ю.* Религ. жизнь Кирсановского у., 1800–1917 гг. Тамбов, 1998. Маш.; Т. Пахомова, настоятельница жен. мон-ря в г. Кирсанове // ЖПодв. 1999. Янв. С. 154–164; Жизнеописание прп. Марфы Тамбовской. Тамбов, 2007; Обретение св. мощей прп. Марфы Тамбовской // ЖМП. 2007. № 3. С. 61–65; *Позднякова И.* Обитель прп. Марфы Тамбовской: Кирсановский Тихвино-Богородицкий мон-рь // Тамбовские ЕВ. 2011. № 3. С. 28–30; *Левин О. Ю., Просветов Р. Ю.* Кирсанов православный. Тамбов, 2012.

Д. Б. Кочетов

КИРСА́НОВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Тамбовской епархии (см. *Тамбовская и Рассказовская епархия*) существовало в 1923–1926 гг., названо по г. Кирсанову (Тамбовская обл.). Единственным епископом Кирсановским был Стефан (Гнедовский), который временно управлял Тамбовской епархией. Обновленческим Кирсановским «епископом» с 15 июля 1927 до 1929 г. являлся Василий Знаменский.

Лит.: *Кученкова В. А.* Житие архиереев Тамбовских. Тамбов, 1998; *Левин О. Ю., Просветов Р. Ю.* Кирсанов православный. Тамбов, 2012[2].

КИСА́МСКАЯ И СЕЛИ́НСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Κισάμου καὶ Σελίνου], епархия полуавтономной Критской Православной Церкви (в составе К-польского Патриархата); охватывает зап. часть нома Ханья, кафедра расположена в г. Кисамос (в древности Кисам).

Существовавшее на этом месте в минойский период (III–II тыс. до Р. Х.) поселение было оставлено жителями и снова заселено в эпоху поздней классики (IV в. до Р. Х.). В эллинистический период Кисам являлся портом крупного г. Полирения. Расцвет Кисама начался в рим. период. В I в. по Р. Х. город был перестроен по гипподамовой системе. Высокохудожественные напольные мозаики с мифологическими сценами (II–III вв.) украшают виллу Фидия и строение к западу от нее, дом Орфея, здание у кафедрального собора и др. Землетрясение 365 г. нанесло серьезный ущерб городу. В ходе раскопок были обнаружены раннехрист. некрополь и здания, возведенные в VI в. на фундаментах римских построек, а также архитектурные детали, к-рые, видимо, принадлежали базилике.

История епархии. В раннехрист. период Кисамская епископия была одной из 20 епархий о-ва Крит. Первый упомянутый в источниках епископ Кисама Евкисс был участником Сардикийского Собора (343) (*Mansi.* T. 3. Col. 46). Епископы Кисамские Феопемпт и Лев присутствовали на Трулльском (Пято-Шестом) Соборе (691–692) и на VII Вселенском Соборе (787) (*Mansi.* T. 11. Col. 996; T. 13. Col. 392). Моливдовул кон. VI или нач. VII в., хранящийся в музее в Ретимно, имеет надпись: «Кисамской Церкви». В VII в. Кисам являлся 17-м из 22 городов о-ва Крит (*Parthey, ed.* 1866. P. 14). После араб. набегов город пришел в упадок.



Ротонда (ц. арх. Михаила) в с. Эпископи, Крит. VII–VIII, X вв.

Критские епископии, входившие в подчиненный Риму диоцез Иллирик, вместе с ним в 731/2 г. перешли в юрисдикцию К-польской Православной Церкви. В нотициях (списках епархий) К-польского Патриархата Кисамская епископия, как правило, занимает 10-е (иногда 9-е) место среди критских епархий (*Darrouzès.* Notitiae. N 2, 3, 10, 13). В кон. X в. епископская кафедра была перенесена в совр. сел. Эпископи, кафедральным собором служил храм арх. Михаила (Ротонда).

После освобождения Крита от арабов возрождением мон-рей и монашества на острове занимался прп. *Иоанн Отшельник* (Ксен). В конце жизни его деятельность распространилась и на Зап. Крит. Он построил близ совр. сел. Азойирес (к северо-востоку от Палеохоры) ц. вмч. Георгия Победоносца, подчиненную Мириокефальскому мон-рю. Согласно критским преданиям, Иоанн Отшельник нек-рое время жил близ совр. сел. Спилья (примерно в 15 км к западу от Кисама), где существует пещерный храм в его честь. Последние годы жизни преподобный провел в уединении на побережье Акта (побережье совр. зал. Ливадия). Местные жители считают, что он подвизался недалеко от совр. с. Кавуси. Там был сооружен 2-нефный храм во имя вмч. Евстафия Плакиды и прп. Иоанна Отшельника, вост. часть к-рого устроена в скале. В XIII в. храм был расширен к западу, росписи кон. XIII в. включают в т. ч. житийный цикл прп. Иоанна (сохр. фрагменты) и его фронтальное ростовое изображение. Снаружи с сев. стороны устроены 4 гробницы, крайняя восточная почитается как гробница прп. Иоанна Отшельника.

Границы епархии визант. периода точно не известны, но в любом случае она была меньше совр. К. и С. м., т. к. в ее юж. части существовала Кантанская епископия (Кантан находился близ совр. сел. Какодики в окрестностях Канданоса).

В венецианский период должность правосл. епископа была упразднена. Единственным епископом-греком при венецианцах был Герасим (в миру Георгий) из богатого и знатного кидонийского рода Палеокапасов. Он обладал графским титулом, получил образование в Падуе и впосл. стал эфором (инспектором) Падуанской гимназии. Будучи униатом, он принял монашеский постриг и стал игуменом мон-ря *Анкарафу.* На свои средства он отправлял критян на обучение в Падуанский ун-т. Венецианцы построили в городе укрепления, благодаря которым он получил новое имя — Кастелион (сохр. до 1969). В венецианский период основаны мон-ри св. Иоанна Предтечи

в долине Гьона (XVI в.), *Гонья* (1618, на месте визант. обители) и Пресв. Богородицы Хрисоскалитиссы (ранее 1637). Церкви вмч. Георгия Победоносца близ бухты Мениес (здание и фрески сер. XIV в.) и ап. Павла (здание кон. XIV в., фрески сер. XV в.) на мысе Спата в XV–XVI вв. были преобразованы в небольшие обители.

После османского завоевания Кисамская епископия была восстановлена. Во время греч. национально-освободительной революции 1821–1829 гг. поддерживавший связи с «Дружеским обществом» еп. Мелхиседек (Деспотакис) был арестован турками за то, что, объезжая свою епархию, побуждал народ к восстанию. 19 мая 1821 г. он был повешен на платане в г. Ханья (см. в ст. *Критские новомученики*). Неск. лет кафедра оставалась незамещенной. В 1831–1860 гг. Кисамская епископия была объединена с Кидонийской; в 1860 г. она получила название Кисамской и Селинской.

Важную роль в восстании 1866–1869 гг. на о-ве Крит играли Кисамский и Селинский еп. Герасим (Стратигакис), постриженики монастыря Гонья иером. Парфений (Перидис), ставший председателем Генеральной ассамблеи критян, и архим. Парфений (Келаидис). Правительство повстанцев возглавил свящ. Еммануил Касселос из исторической обл. Селинон. Во время восстания пострадал мон-рь Гонья, к-рый подожгли турки, его игумен был брошен в тюрьму. После подавления восстания архим. Парфений (Келаидис) бежал в Триест, где стал настоятелем храма греч. общины. Он принял деятельное участие в подготовке антитур. движения 1877 г. С 1878 г. Парфений проживал в Ливорно и возглавлял греч. общину. Когда в нояб. 1880 г. его избрали на Кисамскую и Селинскую кафедру, он не вернулся на остров. В 1882 г. Парфений отклонил свое избрание, заявив, что, ведя дипломатическую деятельность в европ. столицах, он будет больше способствовать освобождению о-ва Крит, чем на епископском престоле. В 1897 г. Кисамский и Селинский еп. Дорофей (Клонарис) был избран председателем повстанческой ассамблеи критян. Его преемник еп. Анфим (Леледакис) открыл педагогическое училище для женщин (1910–1930) в мон-ре в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» и семинар для подготовки будущих клириков, участвовал в организации гимназии в Кастелионе (1924), построил епископскую резиденцию. Он издал службу прп. Иоанну Отшельнику (1929), покровительствовал развитию визант. музыки и иконографии.

Во время второй мировой войны Кисамская и Селинская епископия сильно пострадала из-за нем. оккупации. Для устрашения населения разорялись целые деревни. Напр., Канданос был уничтожен 2 июня 1941 г. в наказание за убийство местными жителями 25 нем. солдат. Кисамский и Селинский еп. Евдоким был арестован в авг. 1941 г., брошен в тюрьму, а потом выслан с Крита. Мн. клирики подверглись преследованиям. Мон-рь Гонья, насельники к-рого участвовали в движении сопротивления, был занят нем. войсками. Монахов заключили в тюрьму, иером. Парфений (Анагностакис), иеродиаконы Серафим (Маринакис) и Гервасий (Дусакис) были казнены, мон. Герасим (Вросимакис) умер от пыток, остальные впосл. были амнистированы.

В 1953 г. в Кисамской и Селинской епископии проживало 34 тыс. верующих, действовало 170 церквей, в которых служило 62 священника (*Janin*. 1953. Col. 844).

В 1962 г. Кисамская и Селинская епископия была возведена в ранг митрополии. Митр. Ириней (Галанакис) начал активное строительство по всей епархии (в т. ч. был сооружен кафедральный собор Благовещения Пресв. Богородицы), много времени уделял социальной и просветительской деятельности: основал Православную академию Крита в Колимбари, интернаты в Кастели, Канданосе, Палеохоре, Колимбари, Вукольесе и др., дом престарелых «Аннусакион» в Пиргосе и школу для глухонемых в Кастели, типографию, духовно-просветительные центры, Центр сельскохозяйственного развития в Колимбари, уч-ща различного профиля, Центр профессионального технического обучения в Тавронитисе и школу домоводства. Были восстановлены мон-ри в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» и Пресв. Богородицы Хрисоскалитиссы. Митр. Ириней участвовал в организации судоходных компаний ANEK и ANEN, фондов развития районов Селино и Апокоронаса.

В наст. время в К. и С. м. насчитывается 80 приходских храмов, 442 парекклисиона, 297 экзокклисионов, 2 муж. мон-ря (Гонья и Пресв. Богородицы Хрисоскалитиссы) и жен. мон-рь в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (Δίπτυχα. 2014. Σ. 935–937). В епархии действуют культурный центр «Царонакион» (с лекционными залами, б-кой, компьютерными залами, мастерскими иконописи и мозаики, работают репетиторы, школа для родителей, здесь также размещается митрополичья консерватория, церковный радиоканал и книжный магазин), интернаты «Три святителя» (для мальчиков) и «Св. Ирина» для девочек, дом престарелых «Аннусакион» и медицинские пункты в Кисамосе, Вукольесе, Палеохоре и Канданосе, мобильные группы «Помощь на дому», прямая телефонная линия доверия для престарелых, благотворительная касса, жен. кружки и общества при приходах.

Христианские памятники. На юж. побережье в античных городах Сия (близ совр. Суйи) и Лисс археологи нашли неск. раннехрист. базилик. А. Орландос обнаружил в Сии под храмом вмч. Пантелеимона 3-нефную базилику с нартексом, одно из помещений с северо-запада, видимо, служило баптистерием. В алтаре сохранились основа св. престола и базы колонн кивория, в центральном нефе и в нартексе — мозаичные полы (VI в., выполнены мастерами из Аргоса) с преобладающими растительными и геометрическими орнаментами, а также с изображениями павлинов и оленя. В вост. части археологического комплекса расположены еще 3 базилики. В Лиссе находятся развалины двух 3-нефных базилик с незначительно выступающими поперечными нефами и с нартексами. Над алтарной частью прибрежной базилики в XIV в. была возведена однонефная с полуциркульным сводом ц. Пресв. Богородицы. На месте вимы др. базилики, расположенной рядом с храмом Асклепия, была построена однонефная сводчатая ц. мучеников Кирика и Иулитты. Напольные мозаики уцелели в юж. нефе базилики.

В отличие от раннехрист. памятников постройки средневизант. периода сохранились в сев. части К. и С. м. Уникальным сооружением является т. н. Ротонда, или ц. арх. Михаила в Эпископи, к-рая служила кафедральным собором. Этот храм возведен на месте постройки VI в.

(возможно, баптистерия). Купольная ротонда VII–VIII вв. послужила центральным пространством для прямоугольного наоса 2-й пол. X в. Ширина стен ротонды более 1 м, она имеет 6 арок (арка, ведущая в алтарную часть, выше и шире остальных). Кладка купола выполнена в виде 5 сокращающихся ступеней. Мнения исследователей расходятся относительно времени сооружения апсиды — одновременно с ротондой или немного позднее. К полукруглой апсиде пристроены 2 пастофория.



Арх. Михаил. Фрагмент росписи Ротонды (ц. арх. Михаила) в с. Эпископи, Крит. Кон. XII в.

В юж. пастофории сохранились мозаичный пол и купель. Другая, большего размера мраморная купель находится в нартексе (первоначально она была расположена в подкупольном пространстве наоса). Мозаичный пол наоса археологи датируют 2-й пол. VI в. Помимо нартекса X в. с запада и севера к храму пристроены прямоугольные помещения, в т. ч. в османский период на месте атриума была возведена епископская резиденция. Сохранилось 5 слоев росписей: VII в., иконоборческой эпохи, позднекомниновского стиля кон. XII в., кон. XIII в. и сер. XIV в. (худож. Михаил Венерис).

К IX (или X) в. относится небольшая однонефная с цилиндрическим сводом ц. первомч. Стефана в Драконе. Ее фрески М. Биссингер датировал ок. 1390 г. или кон. XIV в. (*Bissinger.* 1995. S. 201), но, по мнению Н. Пирру, они являются ранним образцом произведений «артели Меронаса» (расписавшей во 2-й пол. XIV в. ц. Пресв. Богородицы в Меронасе), к-рую М. Борбудакис считает к-польской (*Πύρρου Ν.* Οι τοιχογραφίες του ναού του Αγίου Στεφάνου στη Δρακώνα Κισσάμου και ο σπάνιος βιογραφικός κύκλος του επωνύμου αγίου // Πεπραγμένα του ΙΑ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (в печати)).

Церковь Успения Пресв. Богородицы в с. Захариана близ Платаноса, типа «свободного креста» и с куполом на тромпах, датируется исследователями приблизительно X–XI вв. (*Borboudakis, Gallas, Wessel.* 1983. S. 196). В с. Вулгаро находится полуразрушенная крестово-купольная ц. вмц. Варвары 2-й пол. XI в. с фресками того же времени. В XII в. была построена однонефная с полуциркульным сводом ц. Пресв. Богородицы в Спилье, расписанная ок. 1380 или в нач. 80-х гг. XIV в. К XII в. предположительно относят сооружение ц. свт. Николая Чудотворца в Мури с поперечным нефом, перекрытым цилиндрическим сводом (*Πασαρέλι.* 2005. Σ. 61). Фрески этой церкви искусствоведы датируют рубежом XII и XIII вв. (*Borboudakis, Gallas, Wessel.* 1983. S. 197), однако если учитывать консервативные тенденции критской живописи XIII — нач. XIV в., ориентированной на образцы комниновского искусства XII в., то эти росписи можно отнести к XIII в. Архаичность стиля мн. фресок затрудняет их датировку (напр., хронология росписей ц. вмч. Пантелеимона в Айкирьянисе колеблется между XII, XIII и XIV вв.— *Πασαρέλι.* 2005. Σ. 83). Спорной остается гипотеза С. Мадеракиса, к-рый считает, что древнейший из 3 слоев росписей ц. Спасителя в Племениана был создан ранее 1200 г. (*Μαδεράκης.* 1998. Σ. 39–40) вопреки традиц. датировке нач. XIII в. (*Μπορμπουδάκης.* 1988. Σ. 39). На раннюю живопись ц. Спасителя ориентировались художники, работавшие над декорацией ц. Пресв. Богородицы в Родовани (кон. XIII в., часть фресок в Историческом музее Ираклио) (Ibid. Σ. 40). Фрески ц. вмч. Георгия Победоносца в Анисараки созданы, по мнению Мадеракиса, вскоре после 1250 г. и являются реминисценцией комниновской живописи (*Μαδεράκης Σ. Ν.* Η εκκλησία Αγίου Γεωργίου στην Κάντανο Σελίνου // Εικοστό πρώτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 2001. Σ. 59–60). Биссингер выделяет в ц. Преображения Господня в Кефали близ Элоса помимо фресок 1319/20 г. ранний слой 1270 г. (*Bissinger.* 1995. S. 74, 106), но И. Спатаракис считает, что оба мастера работали одновременно (*Spatharakis.* 2001. P. 56–58).

Большинство церквей XIII–XV вв. на территории К. и С. м. относятся к простейшему архитектурному типу — однонефные с цилиндрическими (полуциркульными или с заостренными завершениями) сводами, покрытыми сверху черепичными крышами. Лишь в неск. случаях встречаются храмы типа «купольного зала» (напр., ц. вмц. Ирины близ Суйи, кон. XIII в.), крестово-купольные (напр., ц. вмч. Пантелеимона в Нопийе, XIV (?) в.) или храмы с поперечным более высоким нефом. К последнему типу относится ц. вмч. Георгия Победоносца в Анидри (незадолго до 1323), в к-рой рукава нефа и трансепта покрыты пересекающимися цилиндрическими сводами. Эта церковь имеет еще одну особенность: к ней немного позже был пристроен др. однонефный храм, в к-рый из ц. вмч. Георгия ведут арки в юж. стене. В целом широко распространенные в венецианских владениях 2-нефные церкви именно на территории К. и С. м. в XIII — нач. XV в. не были частым явлением (напр., ц. вмч. Пантелеимона в Айкирьянисе). В этом регионе редко встречаются нартексы в форме купольного зала (такой нартекс пристроен в XIV в. к ц. Преображения Господня близ Темении кон. XIII в.). Иногда цилиндрический свод нартекса пересекается под прямым углом со сводом наоса (напр., нартекс, пристроенный в нач. XIV в. к ц. свт. Николая Чудотворца близ Мони, кон. XIII в.). Кладка некоторых храмов XIII–XIV вв. включает сполии раннехрист. базилик (ц. Пресв. Богородицы в сел. Скудиана и ап. Иоанна Богослова в Трахиньякосе близ Канданоса, ц. Спасителя в сел. Племениана). Из ктиторских надписей явствует, что часто в оплате строительства и росписи церквей принимали участие сразу неск. семей или даже все жители деревни.

С кон. XIII в. известны имена некоторых художников, работавших в зап. части о-ва Крит. В ц. вмч. Георгия Победоносца в Склавопуле в ктиторской надписи 1290/91 г. названо имя мастера, расписавшего

этот храм,— анагност Николай (хотя над декорацией храма работали 2 живописца: Николай и художник из круга Феодора-Даниила Венериса — *Bissinger.* 1995. S. 71–72; *Μαδεράκης.* 1998. Σ. 390; *Spatharakis.* 2001. P. 12–13). Стиль Николая похож на стиль анонимного художника, к-рый расписал ц. вмч. Георгия Победоносца



Вмч. Георгий Победоносец. Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца в Склавопуле. Худож. анагност Николай. 1290/91 г.

в Вати (1283/84), и восходит к традициям XII в. Его определяют такие черты, как линеарность, каллиграфичность, плоскостность, сдержанная цветовая гамма (*Μαδεράκης.* 1998. Σ. 40). По мнению Спатаракиса, в этих церквах работала одна и та же артель, возглавляемая Николаем (*Spatharakis.* 2001. P. 10, 13).

Феодор-Даниил Венерис выполнил росписи разрушенной ц. вмч. Георгия Победоносца в Бенудиана близ Канданоса (1290/91), наоса ц. свт. Николая Чудотворца близ Мони (кон. XIII в.— *Μαδεράκης.* 1980. Σ. 155–156, 159), ц. вмц. Ирины близ Суйи (кон. XIII в.), ц. прав. Анны в Агрилесе (3-я четв. XIII в.) и ц. вмц. Марины в Равдухе (нач. XIV в.). Хотя Феодор-Даниил был знаком с новыми художественными веяниями, но в целом остался верен старым традициям (*Idem.* 1998. Σ. 40). Пропорции фигур персонажей не особенно изящны, но и не тяжеловесны. Некоторая безыскусность в попытке разнообразить ракурсы фигур с избытком компенсируется вниманием к жесту (кисти рук нередко преувеличены), что дополняет психологическую характеристику образов. В живописном решении немаловажную роль играет линия, словно резец скульптора, она создает энергичный, чрезвычайно пластичный рисунок и напряжение в общей спокойной гамме сближенных по спектру тонов. Его племяннику Михаилу Венерису, по мнению М. Андрианакиса, принадлежат фрески ц. св. Иоанна Предтечи в сел. Делиана (нач. XIV в.) и последний слой росписей Ротонды в Эпископи (сер. XIV в.). Его творчество характеризуется появлением нек-рых элементов палеологовского искусства.

Наиболее плодовитым из работавших в зап. части Крита художников был Иоанн Пагомен (фрески нартекса ц. свт. Николая Чудотворца близ Мони (1315), храма вмч. Георгия Победоносца в Анидри (1323), кладбищенской ц. арх. Михаила в сел. Кавалариана близ Канданоса (1327/28), церквей Пресв. Богородицы в Какодики (1331/32) и ап. Иоанна Богослова в Каламосе (немного позже 1340 — *Μαδεράκης.* 1986. Σ. 36)). В ц. вмч. Георгия Победоносца в Продроми над росписями в 1337 или 1340 г. вместе с Пагоменом работал худож. Николай (к-рый принимал участие в декорации еще 5 церквей в исторической обл. Селинон, напр. ц. прав. Анны в Канданосе, 1357/58). Иоанну Пагомену также можно атрибутировать фрески ц. апостолов Петра и Павла в Копети (1334/35) и ц. арх. Михаила близ Саракины,



Сцена из житийного цикла свт. Николая Чудотворца. Роспись ц. свт. Николая Чудотворца близ Мони. Худож. Иоанн Пагомен. 1315 г.

построенной на развалинах византийской 3-нефной базилики. Калокирис приписывал Пагомену фрески церквей ап. Иоанна Богослова (1328/29) в Трахиньякосе близ Канданоса (*Καλοκύρης.* 1958. Σ. 355) и Рождества Пресв. Богородицы близ Кадроса (Ibid. Σ. 356), но Биссингер различает в них работу 2 мастеров, один из к-рых подражал стилю Пагомена (*Bissinger.* 1995. S. 99–101, 110). Предположительно к произведениям Пагомена относят росписи церквей свт. Николая Чудотворца в Канданосе, прор. Илии в Трахиньякосе (по Биссингеру, ок. 1350 — *Bissinger.* 1995. S. 102), вмч. Пантелеимона в Продроми (*Καλοκύρης.* 1958. Σ. 356), ап. Иоанна Богослова в Элосе, прмц. Параскевы Римской в Анисараки (Биссингер предлагает датировку ок. 1325 — *Bissinger.* 1995. S. 100, Мадеракис — 1370–1380 и относит эти фрески к работам последователей Пагомена — *Μαδεράκης.* 1986. Σ. 37) и др. Автором росписи ц. Пресв. Богородицы Скафидиани близ Продроми (1347) в ктиторской надписи назван худож. Иоаким, однако по стилю фресок очевидно, что они выполнены неск. мастерами, в числе которых, вероятно, был и Пагомен (*Bissinger.* 1995. S. 100. Not. 25).

Недавно Д. Цунгаракис обнаружил подпись Пагомена в ц. вмч. Димитрия Солунского близ Ливадаса с фресками 1315/16 г. (*Τσουγκαράκης.* 2007; он опровергает более ранние датировки 1292/93 или 1295/96, предложенные Спатаракисом — *Spatharakis.* 2001. P. 17). Эти росписи отражают сильное зап. влияние, поэтому Спатаракис, не зная об авторстве Пагомена, высказал мнение, что художник учился у итал. мастеров (Ibid. P. 58). Для этих росписей характерна утонченность, не свойственная провинциальной живописи. Принадлежность фресок кисти Пагомена показывает, что художник в один и тот же период творчества мог работать в разных манерах в зависимости от требований заказчика (*Τσουγκαράκης.* 2007. Σ. 300–301): ведь ранее считалось, что Пагомен, «хотя и нарочито упрощенно, вводит и адаптирует наиболее развитые формы и течения палеологовского искусства, главным образом приходящие из Македонии» (*Μαδεράκης.* 1986. Σ. 37), а эволюция его творчества выражалась в переходе примерно с 1330 г. к т. н. красивому стилю, к-рый господствовал на Кри-



Вознесение Господне.
Роспись ц. вмч. Димитрия Солунского близ Ливадаса, Крит.
Худож. Иоанн Пагомен (?). 1315/16 г.

те до 80-х гг. XIV в. (Ibid.). Еще до отождествления с Пагоменом мастера, расписавшего ц. вмч. Димитрия Солунского близ Ливадаса, исследователи благодаря зап. манере выделили ряд стилистически родственных фресковых ансамблей в ц. Преображения Господня близ Темении, в зап. части ц. св. Фотия в Айи-Теодори и в вост. части ц. Преображения Господня (1319/20) в Кефали близ Элоса (*Μαδεράκης Σ. Ν.* Βυζαντινά Μνημεία του Νομού Χανίων: Ο Άγιος Δημήτριος στο Λειβαδά Σελίνου και οι τοιχογραφίες του // Χανιά. Χανιά, 1986. Σ. 69; *Παπαδάκη-Oekland Σ.* Δυτικοτρόπες τοιχογραφίες του 14ου αι. στην Κρήτη: Η άλλη όψη μιας αμφίδρομης σχέση // Ευφρόσυνον: Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη. Αθήνα, 1991. Τ. 2. Σ. 491–513). Следов., относительно и этих росписей встает вопрос о возможном авторстве Пагомена.

Влияние стиля Пагомена прослеживается до 70–80-х гг. XIV в. (*Μαδεράκης*. 1986. Σ. 36). Кругу Пагомена принадлежат 1-й слой росписей ц. прав. Анны в Анисараки (1-я пол. XIV в.), фрески церквей вмц. Ирины в Айия-Ирини (1368) и Пресв. Богородицы в Анисараки (80-е гг. XIV в.).

Искусствоведы выделяют среди памятников XIV в. группы храмов, расписанные одним и тем же мастером или одной и той же артелью, однако имена художников остаются неизвестными. Напр., образцами грубого провинциального искусства служат произведения мастера, работавшего в церквах Спасителя во Влитьясе (1358/59) и Пресв. Богородицы в Палья-Румате (1359/60), а примером изысканной палеологовской живописи являются выполненные одним художником фрески церквей свт. Афанасия Великого близ Кефали (1393) и Успения Пресв. Богородицы в Склавопуле (ок. 1395). Их стиль, по мнению Спатаракиса, близок к стилю росписей храмов в номе Ретимно: Пресв. Богородицы в Рустике (1391) и вмч. Георгия Победоносца в Айос-Константиносе (1401) (*Spatharakis*. 2001. P. 146).

В XV в. в Селиноне работали художники Николай Мастрахас (ц. арх. Михаила в Принесе, 1410), свящ. Георгий Партзалий (ц. вмч. Георгия Победоносца в Каламьосе, 1441), Ксенос Дигенис из Мореи (ц. св. Отцов в Апано-Флория, 1470, в росписи участвовал еще один мастер — Ibid. P. 216), Георгий Проватопул (церкви вмч. Георгия Победоносца в Кустойерако (1488), вмч. Георгия Победоносца в Като-Флория (1497), прп. Онуфрия в Камбаносе (кон. XV в.)).

От XIV–XV вв. сохранилось значительное количество памятников монументальной живописи, при этом большое число церквей в этот период украшены фресками в исторической обл. Селинон, особенно в окрестностях Канданоса. Наиболее интересные фресковые ансамбли представлены в следующих храмах: мучеников Кирика и Иулитты на территории древнего Лисса (до 1306, в зап. манере), св. Зосимы в Ахладиакесе (1-й слой росписей в алтаре нач. XIV в., 2-й слой — 60-х гг. XIV в.), арх. Михаила в Вати (по мнению К. Ласситиотакиса, 1-я четв. XIV в.— *Λασσιθιωτάκης К. Е.* Δύο ἐκκλησίες στὸ Νομὸ Χανιῶν // ΔΧΑΕ. 1962. Τ. 2. Σ. 9–56; согласно Биссингеру, после 1350 (?) — *Bissinger*. 1995. S. 102), вмч. Георгия Победоносца в сел. Цуруниана (1327), ап. Иоанна Богослова в Асфендилесе (ок. 1330), равноап. Константина в Вутасе (ок. 1340), свт. Иоанна Златоуста в Саракине (1343 или 1346), великомучеников Феодоров в Мертесе (1344, от здания XIV в. сохр. только вост. стена, включенная в позднейшую постройку), Пресв. Богородицы Миртиотиссы в Ефире близ сел. Племениана (1-я (?) пол. XIV в.), свт. Николая Чудотворца (пристроенная к ц. вмч. Георгия Победоносца) в Анидри (сер. XIV в.), прмц. Параскевы Римской в Тополии (50-е гг. XIV в.), мч. Маманта в Лофосе близ Канданоса (1355/56, от здания XIV в. сохр. только сев. половина), Спасителя в Айия-Ирини (1357/58), прмц. Параскевы Римской в Трахиньякосе (1362), Спасителя в Вутасе (60-е гг. XIV в.), вмч. Георгия Победоносца в Эпископи (2-я пол. XIV в.), вмч. Димитрия Солунского в Платанесе (1372/73), прмц. Параскевы Римской в Китиросе (1372/73), св. Апостолов близ Дриса (1382–1391), прп. Антония Великого в Суйе (1383), арх. Михаила в Какодики (нач. 80-х гг. XIV в.), св. Апостолов в Роке (80-е гг. XIV в.), Пресв. Богородицы в Калатенесе (ок. 1390 или вскоре после этой даты), арх. Михаила в Какопетро (1392), вмч. Прокопия в Ливадасе (90-е гг. XIV в.), свт. Иоанна Златоуста в Хаси (кон. XIV в.), св. Иоанна в Анисараки (XIV в.), Пресв. Богородицы и Христа в Кустойерако (XIV в.), Пресв. Богородицы в Скудиане близ Канданоса (XIV в., по мнению Г. Пасарели, XV в.— *Πασαρέλι*. 2005. Σ. 74), Пресв. Богородицы в Айия-Ирини (XIV (?) в.), Спасителя в Склавопуле (нач. XV в.), арх. Михаила в Малатиросе (нач. XV в.), вмч. Георгия Победоносца в сел. Племениана (1409/10), св. Евтихия в сел. Цискиана (ок. 1410), мч. Исидора в Какодики (1420/21), прмц. Параскевы Римской в Хондросе (ок. 1420), св. Апостолов в Сирикари (1427), свт. Иоанна Златоуста в Кадросе (ок. 1430), арх. Михаила в сел. Камилиана (1439/40), вмч. Георгия Победоносца близ Нопийи (1-я пол. XV в.), Благовещения Пресв. Богородицы в Зимбрагосе (ок. 1440–1450), равноап. Константина в Нембросе (1452–1461), прав. Анны в Анисараки (2-й слой росписей 1457–1462), вмч. Георгия Победоносца в Айия-Ирини (1460/61), Спасителя в Палья-Румате (1466), вмч. Георгия Победоносца между селениями Кукунара и Хорефтиана (60-е гг. XIV в.), мц. Кириакии в сел. Ламбриана (XV в.), вмц. Ирины в Малатиросе (ок. 1500), арх. Михаила в Айи-Теодори (ок. 1500 (?)).

Особо чтимые святые К. и С. м.: прп. Иоанн Отшельник и 99 св. отцов, сщмч. Мелхиседек, еп. Кисамский († 1821), новомученики *Манушл, Георгий, Анезина и Мария* из с. Мелисурьо († 1861), прп. *Никифор Прокаженный* (уроженец с. Сирикари, † 1964, канонизирован в 2012).

Епископы Кисамские: Евкисс (упом. в 343), Феопемпт (упом. в 691–692), Лев (упом. в 787), Герасим (Палеокапас) (?–1590), Филофей (упом. в 1684),

Мисаил (?), Герасим (1711–1725), Парфений (1725–1731), Анфим (?), Парфений (1751–1770), Софроний (1777–1796), Гедеон (?), Игнатий (?), Паисий (кон. XVIII или нач. XIX в.), Серафим (нач. XIX в.), Иоанникий (?–1811), Мелхиседек (Деспотакис) (1818–1821).

Епископы Кидонийские и Кисамские: Артемий (1831–1846), Каллист (Финтикис) (1846–1858).

Епископы Кисамские и Селинские: Герасим (Стратигакис) (1860–1868), Мисаил (1868–1875), Панарет (1875 — до 1880), Парфений (Келаидис) (1880–1882, избран, но не интронизирован), Парфений (Бицакис) (1887–1892), Дорофей (Клонарис) (1893–1902), Анфим (Леледакис) (1903–1935), Хризостом (Ангелидакис) (1936–1937), Евдоким (Синкелакис) (1938–1956), Ириней (Галанакис) (1957–1962).

Митрополиты Кисамские и Селинские: Ириней (Галанакис) (1962–1971, в 1971–1981 митрополит Германский), Кирилл (Киприотакис) (1975–1979, впосл. митрополит Гортинский и Аркадийский), Ириней (Галанакис) (1981–2005 повторно), Амфилохий (Андроникакис) (с 2005 по наст. время).

Ист.: *Darrouzès.* Notitiae. P. 221–222, 235, 324–325, 497. N 2, 3, 10, 13; *Parthey G., ed.* Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum. Berolini, 1866.

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 2. P. 271–272; *Janin R.* Cisamus // DHGE. 1953. Vol. 12. Col. 844–845; *Τωμαδάκης Ν. Β.* Ἐπισκοπὴ καὶ ἐπίσκοποι Κυδωνίας (Ἁγιᾶς, Κυδωνίας (καὶ Κισάμου) καὶ Ἀποκορώνου) // Κρητικὰ Χρονικά. Ἡράκλειον, 1957. Τ. 11. Σ. 23–26; *idem.* Κισάμου καὶ Σελίνου, Μητρόπολις // ΘΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 589–590; *Καλοκύρης Κ. Δ.* Ἰωάννης Παγωμένος ὁ βυζαντινὸς ζωγράφος τοῦ ΙΔ΄ου αἰῶνος // Κρητικὰ χρονικά. Ἡράκλειον, 1958. Τ. 12. Σ. 347–367; *Μαδεράκης Σ. Ν.* Οἱ Κρητικοὶ ἁγιογράφοι Θεόδωρος – Δανιὴλ Βενέρης καὶ Μιχαὴλ Βενέρης //Πεπραγμένα τοῦ Δ΄ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου. Ἀθῆναι, 1980. Τ. 2. Σ. 155–179; *idem.* Ιωάννης ο Παγωμένος τάχα και ζωγράφος // Έκτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 1986. Σ. 36–37; *idem.* Παρατηρήσεις στην τέχνη του 13ου αιώνα στην Κρήτη // Δέκατο όγδοο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 1998. Σ. 39–40; *Borboudakis M., Gallas K., Wessel K.* Byzantinisches Kreta. Münch., 1983; *Ανδριανάκης Μ. Γ.* Ο ναός του Μιχαήλ Αρχαγγέλου στην Επισκοπή Κισσάμου Χανιών // Τέταρτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 1984. Σ. 6–7; *idem.* Εικονογραφικά του Αγίου Ιωάννη του Ξένου // Εικοστό πρώτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 2001. Σ. 12–13; *Μπορμπουδάκης Μ.* Η βυζαντινὴ τέχνη ὡς τὴν πρώϊμη βενετοκρατία // Κρήτη: Ἱστορία καὶ πολιτισμός. Ἡράκλειον, 1988. Τ. 2. Σ. 11–102; *Fedalto.* Hierarchia. P. 540–541; *Παχυγιαννάκης Ε., πρωτοπρ.* Ὁ ἱερὸς κλῆρος τῆς Ἐκκλησίας Κρήτης στὴν Ἐπανάσταση τοῦ 1821. Νεάπολη, 1992[2]; *Bissinger M.* Kreta Byzantinische Wandmalerei. Münch., 1995; *Spatharakis I.* Dated Byzantine Wall Paintings of Crete. Leiden, 2001; *Ἀνδρέας (Νανάκης), μητρ.* Ἀρχιερεῖς τῆς Κρήτης κατὰ τὸν 20ὸ αἰώνα // Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου νεώτερα ἱστορικά. Θεσσαλονίκη, 2004. Τ. 2. Σ. 245–247; *idem.* Ὁ Παρθένιος Κελαϊδῆς καὶ τὰ τῆς παραιτήσεώς του (1882) ὡς ἐψηφισμένου ἐπισκόπου Κισάμου καὶ Σελίνου // Ibid. Σ. 197–209; *Πασαρέλι Γκ.* Βυζαντινή Κρήτη. Αθήνα, 2005; *Τσουγκαράκης Δ.* Ο ζωγράφος της εκκλησίας του Αγ. Δημητρίου στο Λειβαδά Σελίνου // Ιόνιος λόγος. Κέρκυρα, 2007. Τ. 1. Σ. 295–301; Δίπτυχα. 2014. Σ. 934–939; www.imks.gr [офиц. сайт К. и С. м.].

О. В. Л.

КИСЕЛЁВ Александр Николаевич (7.10.1909, имение Каменка Осташковского у. Тверской губ.— 2.10.2001, Москва), протопр. Из семьи чиновника. После Октябрьской революции 1917 г. семья К. эмигрировала в Эстонию. Учился в гимназии в Таллине, состоял членом эст. отд-ния *Русского студенческого христианского движения* (РСХД). В 1930 г. поступил в Рижскую ДС (*Труфанов В.* Из истории Рижской православной ДС (1926–1936 гг.) // Православие в Латвии: Ист. очерки. Рига, 1997. Вып. 2. С. 11), по окончании к-рой в 1933 г. планировал продолжить образование в парижском *Православном богословском институте прп. Сергия Радонежского,* однако по совету иером. *Иоанна* (*Шаховского;* впосл. архиепископ) отказался от этого намерения; вскоре женился на деятельнице РСХД Каллисте Ивановне, урожд. Кельдер (1911–1997). 19 авг. 1933 г. митр. Таллинским и всея Эстонии *Александром (Паулусом),* главой *Эстонской Апостольской Православной Церкви* (ЭАПЦ) в юрисдикции К-польского Патриархата, рукоположен во диакона, на следующий день — во иерея. Служил в ивангородской крепостной ц. Успения Божией Матери. В 1934 г. К. был утвержден в должности редактора апологетического листка «Миссионерские заметки». Был ответственным представителем в Приналровье и нек-рое время ответственным редактором выходившей с 1935 г. газеты Русского христ. движения крестьянской молодежи «Путь жизни». Активно способствовал организации одноименного издательства. В 1935 г. избран представителем от эст. отд-ния РСХД и направлен на съезд Совета в Буаси близ Парижа. В 1936 г. К. был утвержден председателем миссионерского общества «Православный миссионер». 1 дек. 1938 г. переведен в таллинскую Николаевскую ц. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* впосл. вспоминал, что в детстве прислуживал К. за богослужениями в этом храме (*Золотов-Светозаров.* 2001. С. 25). В 1938 и 1939 гг. К. организовывал и возглавлял паломничества правосл. верующих из Эстонии в *Спасо-Преображенский Валаамский муж. мон-рь* (тогда — на территории Финляндии), в которых участвовал буд. патриарх с родителями. В 1939 г. К. был избран товарищем председателя церковной орг-ции «Общество содействия дошкольному воспитанию». Осенью 1940 г. назначен помощником Таллинского (Ревельского) благочинного.



Свящ. Александр Киселёв с женой Каллистой. Фотография. 1933 г.

После присоединения в 1940 г. Эстонии к СССР К. с семьей эмигрировал в Германию. В 1941 г. Пражским еп. *Сергием (Королёвым)* он был определен священником к берлинской Свято-Владимирской ц., настоятелем к-рой служил архим. Иоанн (Шаховской). Этот приход в числе проч. приходов *Западноевропейского Экзархата русских приходов К-польского Патриархата* на территории, контролируемой Германией, с кон. 1939 г. находился под двойной юрисдикцией правящего архиерея Германской епархии РПЦЗ Берлинского архиеп. *Серафима* (*Ляде,* с мая 1942 г. митрополит) и еп. Сергия, викария митр. *Евлогия (Георгиевского)* (*Шкаровский,* 2003. С. 82–83).

С начала Великой Отечественной войны К. участвовал в окормлении правосл. советских граждан, вывезенных на территорию Германии для использования в качестве рабочей силы, и военнопленных. В этот период упоминался в документах под двойной фамилией Гripп-Киселёв (Преодоление разделения. 2011. Кн. 1. С. 79–81). 10 февр. 1942 г. еп. Сергием К. был назначен временно и. о. настоятеля Свято-Николаевского прихода в Брюсселе. 14 марта того же года архиеп. Серафим назначил его

своим представителем и уполномоченным для евлогианских приходов в Бельгии. Резолюцией митр. Серафима от 12 авг. с согласия еп. Сергия К. получил должность ключаря кафедрального Воскресенского собора Берлина с оставлением в подчинении еп. Сергию, затем был председателем епархиального миссионерского совета. Осенью того же года в Берлине при епархиальном управлении митр. Серафима открылись богословские курсы для подготовки священников, на к-рых К. преподавал нравственное богословие и гомилетику. 21 сент. К. был награжден золотым наперсным крестом. 12 нояб. 1942 г. назначен членом апелляционного суда по бракоразводным делам.

6 мая 1944 г. по предложению еп. Сергия митр. Серафим освободил К. от служения в Воскресенском соборе. Он был возвращен в причт Свято-Владимирского прихода (по др. данным, покинул клир собора к нояб. 1943). 10 апр. 1944 г. резолюцией еп. Сергия назначен настоятелем ц. во имя свт. Николая в Осло (Норвегия), однако не был допущен нем. властями к месту служения. По поручению митр. Серафима К. окормлял военные соединения ген. А. А. Власова. С кон. дек. 1944 г.— вице-председатель орг-ции «Народная помощь» для поддержки семей военнослужащих власовской «Русской освободительной армии» (РОА) при т. н. Комитете освобождения народов России. В кон. войны К. служил в церкви при офицерской школе РОА в Мюнзингене (ныне земля Баден-Вюртемберг, Германия).

По окончании боевых действий К. окормлял верующих в лагерях для перемещенных лиц. Летом 1945 г. переехал в Мюнхен. После воссоединения осенью того же года митр. Евлогия и еп. Сергия с РПЦ перешел в клир РПЦЗ. В Мюнхене, получив от амер. оккупационных властей полуразрушенное здание, прежде принадлежавшее гитлерюгенду, основал благотворительную организацию Дом «Милосердный самарянин», где находили убежище гл. обр. перемещенные лица, желавшие избежать репатриации в СССР. Здесь был домовый храм во имя прп. Серафима Саровского, работали гимназия, детский сад, амбулатория, курсы сестер милосердия («самарянок»), издательство, книжный магазин, отдел социальной помощи и отдел внешкольной работы с молодежью. Указом митр. Серафима от 28 июля 1946 г. К. был возведен в сан протоиерея. Летом 1948 г. организовал съезд правосл. молодежи, положивший начало возрождению деятельности РСХД в Германии, центром движения стал Дом «Милосердный самарянин». В янв. 1949 г. К. возобновил издание «Вестника РСХД» под названием «Вестник: Орган русского студенческого христианского движения в Германии», недолгое время занимал должность его редактора.

В июне 1949 г. по приглашению Бруклинского еп. Иоанна (Шаховского), находившегося в юрисдикции митрополичьего округа в Сев. Америке, переселился с семьей в США. Состоял в должности личного секретаря еп. Иоанна. К. основал Нью-Йоркское отд-ние РСХД, в 50-х гг. XX в. был одним из организаторов съездов РСХД в США. В 1952 г. был избран секретарем Нью-Йоркского благочиния. В 1950 г. им был организован Свято-Серафимовский просветительный и благотворительный фонд. В следующем году Епископальная церковь предоставила фонду дом на 99-й ул. Нью-Йорка, где вскоре был открыт домовый храм во имя прп. Серафима Саровского, настоятелем которого стал К. При фонде действовали воскресная школа, курсы Закона Божия, рус. языка, рус. лит-ры и истории России для молодежи, были организованы оркестр струнных муз. инструментов и театральные группы; театральный зал им. А. С. Пушкина вмещал 400 чел. Каждое лето с 1950 по 1970 г. фонд организовывал лагерь для детей и юношества; в 1953 г. для него было приобретено поместье близ сел. Аккорд в шт. Нью-Йорк. В 1964 г. на пожертвования был куплен дом на 108-й ул. Нью-Йорка. В следующем году здание было отремонтировано, 11 апр. 1965 г. освящен Серафимовский храм. В дек. того же года состоялось торжественное открытие нового здания фонда с залом им. С. В. Рахманинова на 100 мест; в зале проходили лекции, концерты, собрания. В 1967 г. возобновило деятельность издательство «Путь жизни».

В 1970 г., не приняв возобновления церковного общения Североамериканского митрополичьего округа с РПЦ и дарование *Православной Церкви в Америке* (ПЦА) автокефалии, К. перешел в юрисдикцию РПЦЗ. В 1973 г. он стал одним из членов-основателей Конгресса рус. американцев, состоял членом правления и духовным наставником конгресса. В 1974 г. участвовал в III Всезарубежном соборе в Джорданвилле. Постановлением Архиерейского Собора РПЦЗ от 9 окт. 1976 г. К. был назначен председателем Комиссии РПЦЗ по подготовке празднования 1000-летия Крещения Руси. Он стал одним из инициаторов проведения ежегодных Съездов русской православной общественности, 1-й Съезд прошел 3–5 сент. 1977 г. Летом следующего года основал ж. «Русское возрождение». 12 авг. 1983 г. К. был возведен в сан протопресвитера.

Во время *Поместного Собора РПЦ 7–8 июня 1990 г.,* избравшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II, К. впервые за время эмиграции посетил Россию. Вскоре по решению К. и прихожан ц. во имя прп. Серафима Саровского была закрыта, здание продано, имущество и иконостас храма пожертвованы РПЦ и вывезены в Россию. Иконостас был первоначально установлен в нижнем храме Большого собора *Донской иконы Божией Матери московского мон-ря,* а с 1998 г.— в храме св. мц. Татианы при МГУ. В 1991 г. К. вновь посетил Россию, участвовал в торжественном перенесении мощей прп. Серафима Саровского из Москвы в *Серафимов Дивеевский во имя Св. Троицы жен. мон-рь.* Сближение К. с РПЦ, а также критика им непримиримости нек-рых членов Архиерейского Синода РПЦЗ по отношению к РПЦ вызвали недовольство первоиерарха РПЦЗ митр. Восточноамериканского и Нью-Йоркского *Виталия (Устинова).* 2 сент. 1991 г. он запретил К. в священнослужении, 11 окт. того же года запрещение было снято, однако вскоре конфликт вновь обострился и К. вышел из юрисдикции РПЦЗ и был принят в клир ПЦА. В 1992 г. по приглашению патриарха Алексия II К. поселился в московском Донском монастыре. Туда же с 1994 г. по благословению патриарха было перенесено печатание ж. «Русское возрождение» (с 2001 г.— альманах). На новом месте К. организовал просветительно-благотворительный кружок имени прп. Серафима Саровского, в ежемесячных встречах к-рого участвовали архиеп. *Климент* (*Капалин,* ныне митрополит), прот. Аркадий Шатов (ныне

Пантелеимон, еп. Орехово-Зуевский), В. В. Чёрная (с 1994 игум. Серафима, настоятельница *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ря*) и др. Вмес-



Протопр. Александр Киселёв. Фотография. 2001 г.

те с кружковцами К. совершал паломничества к св. местам России. Участвовал в работе семинара «Современные проблемы пастырского служения», организованного в 1995 г. Православным Свято-Тихоновским богословским ин-том (ныне *Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т*) по инициативе и благословению патриарха Алексия II (*Киселев А., протопр.* О призвании на пастырское служение: Выступление на 1-м заседании семинара 27 февр. 1995 г. // Вестник пастырского семинара. М., 1996. № 1. С. 16–17; *он же.* Воспоминания из пастырской практики: Слово на 3-м заседании семинара 3 мая 1995 г. // Там же. С. 46–47). В 1999 г. патриарх посетил К. в Донском мон-ре и по случаю его 90-летия наградил орденом свт. Иннокентия 2-й степени.

3 окт. 2001 г. патриарх Алексий II совершил по нему панихиду в Малом соборе Донского мон-ря и произнес надгробное слово. К. погребен на кладбище Донского мон-ря.

Соч.: По поводу «автокефалии» Американской Церкви: Ответ Н. А. Струве // ВРСХД. 1970. № 3(97). С. 165–167; В редакцию «Вестника»: Ответ Н. А. Струве и В. А. Водову // Там же. 1971. № 1(99). С. 44–45; Возобновление Вестника в 1949 г. // Там же. № 2(100). С. 8–10; Чудотворные иконы Божией Матери в рус. истории. Н.-Й., 1976. М., 2000; Обращение к правосл. рус. людям // Рус. возрождение. П., 1978. № 1. С. 5–6 (в соавт. с В. И. Алексеевым и О. М. Родзянко); Вступительное слово // Там же. С. 9–14; Непримиримость // Там же. С. 138–149; Облик ген. А. А. Власова: Зап. воен. священника. N. Y., 1975; О русском возрождении: Докл. на открытом собрании в Париже 9.2.1979 // Рус. возрождение. 1979. № 5. С. 50–60; «...Память их в род и род»: То, что надо знать, сохранить, донести. Н.-Й., 1981. М., 1990[Р]; Национальный вопрос // Рус. возрождение. 1984. № 25. С. 51–62; Голоса из России // Там же. 1987. № 40. С. 151–158; Что это? // Там же. С. 169–174; Пути России. Н.-Й., [1990?]; Не пора ли одуматься?: (О происходящем у нас в Русской Православной Церкви) // Рус. возрождение. 1991. № 54. С. 69–72; Письмо Е. В. П. митр. Виталию // Там же. 1991. № 55/56. С. 8–14; Ответ о. А. Киселева (Нью-Йорк) о. Л. Лебедеву (Москва) по поводу церк. раскола, учиненного в Рус. Правосл. Патриаршей Церкви // Там же. 1993. № 60/61. С. 94–96; Возникновение РХД крестьянской молодежи (1934 г.) // Вестн. РХД. 1993. № 2/3(168). С. 99–114 (в соавт. с И. А. Лаговским); Воспоминания // ЖМП. 2001. № 9. С. 58; Я верю в Господа: [Интервью] // НГ-Религии. 2001. № 20(91). 24 окт. С. 8; Письма о. А. Киселева П. Ф. Андерсену // Вестн. РХД. 2002. № 1(183). С. 333–339; Свидетель минувшего века: Беседа с протопр. Александром Киселевым // Мир Божий. 2002. № 1(8). С. 58–63; Независимый архипастырь // Я возлюбил вас...: Архиеп. Пражский Сергий (Королев): Автобиография. Свидетельства современников. Духовное наследие / Сост.: А. Окунева. М., 2003. С. 149–152; Святая «двоица» // Муж и жена в христ. браке XX веков спустя: [Сб.]. М., 2009. С. 155–174.

Ист.: *Константинов Д., прот.* Записки воен. священника. Б. м., 1980. С. 19, 20, 41, 45–47, 49–51, 58–59; *он же.* Через туннель XX-го столетия // Мат-лы к истории рус. полит. эмиграции / Под ред. А. В. Попова, В. С. Карпова. М., 1997. Вып. 3. С. 328, 339–343, 347; *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Город в огне // *Он же.* Избранное. Н. Новг., 1999. Т. 2. С. 136–169; *Шмеман А., протопр.* Дневники: 1973–1983. М., 2005. С. 385, 420, 430, 454; Судьбы поколения 1920–1930-х г. в эмиграции: Очерки и воспоминания / Ред.-сост.: Л. С. Флам. М., 2006. С. 114–115, 143–152, 156, 169–170, 263–279, 345–346; *Щербатов А., Криворучкина-Щербатова Л.* Право на прошлое. Екатеринбург, 2011. С. 275, 276.

Лит.: Возникновение Р. С. Х. Д. в Германии // ВРСХД. 1949. № 1. С. 31–32; Летний съезд Р. С. Х. Д. в Германии: Воспоминания участника // Там же. № 2. С. 24–26; Жизнь Движения: Мюнхен // Там же. С. 30–32; Вести из Америки // Там же. 1950. № 1. С. 31–32; *Зандер Л. А.* Съезд в Уайтстон // Там же. № 4/5. С. 20–24; О работе и жизни Движения в Америке // Там же. 1951. № 3. С. 28–33; *Виссарионова Т.* Съезд Р. С. Х. Д. в Америке // Там же. № 5. С. 23–25; *Ельчанинов К. А.* Общий Съезд Р. С. Х. Д. в Америке // Там же. 1953. № 5/6(30). С. 4–5; Постановления Общего Съезда Р. С. Х. Д., состоявшегося с 9 по 14 сентября 1953 г. в США // Там же. С. 5–18; Жизнь Движения в Америке: Работа Р. С. Х. Д. в Нью-Йорке // Там же. 1954. № 2(32). С. 32; *П. В. М.* Съезд Р. С. Х. Д. в Америке // Там же. № 5/6(35). С. 60–61; *Морозов И.* О работе правосл. центров в Америке // Там же. 1964. № 1/2(72/73). С. 93–95; Русская Правосл. Церковь Заграницей, 1918–1968 / Под ред. А. А. Соллогуба. Иерусалим, 1968. Т. 2. Стб. 931–932; *Струве Н. А.* Ответ прот. А. Киселеву // ВРСХД. 1970. № 4(98). С. 43–45; *он же.* Памяти о. Александра Киселева: Некролог // Вестн. РХД. 2002. № 1(183). С. 331–333; *Водов В.* По поводу письма о. Александра Киселева // Там же. С. 45–46; Обзор деятельности Свято-Серафимовского фонда, 1950–1970. Н.-Й., 1971; Юбилей о. Александра и матушки Каллисты Киселевых // Рус. американец = The Russian American: Обзорный вып. Н.-Й., 1982/1985. № 18. С. 60–61; *Соколов В.* Три попытки: Краткий очерк истории РСХД в США // Вестн. РХД. 1984. № 1/2(141). С. 233–251; *Хоффманн Й.* История власовской армии. П., 1990. С. 27, 329; *Плюханов Б. В.* РСХД в Латвии и Эстонии: Мат-лы к истории РСХД. П., 1993. С. 231, 237, 251, 263, 267, 281; *Александров Е. А.* История Конгресса рус. американцев // Русский американец. 1997. № 21. С. 2–13; *Никитин А. К.* Нацистский режим и рус. правосл. община в Германии (1933–1945 гг.). М., 1998. С. 285, 316, 331–335, 337; *Жилкина М.* Протопр. Александру Киселеву – 90 лет // ЖМП. 1999. № 10. С. 63; *Амосов Ю.* Кончина о. Александра Киселева // Посев. М., 2001. № 11. С. 47; *Золотов-Светозаров А.* Памяти протопр. Александра Киселева: Некролог // ЖМП. 2001. № 12. С. 24–29; *Козлов М., прот.* Протопр. Александр Киселев: Некролог // АиО. 2001. № 4(30). С. 335–340; *Окороков А. В.* Антисоветские воинские формирования в годы Второй мировой войны: Дис. М., 2001. С. 303–304, 469; Русское возрождение. 2002. № 81: Памяти протопр. Александра Киселева; *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Правосл. Церковь. М., 2002. С. 255, 273–274, 293–294, 296–297, 306, 311–312. (МИЦ; 32); *он же.* Политика Третьего рейха по отношению к РПЦ в свете арх. мат-лов: Сб. док. М., 2003; *он же.* История рус. церк. эмиграции. СПб., 2009. С. 345–346; *Голлербах С. Л.* Два русских священника из Эстонии (о. Александр Шмеман и о. Александр Киселев) // Новый журнал. М., 2004. № 236. С. 130–136; *Александров К. М.* Армия ген. Власова, 1944–1945. М., 2006. С. 431; *Нивьер А.* Правосл. священнослужители, богословы и церк. деятели рус. эмиграции в Зап. и Центр. Европе, 1920–1995: Биогр. справ. М.; П., 2007. С. 257–258; *Шумилов И., свящ., Масанов С. Д.* Да единомыслием исповемы... М., 2008; *Пушкарёв Б.* 100 лет со дня рождения о. Александра Киселева // Посев. 2009. № 10. С. 43–44; *Алексий II, Патриарх Моск. и всея Руси.* Православие в Эстонии // Православие в Эстонии: Исслед. и док-ты. М., 2010. Т. 1: Исследования. С. 136; Преодоление разделения / Сост.: свящ. А. Щелкачев, И. Е. Мельникова. М., 2011. Кн. 1; *Гаврилин А. В.* Латвийские правосл. священнослужители на Американском континенте. М., 2013. С. 294, 299–304. (МИЦ; 49).

КИСЕЛКО́В Васил Славов (17.11.1887, г. Котел — 10.04.1973, София), болг. филолог-славист и переводчик. Окончил Софийский ун-т по специальности слав. филология. В 1914 г. защитил докт. дис. «Християнство и книжност болгарских славян» в Загребском ун-те. До 1924 г. преподавал болг. язык и лит-ру в школах Сливена, Котела, Карнобата и Ямбола. В 1924–1925 гг. стажировался в Вене. В 1926–1950 гг. преподавал болг. язык и лит-ру в Софийской ДС.

Исследовательские интересы К. сосредоточены на истории болг. книжности XIV–XV вв.: обзор результатов его исследований представлен в кн. «Исследования и очерки по древнеболгарской литературе» (Проуки и очерти по старобълг. лит-ра. Со-

фия, 1956). К. перевел на болг. язык и издал пространные жития (т. н. Паннонские легенды) св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (Паннонските легенди, или Пространните жития на славянските просветители Кирил и Методий. Ямбол, 1923. София, 1933[2],1940[3], 1942[4], 1946[5]; Просторните жития на св. братя Кирил и Методий. София, 1945[5]). Он считал, что Паннонские легенды являются не древними оригинальными произведениями, а поздними (ок. XV в.) компиляциями «староболгарских», рус., лат. и греч. источников, составленными одним из болг. церковных деятелей времен тырновского царства (Славянските просветители Кирил и Методий. 1945. С. 58; За авторство на пространните жития Кирил и Методий. 1961). К. перевел на болг. язык и издал Житие прп. Феодосия Тырновского, выдвинув предположение, что оно было написано не К-польским патриархом Каллистом, а Владиславом Грамматиком в XV в. (Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметник. София, 1926). К. издал Жития св. Иоанна Рильского и св. Параскевы и переводы неск. бесед Косьмы Пресвитера о ереси богомилов, написал монографии о жизни видных деятелей Болгарской Православной Церкви: о патриархе Евфимии Тырновском, свт. Софронии Врачанском и др.

Изд.: Житие на св. Параскева: Увод и текст // Българска историческа б-ка. София, 1930. Год. 3. Т. 1. С. 190–217; Патриарх Калистовата грамота от 1355 г. // ДК. 1932. Кн. 50. С. 210–221; *Козма, презвитер.* Беседа против богомилите. София, 1934, 1938[2], 1942[3]; *Григорий Цамблак, митр.* Патриарх Евтимий: Похвало слово. София, 1935; Безименното житие на св. Иван Рилски // ИИД. 1937. Кн. 14/15. С. 130–146; Св. Иван Рилски: Жития. София, 1940; Презвитер Козма и неговите творения: Беседа против новопоявилата се богомилска ерес и Поучение според божествените книги. София, 1943[5]; Беседа против богомилите, или Слово от Козма презвитера срещу еретиците: Спор и поучение от Божествените книги / Пред.: И. Христов. Карнобат, 1998.

Соч.: Презвитер Козма и неговата Беседа против богомилите. Карнобат, 1921; Славянските просветители Кирил и Методий: Живот и дейност. София, 1923, 1931[2], 1946[3]; Средновековна Парория и Синаитовият манастир // Сб. в чест на В. Н. Златарски. София, 1925. С. 103–118; Св. Теодосий Търновски. София, 1926; Българската книжнина през Симеоновия век. София, 1928, 1943[2]; Григорий Синаит, представител на мистицизма в Византия през XIV в. София, 1928; Килифаревският отшелник Теодосий // Българска историческа б-ка. 1929. Год. 2. Т. 2. С. 103–136; Патриарх Евтимий – живот и обществена дейност // Там же. Т. 3. С. 94–130; Св. Ромил Видински // ДК. 1929. Кн. 40. С. 157–175; Кн. 41. С. 215–260; Евтимиевият ученик Андрей // Училищен преглед. София, 1931. Т. 30. № 2. С. 246–254; Кирил и Методий. София, 1931; Митр. Иоасаф Бдински и словото му за св. Филотея // Българска историческа б-ка. 1931. Год. 4. Т. 1. С. 83–120; Григорий Цамблак // Училищен преглед. 1935. Т. 34. № 9. С. 71–90; Рилският манастир. София, 1937; Патриарх Евтимий. София, 1938; Рилският книжовник Мардарий // Училищен преглед. 1939. Т. 38. № 9. С. 82–111; Народност на Владислав Граматик // Отец Паисий: Журнал. София, 1940. Год. 13. Кн. 2. С. 61–72; Св. Климент Охридски: Живот, дейност и жития. София, 1941; Автентичен ли е Рилският хрисовул // Списание на БАН. София, 1945. Т. 70. С. 1–48; По въпроса за народността на св. братята Кирил и Методий // ДК. 1945. Год. 25. Кн. 4/5. С. 21–27; Митр. Григорий Цамблак. София, 1946; Славянските просветители Кирил и Методий. София, 1946; Кирил и Методий в Рим и папа Адриан II // ИП. 1946/1947. Год. 3. Кн. 1. С. 98–105; Владислав Граматик и неговата Рилска повест. София, 1947; Век на презвитер Косма // Език и лит-ра. София, 1949. Год. 4. Кн. 3. С. 179–192; Най-старата слав. азбука // Там же. 1955. Год. 10. Кн. 3. С. 215–220; Съществувал ли е поп Богомил? // ИП. 1958. Год. 14. Кн. 2. С. 57–67; За авторство на пространните жития на Кирил и Методий // ИИЛ. 1961. Кн. 11. С. 31–53; Кирилометодиевският култ в България // Хиляда и сто години слав. писменост. София, 1963. С. 339–358; Софроний Врачански: Живот и творчество. София, 1963.

Лит.: *Кожухаров С.* В. С. Киселков // Литературна мисъл. София, 1973. № 4. С. 129–130; *он же.* Киселков В. С. // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 318–319; *Мечев К.* По стъпките на учителя: В. С. Киселков и неговият ученик К. Г. Попов // Църковен вестн. София, 1995. № 46. С. 8; *Чолов П.* Български историци: Биогр.-библиогр. справ. София, 1999[2]. С. 143–144.

КИСЕ́ЛЬ Адам Григорьевич (1599 или 1600 — 3.05.1653, Брест (совр. Белоруссия)), лидер правосл. шляхты Речи Посполитой в 30–40-х гг. XVII в. Происходил из старинного рода волынской шляхты, родителей К. звали Григорий и Феодора. Получил образование в Замойской академии, где познакомился с сыном основателя академии Т. Замойским, к-рый в дальнейшем способствовал карьере К. В Замойской академии учились мн. православные, в их числе *Исаия (Трофимович-Козловский)* и *Сильвестр (Косов);* возможно, начало их контактов с К. относится ко времени его обучения в Замостье. В правосл. вере по желанию родителей его наставлял Кассиан *Сакович.* В 20-х гг. XVII в. К. унаследовал от отца с. Низкиничи Владимирского повета на Волыни.

С 1617 г. К. нес военную службу, принимая участие в войнах Речи Посполитой с Россией и Османской империей, позднее со Швецией. В 1622 г. он был направлен как королевский посол на волынский сеймик, что говорит о расположении двора к К. Очевидно, в то время он не принадлежал к кругу правосл. шляхтичей, выступавших против религ. политики кор. *Сигизмунда III Вазы,* всемерно поддерживавшего *Брестскую унию.* За свои заслуги К. получил от короля земли на Черниговщине. Не порывая открыто с Православием, К. поддерживал контакты с униат. иерархами: дружил с униат. Владимиро-Волынским еп. Иоакимом Мороховским, к-рый сделал его своим душеприказчиком, митр. Иосиф Вельямин *Рутский* отдал К. в аренду одно из своих имений.



Адам Кисель. Портрет. Неизвестный художник. 1653 г.

Во 2-й пол. 20-х гг. XVII в. власти Речи Посполитой и униат. Церковь направляли особые усилия на осуществление «новой унии»: предполагался созыв 2 Соборов — православного и униатского, к-рые выработали бы условия соглашения для обсуждения на общем Соборе. Такие предположения находили известный отзвук среди правосл. шляхты. Предложенный план обсуждался на сейме 1629 г. представителем униат. митр. Иосифа Рутского настоятелем *Жидичинского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* и главой Виленского братства *Иосифом (Бобриковичем),* посланником правосл. шляхты на сейме Лаврентием *Древинским,* др. представителями православных. В переговорах участвовал и К. как один из послов на сейме от волынской шляхты. Его рукой написан итоговый документ обсуждений — проект конституции сейма о созыве соответствующих Соборов, чтобы принятые на общем Соборе решения были затем утверждены сеймом.

Сейм, однако, постановления о созыве Соборов не утвердил, и уже после его роспуска соответствующее решение было принято королем. В королевском универсале указывалось, что Соборы созываются для «устранения различий с Римской Церковью, а их решения должны были быть представлены королю» (АрхЮЗР. К., 1883. Ч. 1. Т. 6. С. 598–599). В июле 1629 г. в Киеве должны были собраться православные, чтобы подготовиться к участию в совместном Соборе во Львове осенью 1629 г. Королевским послом на Собор в Киеве по рекомендации митр. Иосифа Рутского был направлен К. Хотя К. не удалось добиться нужного решения, униат. митрополит одобрил его деятельность и выражал надежду в письме к папскому нунцию, что он может сыграть большую роль в деле привлечения православных на сторону унии. Митрополит имел в виду беседы К. с правосл. митр. *Иовом (Борецким)* и архим. Киево-Печерского мон-ря *Петром (Могилой)*, которые проявили готовность созвать Собор и согласились обсуждать спорные догматические вопросы. Несмотря на это, К. в Киеве столкнулся с большими трудностями. Хотя митр. Иов (Борецкий) готов был провести Собор, против его созыва решительно выступили противники унии — казаки, киевское духовенство и даже правосл. шляхта, справедливо отмечавшая, что королевский универсал не соответствует достигнутой на сейме договоренности, и заранее объявившая недействительными решения, которые будут приняты в ущерб правосл. вере и правам правосл. Церкви в Речи Посполитой. То, с чем К. столкнулся в Киеве, не могло не вызвать у него сомнений в правильности религ. политики Сигизмунда III. К этому времени следует отнести и начало постоянных контактов между К. и Петром (Могилой).

В апр. 1632 г. К. публично отрекся от унии и затем принял активное участие в борьбе за признание правосл. иерархии, к-рая развернулась во время бескоролевья 1632 г., наступившего после смерти Сигизмунда III. На собравшемся в кон. сент. 1632 г. сейме для избрания нового короля К. был одним из 5 послов, направленных волынской шляхтой, которые должны были заявить, что не приступят к выборам, пока не будет осуществлено «успокоение греческой религии». Активно участвуя в спорах, К. доказывал, что именно правосл. Церковь является законной наследницей первой христ. Церкви Руси и ей должны принадлежать все права, предоставленные этой Церкви до 1596 г. Он доказывал также, что решения, которые примет сейм, не нуждаются в санкции папы. Для взглядов К. можно считать характерным утверждение, что Речь Посполита не должна пренебрегать мнением такого большого числа шляхтичей — приверженцев Православия, отдавая предпочтение мнению немногих униат. епископов.

В ситуации, когда начиналась Смоленская война с Россией и Речь Посполита нуждалась в поддержке Запорожского войска (см. *Запорожская Сечь*), были приняты «Пункты успокоения», предусматривавшие офиц. признание правосл. Церкви, передачу православным митрополичьей кафедры в Киеве, 3 епископских кафедр на Украине и одной в Белоруссии, а также раздел храмов в больших городах между униатами и православными. Кандидатов для занятия кафедр должны были предложить правосл. духовенство и шляхта.

14 нояб. был избран королем *Владислав IV Ваза*, сын Сигизмунда III. К. активно способствовал организации съезда, участники которого сразу после избрания предложили новому монарху для возведения на митрополичью кафедру 2 кандидатов, один из них был Петр (Могила). Т. о., благодаря усилиям К. было заключено соглашение, обеспечившее верность православных Польско-Литовскому гос-ву, во главе правосл. митрополии оказался человек, лояльный к Речи Посполитой. Действия К. принесли ему расположение кор. Владислава и должность «королевского секретаря».

Борьба за осуществление на практике «Пунктов успокоения» разгорелась на собравшемся в нач. 1633 г. коронационном сейме, где К. неоднократно выступал как выразитель общего мнения православных послов — участников сейма. Именно К. 15 февр. внес предложение подтвердить «Пункты успокоения» решением сейма. Это предложение столкнулось с сопротивлением католиков, говоривших, что подобное можно сделать лишь с одобрения папы Римского. К. энергично отстаивал противоположную т. зр. Ему приписывают созданное в это время анонимное сочинение, где излагались такие взгляды. На этом сейме в 1-й раз была предпринята попытка лишить К. депутатских полномочий. После долгих споров был принят «Диплом» Владислава IV, который должен был действовать до следующего сейма. «Диплом» включал признание правосл. иерархии, права православных на находящееся в их руках имущество, обещание создать комиссию для раздела в больших городах церквей и мон-рей между приверженцами 2 конфессий. В марте 1633 г. были выданы королевские грамоты Петру (Могиле) и др. кандидатам на епископские кафедры. Летом 1633 г. К. содействовал заключению соглашения, по к-рому *Исаия (Копинский)* отказался от притязаний на митрополичью кафедру. В марте 1633 г. К. принял от униат. еп. Иеремии Почаповского Жидичинскую архимандритию с имениями, церковью Богородицы в предместье Луцка и передал ее православному Луцкому еп. *Афанасию (Пузыне)*.

В 1633–1634 гг. К. прилагал усилия, чтобы обеспечить приход запорожцев на королевскую службу и защитить Черниговщину от наступающих рус. войск. В эти годы укрепились его связи с Черниговской землей, где он получил пожалования и важный пост подкомория. После заключения мира между Россией и Речью Посполитой К. постоянно участвовал в комиссиях, занимавшихся установлением пограничной линии между гос-вами. 30–40-е гг. XVII в. были временем успешной карьеры К. В 1641 г. он стал черниговским каштеляном, в 1645 г. киевским каштеляном, в 1648 г. брацлавским воеводой. С этим последним назначением К. вошел окончательно в состав того узкого слоя людей, к-рые сосредоточили в своих руках власть в Польско-Литовском гос-ве. Одновременно с успешной карьерой росли и земельные владения К. Если в 1621 г. К. принадлежало одно с. Низкиничи, то к концу жизни ему принадлежало 65 поселений (гл. обр. на Киевщине и на Волыни), приносивших годовой доход в 150 тыс. злотых.

Во 2-й пол. 30-х гг. XVII в. К. регулярно выбирали послом на сейм то от черниговской, то от волынской шляхты. Столь же постоянно он выступал на этих сеймах от имени правосл. послов как выразитель их общей позиции. По-видимому, именно благодаря этому противники К.—

униаты и католики стали именовать его «главой схизматиков». Главные усилия К. как предводителя православных на сеймах были направлены на то, чтобы обеспечить реальную передачу православным всех кафедр, храмов и владений, к-рые были выделены для них актами 1632–1633 гг. Эта борьба началась на сейме, созванном в янв. 1635 г. Чтобы добиться своего, правосл. послы во главе с К. были вынуждены угрожать срывом работы сейма. В результате в марте 1635 г. были выданы православным и униатам королевские привилеи, определявшие, какие мон-ри и епископские кафедры должны принадлежать каждой из Церквей. Эти привилеи были затем подтверждены особой конституцией сейма. Так была окончательно утверждена легитимность правосл. иерархии и права православных на определенные кафедры и мон-ри.

Принятие этих решений сопровождалось протестами униатов и католиков, в привилей, выданный православным, были внесены неблагоприятные для них по сравнению с «Пунктами успокоения» изменения. Кроме того, было необходимо добиваться, чтобы эти установления осуществились на практике. Ряд постановлений униаты саботировали. Так, в Перемышльской епархии отказывались передать правосл. еп. *Сильвестру (Гулевичу)* выделенные ему мон-ри, и епископу пришлось занять их силой, после чего он подвергся судебному преследованию. Комиссия, которая в 1635–1636 гг. выделяла для православных храмы в различных городах западноукр. воеводств, также сталкивалась с сопротивлением со стороны униатов, а ряд решений комиссии был отменен королем. На сейме 1637 г. К. от имени правосл. послов добивался, чтобы комиссия продолжала работу и ее решения исполнялись, а еп. Сильвестр (Гулевич) и его сторонники были бы освобождены от судебного преследования. Особое место в его выступлениях занял вопрос о разрешении правосл. богослужений на территории Смоленского воеводства, что вызвало резкое недовольство послов смоленской шляхты (на сейме в 1638 один из смоленских послов добивался удаления К. из посольской избы). Был подготовлен проект конституции «Religia grecka», в котором предусматривалось возобновление и завершение работы комиссии, а спор о владениях Перемышльского еп-ства должен был быть рассмотрен на следующем сейме. Однако, т. к. сейм был сорван, конституция не была принята, в марте 1637 г. еп. Сильвестр (Гулевич) и его сторонники были осуждены коронным трибуналом.

На сейме в апр. 1638 г. К. неоднократно от имени правосл. послов добивался передачи православным выделенных для них храмов, прекращения начатых против них судебных процессов и освобождения от наказания еп. Сильвестра (Гулевича) и его сторонников. Он также предлагал, чтобы споры между униатами и православными рассматривались не на враждебных православным трибуналах, а на сейме. Выступления К. вызвали недовольство маршалка сейма и части послов, пытавшихся найти предлог для изгнания К. из посольской избы. И все же в известной мере поставленных целей удалось достичь. Конституция «Religia grecka» подтверждала решения, принятые в 1635 г., но в ней предусматривалось также, что трибуналы не должны своими постановлениями нарушать законы. О деятельности сейма 1639 г. сохранилось мало сведений. Известно, что на этом сейме К. должен был добиваться возвращения православным храмов в Люблине и Вильно, принятия новой конституции о положении правосл. Церкви. На этом сейме К. снова пытались отстранить от участия в работе посольской избы. Сейм был сорван. На сейме 1640 г. К. от имени правосл. послов добивался возвращения захваченных униатами церквей в Люблине и Красноставе, открытия закрытых униатами 300 правосл. церквей, отмены приговора еп. Сильвестру (Гулевичу) и его сторонникам. Вопрос об «успокоении православных» был отложен.

На сейме 1641 г. К. выступил от имени киевской, брацлавской, волынской и черниговской шляхты с большой речью о необходимости отменить патронат Львовских католич. архиепископов над правосл. Львовской епархией, о возвращении церквей, переданных православным по решениям комиссии и удерживаемых униатами. Он требовал прекратить закрывать правосл. церкви и силой принуждать православных принимать унию. Он утверждал, что, когда «русские» свободно присоединились к «полякам», им была гарантирована свобода исповедания, а правосл. Церковь была уравнена в правах с католической. Эти установления следует соблюдать, чтобы не были нарушены дворянские «свободы» «русских» и не оказалось под угрозой единство гос-ва. Для рассмотрения поднятых проблем была создана депутация из послов и сенаторов, членом к-рой стал К. После долгих дебатов лишь в окт. 1641 г. был подготовлен проект конституции, в ней еще раз были подтверждены решения 1635 г. с тем неблагоприятным для православных пунктом, что после смерти Сильвестра (Гулевича) в Перемышле не будет православных епископов. Правда, приговор еп. Сильвестру был отменен, а король приказал передать церковь в Люблине правосл. Люблинскому братству, но это были второстепенные уступки. Сейм также принял специальную конституцию о том, что судебные процессы между православными и униатами должны быть отложены до следующего сейма, на к-ром они будут рассмотрены. На будущее предусматривалось, что споры о церковных имуществах будет рассматривать королевский реляционный суд. Бóльшая часть требований православных не была удовлетворена. В появившейся в то время анонимной брошюре содержались порицания К., допустившего такой исход работы сейма.

Получив в кон. 1641 г. кресло в сенате, К. уже не мог участвовать в работе посольской избы, а о его деятельности в сенате по защите прав православных судить трудно. Выступления К. в защиту православных, хотя и расходившиеся с правительственными планами, не нанесли ущерба его карьере. Имело значение, что руководимые К. правосл. послы, неоднократно угрожая сорвать сейм, если их требования не будут удовлетворены, ни разу не привели этой угрозы в исполнение.

Действия К. на сейме в защиту православных снискали ему широкое признание и правосл. шляхты, постоянно выбиравшей его послом, и правосл. духовенства. В 1635 г. Виленское братство посвятило К. сборник молитв («Молитвы повседневные»). В посвящении восхвалялось его благочестие и усилия по защите православных на сеймиках и сейме. Такой близкий к Петру (Могиле) человек, как глава *Киево-Могилянской коллегии* Сильвестр (Косов),

посвятил К. изданные в 1635 г. сочинения: «Exegesis, to iest Zdanie sprawy o szkolach kiiowskich i winnickich» и «Paterikon». В посвящении в Патерике К. восхвалялся за то, что добился «удовлетворения русского народа без затруднения дел Речи Посполитой». В Патерике Сильвестр (Косов) утверждал, что предком К. является мудрый человек, спасший в X в. Белгород от захвата печенегами,— «гетман Свентольд». После этого у К. и его родичей появился герб, якобы полученный Свентольдом от киевского князя, а К. в исходивших от него бумагах стал называть себя «Свентольдичем».

Власти нуждались в поддержке К. для предотвращения казацких волнений на Украине. Осенью 1634 г. К. вместе с Л. Жолкевским стал членом комиссии, отправленной на Украину, где казаки — участники Смоленской войны требовали внесения себя в реестр. В 1635 г. гетман И. Ф. Сулима разрушил крепость Кодак, поставленную на Днепре, чтобы мешать походам казаков на море. Жолкевский и К. добились того, что «верные» казаки выдали Сулиму, и он был казнен. Деньги для подкупа казакам раздавал К. Когда в следующем году Жолкевский заболел и вскоре умер, К. стал главным лицом на переговорах с казаками. В нач. авг. 1636 г., посетив казацкий лагерь под Ресавой, он прилагал усилия, чтобы не допустить волнений. Он обещал, что войску будет выплачено жалованье, а жалобы на «урядников» будут рассмотрены. По его просьбе митр. Петр (Могила) прислал к казакам 2 игуменов с посланием, в котором просил не начинать восстания, т. к. это приведет к потере казацких «вольностей» и нанесет вред Церкви. Буд. участникам восстания грозило неблагословение митрополита. В таком же духе обращался к казацкому войску К., предлагая казакам адресовать жалобы сейму. В мае 1637 г. К. вместе с Н. Потоцким выехал в казацкий лагерь, чтобы выплатить войску часть обещанных денег. Комиссары сумели, выдав жалованье, провести запись 7 тыс. казаков в реестр и принять от них присягу.

Несмотря на эти усилия, в мае 1637 г. на Украине началось казацкое восстание, сопровождавшееся избиением лояльной по отношению к Речи Посполитой старшины, на поддержку к-рой опирался К. В составе коронной армии К. принял участие в войне с восставшими. Когда казацкое войско, потерпев неудачу, оказалось в окружении, К. вел переговоры, завершившиеся капитуляцией казацкого войска. К. добивался выдачи предводителей восстания, обещая, что им будет сохранена жизнь, но, несмотря на это, они были казнены. Все это привело к ухудшению отношений между К. и казаками, к-рые позднее говорили, что у К. «русская кость обросла польским мясом». В февр. 1638 г. при участии К. был составлен новый реестр и реестровые казаки приняли присягу на верность Речи Посполитой.

Была еще одна причина для расположения правящих кругов Речи Посполитой к К. В сер. 30-х гг. XVII в. польск. власти вернулись к планам объединения правосл. и униат. Церквей на общем Соборе. Римской курии в сер. 30-х гг. был предложен проект создания особого патриархата, подчиненного папе, однако реакция Ватикана оказалась отрицательной. Когда в 40-х гг. переговоры возобновились, К. принял в них активное участие. Осенью 1643 г. папские бреве с предложением начать переговоры были направлены Петру (Могиле) и К. В нач. 1645 г. представитель кор. Владислава IV В. Магни привез в Рим ряд предложений от православных Киевской митрополии. Среди них была обширная записка «Sententia cujusdam nobilis Poloni graecae religionis», автором к-рой исследователи с основанием считают К. Утверждая в записке, что тонкие различия по догматическим вопросам могут интересовать только теологов, автор подчеркивал, что при осуществлении соединения Церквей главная роль должна принадлежать дворянству. На сеймиках необходимо выбрать послов для обсуждения спорных вопросов. Затем послы на сейме примут решение о созыве Собора для установления согласия между 2 частями «Руси». На этом Соборе, в котором будет участвовать дворянство, все спорные вопросы можно решить в дружеской дискуссии, а итог переговоров должен быть одобрен сеймом. Эти предложения отражали не только личную позицию К. Сходный способ решения религ. споров (созыв «fraternum colloquium» православных и католиков) предлагала волынская шляхта своим послам на сейм 1645 г. Соглашаясь на уступки по нек-рым догматическим вопросам, К. и Петр (Могила) упорно отстаивали автономию своей Церкви. Ее глава должен был избираться епископами без утверждения папой, к-рому он отправлял бы только свое исповедание веры.

Сохранились и др. документы этого времени, исходившие от К., к-рые дают дополнительные сведения о его отношении к вопросу о соединении Церквей. В грамоте 1643 г. об основании Покровского мон-ря в его родовом имении Низкиничи (см. *Низкиничский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*) К. выражал сожаление, что единство христ. мира серьезно нарушено и теперь приходится добиваться сохранения прав «греческой» религии. Одновременно он выражал убеждение, что всякое гос-во является совершенным, когда оно имеет одного главу. Такой же должна быть Respublica ekklesiastika, как это и было в апостольские времена, когда во главе нее стояли преемники «верховного апостола» Петра. В грамоте 1646 г. об основании католич. храма в своем имении Свойчево К. писал, что у приверженцев «латинского» и «греческого» обрядов вера одна, хотя в наст. время из-за человеческих грехов между ними нет единства.

На переговорах о соединении Церквей возникли трудности. Уступки по догматическим вопросам и требования широкой автономии курию не удовлетворяли, был неприемлем и способ решения проблем, предлагавшийся К. В конце концов курия согласилась на созыв Собора для обсуждения вопроса о соединении Церквей. Однако в ночь на 1 янв. 1647 г. митр. Петр (Могила) скончался. По совету К. его преемником стал Сильвестр (Косов). В апр. 1647 г. в Вильно был созван съезд православных, к-рый одобрил предложения, выдвигавшиеся ранее Петром (Могилой). 13 дек. 1647 г. К. обратился к митрополиту с письмом, в к-ром, настаивая на сохранении Церковью своих обрядов и автономии, советовал пока не обращаться к патриарху в К-поль за подтверждением его в сане. В первые месяцы 1648 г. состоялись беседы Владислава IV и коронного канцлера Е. Оссолинского с К. и Сильвестром (Косовым), тогда же было принято решение созвать в Варшаве летом 1648 г. совместный Собор православных и униатов. Планы были сорваны восста-

нием Б. М. Хмельницкого. Участие К. в этих переговорах стало известно, и это не способствовало улучшению отношений между ним и казачеством. В февр. 1649 г. посол Хмельницкого в Москве С. Мужиловский говорил, что К.— униат и хотел привести в Киев патриарха от папы.

В 1647 г. К. выполнил важное дипломатическое поручение. В сер. 40-х гг. XVII в. в связи с планами войны против Крыма возникла необходимость в сближении Речи Посполитой с Россией. При избрании послов на сейм 1646 г. волынская шляхта рекомендовала К. как политика, способного добиться соглашения с Россией. Сейм дал ему полномочия обсудить с рус. правительством планы союза против татар, соглашение следовало представить на утверждение сейму. В июне 1647 г. К. направился в Москву. Сейм предписывал заключить договор только об оборонительном союзе, король желал более широкого соглашения. В Москве К. говорил, что союз 2 государств может привести к устранению татар с сев. берегов Чёрного м. В сент. 1647 г. было заключено соглашение, к-рое предусматривало, что одно гос-во должно оказать помощь другому в случае нападения на него татар. Когда началось восстание Хмельницкого, которого поддерживали татары, К. добивался, чтобы в соответствии с соглашением русское правительство выслало против них войска.

Одновременно по поручению Е. Оссолинского, фактически возглавившего правительство после смерти Владислава IV в мае 1648 г., К. попытался вступить в переговоры с казаками, чтобы добиться соглашения с ними и разрешить им морские походы. К. рассчитывал при этом на содействие духовенства. Его посланцем к Хмельницкому в июне 1648 г. стал Петроний (Ласко), игум. мон-ря в Гоще. К. предлагал Хмельницкому отослать татар и искать соглашения с Речью Посполитой. На собравшемся в июле 1648 г. конвокационном сейме было принято решение начать переговоры с Хмельницким. Во главе представителей Речи Посполитой был поставлен К., к-рый предлагал искать соглашения с казаками, чтобы разорвать их союз с татарами и начать совместные действия против Крыма. В инструкциях К. предписывалось добиваться, чтобы казаки разорвали союз с татарами, выдали пленных, за что им была обещана амнистия и увеличение реестра. Однако бунт стихийно разрастался, захватывая все новые территории, и соглашение с казаками на предложенных условиях становилось все менее вероятным. Киевские, черниговские и часть волынских владений К. были охвачены мятежом. В авг. 1648 г. комиссары не смогли проехать к Хмельницкому через земли, охваченные восстанием. Пришлось отправить Хмельницкому письма, а К. просил содействия митрополита, обещавшего помочь. Бурная дипломатическая деятельность не принесла успеха, в разных местах постоянно вспыхивали военные столкновения, и в 20-х числах августа переговоры были прерваны. К. пытался добиться их возобновления при содействии митрополита, который, по его сведениям, находился в лагере Хмельницкого, но из этого ничего не вышло. К. присоединился к армии, стоявшей в районе Константинова, и затем вместе с ней бежал из лагеря, опасаясь, что войско будет окружено пришедшими на помощь Хмельницкому татарами.

В кон. 1648 г., после смерти Владислава IV, королем был выбран его брат *Ян II Казимир*. Новому правителю Хмельницкий направил условия, на к-рых казацкое войско было бы готово подчиниться его власти. Одним из этих условий была ликвидация унии. Для выработки конкретных условий соглашения к Хмельницкому были направлены комиссары во главе с К. Перед началом переговоров К. искал содействия митрополита и архимандрита Киево-Печерского мон-ря, с к-рыми встречался в своем имении Новосёлки под Киевом. Комиссары пытались въехать в Киев, но городские власти отказались дать им квартиры, несмотря на уговоры митрополита. Переговоры начались в Переяславе в февр. 1649 г. На самих переговорах, судя по сохранившемуся дневнику, вопросы, связанные с межконфессиональными отношениями, не обсуждались, но требования казацкой стороны нашли выражение как в подготовленном в гетманской канцелярии тексте соглашения о перемирии, так и в обращении войска Запорожского к королю. Одним из главных требований была ликвидация унии и передача православным имущества, к-рое традиционно принадлежало правосл. Церкви. Киевский митрополит должен войти в состав сената. Киевские воевода и каштелян должны быть «русского народа» и правосл. веры, вместе с митрополитом они будут отстаивать в сейме права рус. народа и православных. Униаты по желанию могли стать католиками. Католич. храмы и мон-ри могут в Киеве остаться, но иезуитам необходимо город покинуть. Еще до передачи королю этих требований К. получил от короля пост киевского воеводы, ставший вакантным после смерти воеводы Януша Тышкевича-Логойского.

В свою очередь от К. требовалось убедить Хмельницкого и казачью старшину пойти на соглашение с властями Речи Посполитой, чтобы общими силами подавить охватившее Украину народное движение. Один из возможных вариантов соглашения предусматривал составление реестра, предоставление различных прав Запорожскому войску, но и одновременно его временный уход в Запорожье, чтобы коронное войско тем временем пришло на Украину и привело подданных к покорности. К. заверял, что пойдет сам с войском и не допустит лишней жестокости. Эти предложения были для Хмельницкого неприемлемы. На предложения Хмельницкого, адресованные королю, ответа не было, не было дано и к.-л. инструкций К., к-рый, как предполагалось, должен был возобновить переговоры по окончании перемирия. Положение обострило и прямое обращение К. к казацким полковникам, чтобы они заставили гетмана сохранить мир. Дипломатическая миссия К. была провалена.

Началась война, и К. присоединился к коронной армии. В авг. 1649 г. эта армия во главе с кор. Яном Казимиром была окружена войсками Хмельницкого и татарами под Зборовом. Армии угрожал разгром, но крымский хан заставил Хмельницкого пойти на переговоры. К. был одним из комиссаров на мирных переговорах. Среди требований, выдвинутых укр. стороной, снова важное место занял вопрос о ликвидации унии, как в Короне, так и в Великом княжестве Литовском. Правосл. Церкви должны быть возвращены все храмы и имущество, находящиеся в руках униатов, их следовало передать высланному войском Запорожским полковнику. Иезуитам и др.

католич. монахам необходимо было оставить укр. земли, адм. и городские должности на укр. землях следовало предоставлять только православным. Содержалось в этих условиях и требование, чтобы митрополит и 2 епископа заняли места в сенате наряду с католич. иерархами. Результатом переговоров стало соглашение «Декларация ласки короля его милости на пункты прошения войска Запорожского». Из выдвинутых требований были удовлетворены 3: митрополиту (но не епископам) было обещано предоставить место в сенате, король обещал давать должности в воеводствах Киевском, Брацлавском и Черниговском только правосл. шляхтичам, иезуитам запрещалось жить в Киеве и в др. укр. городах. Что же касается главных требований — о ликвидации унии и о возврате православным церковного имущества, то их решение откладывалось до приезда на сейм митрополита Киевского и др. православных духовных лиц. Позднее К. ставил себе в заслугу такое решение вопроса об унии (это подтверждается более поздним свидетельством Хмельницкого, что К. убедил его удовлетвориться пока королевским привилеем).

После заключения мира К. прилагал старания, чтобы созвать перед сеймом в Житомире предсеймовый сеймик киевской шляхты, где он мог бы выступить как киевский воевода, и одновременно выслал представителей, чтобы они взяли в свои руки управление его имениями на территории гетманства. Однако осенью 1649 г. слуги К. с большими трудностями сумели проехать лишь в нек-рые из его владений, а собрать сеймик К. и бежавшей от казаков шляхте удалось лишь на зап. границе Киевского воеводства. Все же К. сумел добиться гарантии безопасности от Хмельницкого и поздней осенью 1649 г. смог въехать в Киев, где встретился с гетманом. По свидетельству К., он убеждал Хмельницкого отказаться от требования ликвидации унии: как нельзя принуждать православных к перемене веры, так нельзя таким же образом поступать и с униатами. Гетман согласился с этим доводом, но заявил, что «сокровища церковныя», «не униатом сотворенная», должны быть переданы правосл. Церкви. Об этом говорилось в инструкции послам Запорожского войска на сейм. В документе настойчиво подчеркивалось, что укр. сторона будет добиваться оперативного исполнения принятых сеймом решений. На сейм для решения этих вопросов выехал митр. Сильвестр (Косов) с большой делегацией правосл. духовенства. В нач. дек. 1649 г. в Киеве митрополит и его свита встречались с К.



Адам Кисель. Изображение в кн. «История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетманства» (К., 1903)

Сохранившийся дневник пребывания правосл. делегации в Варшаве позволяет представить и ход переговоров, и роль в них К. Выступая на переговорах, к-рые начались в Варшаве 8 янв. 1650 г. с участием митрополита и католич. и униат. епископов, К. призвал принять решение, «как бы народ руский утолить и утешити», т. к. иначе «начнется паки война». Во время переговоров К. поддерживал предложения митрополита и Хмельницкого о передаче православным всех церковных имений, которые традиционно принадлежали правосл. Церкви. Когда католич. епископы подняли вопрос о заключении задуманной при Владиславе IV новой унии, К. заявил, что не следует «спираться», существует ли чистилище, а вопрос об исхождении Св. Духа — «школьное о том дело, а не наше», но правосл. Церковь должна оставаться под властью К-польского патриарха. Когда митрополит отказался обсуждать догматические вопросы и настаивал на возвращении имений, ссылаясь на волю казаков, воевода его поддержал, указывая, что отказ от уступок приведет к войне.

9 янв. состоялась встреча К. с митрополитом и др. духовными лицами. На этой встрече К. убеждал их, что следует удовлетвориться частичными уступками, чтобы сейм подтвердил Зборовские соглашения и те права, к-рые они предоставляют Запорожскому войску. В дальнейшем можно было бы отбирать бенефиции у униатов после смерти епископа или священника, и так уния постепенно перестала бы существовать. Иначе дело может дойти до войны, к-рая неизвестно чем окончится, а любой ее исход будет для Церкви невыгоден. В случае победы поляков Православие подвергнется гонениям, в случае победы казаков правосл. духовенство окажется у них в полном подчинении. К. удалось убедить в правильности своих предложений казацких послов, заинтересованных в подтверждении прав Запорожского войска.

В последующие дни К. участвовал в составлении обращения правосл. духовенства к королю. Обращение включало в себя 3 условия: 1) передачу православным епископских кафедр в Луцке, Холме, Перемышле, Жидичинского и Лещинского монастырей и церкви в Люблине; 2) передачу православным вакантных бенефициев после смерти униатов; 3) возвращение церквей, отданных православным при Владиславе IV в Вильно, Смоленске, Львове и других городах, но захваченных униатами. 15 янв. К. присутствовал при обсуждении этого документа на встрече у архиепископа Гнезненского, но практически в обсуждении не участвовал.

В день окончания сейма, 12 янв. 1650 г., был издан королевский привилей, к-рому была придана форма подтверждения изданных Владиславом IV «Пунктов успокоения». Признавались права православных на кафедры Луцкую, Холмскую, Мстиславскую, к последней присоединили половину приходов Полоцкой архиепископии. Перемышльская кафедра должна была перейти к православным после смерти униат. еп. Афанасия (Крупецкого), но еще до этого мон-ри св. Онуфрия, Лавра и Смольница будут переданы православному епископу. К православным отойдут мон-ри Лещинский и Жидичинский. Привилей включал также перечень храмов в разных «землях» Речи Посполитой, к-рые королевские комиссары передадут пра-

вославным. Правосл. духовенство освобождалось от даней и повинностей и должно было подчиняться только своим иерархам. Хотя на переговорах было дано обещание передавать православным церкви после смерти униат. священников, в текст привилея это обещание не вошло. Так, план, предложенный К. православным, не был осуществлен, дело ограничилось устным обещанием короля. Поднимавшийся вопрос о включении правосл. духовных лиц в состав трибуналов наряду с католическими был отложен до следующего сейма. Особым документом К. были даны полномочия разрешать конфликтные ситуации в отношениях между Речью Посполитой и Запорожским войском. В нач. марта 1650 г. К. прибыл в Киев, где состоялось оглашение решений, принятых на сейме. Положение К. в Киеве было трудным. По слухам, доходившим в Россию, ему приходилось искать содействия митрополита, чтобы избежать враждебных выступлений казаков.

Достигнутый под Зборовом компромисс было нелегко провести в жизнь, тем более что условия этого соглашения не удовлетворяли укр. сторону. 20 марта 1650 г. Хмельницкий писал королю, что войско Запорожское будет добиваться передачи церковных имуществ православным после смерти униат. иерархов и священников. Источником недовольства укр. стороны в религ. вопросе стало нежелание властей Речи Посполитой выполнять достигнутые на сейме договоренности. Из Киева К. с беспокойством писал, что он добился у православных значительных уступок, но достигнутое соглашение не выполняется. Православным не выдают соответствующие привилеи и не отдают уступленных церквей.

Летом 1650 г. в Ирклиеве (совр. Черкасская обл.) состоялась встреча Хмельницкого, митрополита и К., на к-рой наряду с др. пунктами обсуждался вопрос о выполнении условий соглашения янв. 1650 г. К. и митрополит убеждали Хмельницкого не искать союза с Османской империей. Тогда же, летом 1650 г., по поручению короля К. призывал Хмельницкого присоединиться к выдвигавшимся в Варшаве планам войны с Османской империей. Война принесла бы казацкому войску добычу и способствовала бы разрядке напряженности на Украине.

Осенью 1650 г. в Варшаве приняли решение о войне с Хмельницким. Король сообщил нунцию, что в случае победы привилей, выданный православным, сразу будет отменен. Посланца митрополита, приехавшего с предложениями, касавшимися выполнения соглашения янв. 1650 г., король не пожелал принять и выслушать. В письме королю К. предлагал, добиваясь от укр. стороны уступок по др. вопросам (в частности, о возвращении шляхты в свои земли), одновременно удовлетворить требование о ликвидации унии. Не следует рисковать возможностью войны, настаивал К., из-за малой кучки униат. духовенства и 20–30 спорных церквей.

В письмах, направленных в нач. нояб. 1650 г. на предсеймовые сеймики, Хмельницкий обращал внимание правосл. шляхты, что заключенные соглашения не выполнены и ответственность за это возлагал на К., к-рый дал заверения, оказавшиеся ложными. Одновременно на сейм были направлены «petita», повторявшие требования ликвидировать унию и передать православным все церковные имущества, находившиеся в руках униатов. В нач. дек. 1650 г. К. покинул Киев, направляясь на сейм. Его отъезд положил начало массовому выезду шляхты с территории гетманства. Однако на сейм К. не поехал, но, остановившись в своем волынском имении Гоща, отправил на сейм записку со своими предложениями. Убежденный, что Речь Посполита не может выиграть буд. войну, он предлагал пойти на ряд уступок казакам и, в частности, ликвидировать унию. Его предложения не были приняты, а К. подвергся резкой критике. Ему было снова поручено вести переговоры с Хмельницким, но только для того, чтобы скрыть приготовления польск. стороны к войне.

С началом войны К. присоединился к коронной армии и во время битвы под Берестечком находился в польск. лагере. В сент. 1651 г. участвовал в мирных переговорах, завершившихся заключением Белоцерковского мира. После заключения мира, тяжелого и невыгодного для потерпевшей поражение укр. стороны, К. смог вернуться в Киев. В янв. 1652 г. был составлен и передан К. как представителю Речи Посполитой новый казацкий реестр. Однако ситуация обострилась, когда на сейме в 1652 г. был опротестован и не подтвержден Белоцерковский договор. Весной 1652 г. К. возглавил комиссию, направленную на Украину для разбора обвинений против полковников и сотников, нападавших на поляков. На съезде в Корсуне с гетманом были казнены двое обвиняемых в этом полковников. После нового конфликта и разгрома польск. армии под Батогом в июне 1652 г. К. был вынужден покинуть Киев. На сейме, собравшемся в июле 1652 г., он участвовал в принятии нового решения о войне. К. присутствовал и на сейме, собравшемся в Бресте в марте 1653 г.; умер в Бресте вскоре по окончании сейма. Перед смертью он отказался принять иезуитов, которые хотели его обратить. В завещании он подчеркивал преданность своей вере, но говорил и о том, что стремился установить мир между народами и религиями.

Б. Н. Флоря

Покровительство церковным учреждениям. К. основал 5 мон-рей: 2 на Волыни, 3 на Черниговщине. 16 сент. 1643 г. К. сделал фундушевую запись о создании в Низкиничах монастыря в честь Покрова Пресв. Богородицы. Владелец имения передал строящейся обители 3 крестьянских двора, озеро с плотиной и мельницей, др. угодья, в монастырское хозяйство входил фольварок и кирпичные заводы. Мон-рю ежегодно поступали проценты от суммы денег и десятая часть урожая. Фундуш был подкреплен в 1646 г. 5 тыс. злотых и 100 гектарами пахотной земли, в 1648 г. К. отписал монастырю 1500 злотых из доходов с. Седлище и пожертвовал колокол со своим гербом. В 1649 г. его брат Николай Кисель вложил в Покровский мон-рь 1 тыс. злотых. К. за себя и своих потомков отказался от широко тогда практиковавшегося права патроната над мон-рем, подчинив обитель власти киево-печерского архимандрита. Первоначально в мон-ре жили 12 монахов, из них 7 имели священнический сан, игумен мон-ря избирался братией на 3 года. К. был похоронен, согласно его завещанию, в монастырском Покровском храме, в приделе св. Георгия.

Ок. 1698 г. мон-рь в Низкиничах стал униатским. После вхождения в 1795 г. Зап. Волыни в Российскую империю Покровский храм был передан правосл. Церкви и стал приходским, в 1803 г. переосвящен в честь

Успения Пресв. Богородицы. В годы первой мировой войны и позднее Успенская ц. подвергалась разграблению, из нее исчезло множество ценностей, в т. ч. колокол — вклад К.; был ограблен саркофаг основателя мон-ря. Храм был частично разрушен во время второй мировой войны. В 1946 г. храм, колокольня и надгробный бюст К. были признаны на Украине памятниками республиканского значения. В 1961 г. храм был закрыт, в следующем году осквернен: грабители взломали саркофаг К., разбросали его останки, повредили иконостас, алтарь, выбросили иконы и богослужебные книги, был уничтожен бюст К. В 1969 г. храм вновь открыли для богослужений. Решением Свящ. Синода УПЦ от 28 окт. 1997 г. в Низкиничах восстанавливается монастырская жизнь.

Второй мон-рь на Волыни К. основал в 1646 г. для своей матери Феодоры (в монашестве Евфросинии), к-рая стала в нем игуменией (скончалась в 1652). Обитель располагалась в районе совр. с. Туропин (Турийского р-на Волынской обл., Украина). К. пожертвовал обители с. Поповка и доходы от селения Иваничи. В 1670 г. мон-рь был переведен в унию, существовал до 1836 г., во время первой мировой войны здания мон-ря были полностью разрушены.

Важным церковным центром Черниговщины стал основанный К. общежительный Максаковский муж. мон-рь во имя Всемилостивого Спаса. Обитель возникла в 1642 г., когда в поместье К. Максаки переселились монахи во главе с Иосифом (Осиповским) из Трубчевска, отошедшего по Поляновскому договору России. К. получил разрешение кор. Владислава IV на устройство правосл. монастыря и передал ему имение Максаки, села Холмы, Красный Став, Ядуты, Браге и Высокое, выделил средства на строительство обители. После смерти К. и присоединения Украины к России фундуши киевского воеводы подтвердил гетман Хмельницкий, запретивший казацким полковникам притеснять монастырь. Максаковские игумены в XVII–XVIII вв. управляли неск. обителями в округе, получали вклады от гетманов Д. И. Многогрешного и И. С. Самойловича. В 1767 г. в мон-ре имелось 2 каменных храма: Преображенский с приделами в честь Успения Пресв. Богородицы и во имя первомч. Стефана, трапезный теплый храм в честь Введения во храм Пресв. Богородицы с приделом Вознесения Господня. К 1786 г. монастырь владел 1094 крестьянами муж. пола, имелось 6 мельниц, 3 винных завода, 17 рыбных озер. В 1786 г. мон-рь был упразднен, в 1803 г. повелением имп. Александра I был передан бывш. стародубским старообрядцам, принявшим *единоверие*. В 1823 г. мон-рь стал женским, закрыт в 1930 г., постройки разобраны.

19 июля 1650 г. К. основал общежительный Макошинский Николаевский муж. мон-рь на правом берегу Десны, в 5 верстах от Сосницы в Черниговском воеводстве. В первые годы братия обители оказалась разделенной между претендовавшими на настоятельство Виктором (Бублицевичем) и Пафнутием (Кондратовичем); 1-й представлял интересы Короны, 2-й — казачества. В 1653 г. митр. Сильвестр (Косов) утвердил игуменом ставленника казаков Пафнутия. Права мон-ря подтверждались грамотой царя Алексея Михайловича (от 17 сент. 1668) и универсалами гетманов И. М. Брюховецкого, Многогрешного, И. С. Мазепы. Пожертвования от казацкой старшины сделали обитель важным духовным центром Левобережья. В 1694–1711 гг. настоятелем («строителем») мон-ря являлся серб. Призренский митр. Никодим. По просьбе игум. Димитрия (Белинского; 1732–1750) гетман Д. П. Апостол расширил владения обители, супруга наказного гетмана П. Л. Полуботка Анна Романовна уступила мон-рю дворовое место в Соснице. С сер. XVIII в. игумены Макошинского мон-ря занимали должности ректоров и префектов Северской ДС. В 1770 г. в обители кроме настоятеля жили 5 иеромонахов, 3 иеродиакона, 8 монахов. В 1785 г. в обители имелось 2 храма: каменный в честь свт. Николая с приделом в честь Успения Пресв. Богородицы и деревянный в честь Преображения Господня. Обитель упразднили в 1786 г., к этому времени она владела 2 деревнями, 2 слободками и 2 хуторами с 390 крепостными, 28 озерами, др. угодьями, 3 мельницами и винокурней.

В 3 верстах от Николаевского монастыря, на берегу Десны, располагался Покровский Макошинский жен. мон-рь, основанный К. в 1640 г. Во 2-й пол. XVII в. казацкая старшина жертвовала мон-рю захваченные у поляков имения. В июне 1668 г. гетманы Многогрешный и Самойлович подарили монастырю во главе с игуменией Анастасией (Бабурчанкой) с. Быховое и 2 мельницы. В 1699 г. Мазепа передал мон-рю и игумении Екатерине (Круковской) часть войскового хлеба при помоле. При игумении Мариамне (Варавской) в 1733 г. гетман Апостол утвердил за обителью ее обширные владения. В 1751 г., при настоятельнице Дометиане (Лярской) обитель, которая до этого времени подчинялась игуменам Макошинского муж. мон-ря, перешла в ведение Черниговской консистории. В 1751 г. в обители жили ок. 50 монахинь. Мон-рь был закрыт в 1786 г., в его владениях значилось 136 крепостных муж. пола, имелось 7 озер, 2 мельницы и др. угодья.

В 1646 г. по благословению митр. Петра (Могилы) К. стал опекуном Киево-Могилянской коллегии. По завещанию митрополита К. был одним из его душеприказчиков. Вельможа вступил в *Киевское* и *Львовское* братства. В своем завещании К. предоставил *Киево-Братскому мон-рю* и братской школе свои имения Позняки за Днепром и местечко Новосёлки с деревнями Богушевка, Звонки и Забловщина. К. завещал по 600 злотых Владимиро-Волынской и Брестской правосл. капитулам (клиросам), 300 злотых на госпиталь св. апостолов. К. поддерживал Михайловский мон-рь в своем имении Гоща (см. *Гощанский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь*), имевший школу, подчиненную Киево-Могилянской коллегии.

В. Н. Киселёв, В. О. Свистун

Ист.: АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 11. С. 395; Т. 12. С. 485; Ч. 2. Т. 1. С. 337–348; *Michalowski J.* Księga pamiętnicza. Kraków, 1864. S. 583–589; *Максимович М. А.* Акт избрания Петра (Могилы) в митрополиты Киевские // Собр. соч. К., 1876. Т. 1. С. 390–394; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники: (Опыт ист. исслед.). К., 1883. Т. 1. Прил. С. 368–369, 454–505; 1898. Т. 2. С. 155–156, 162–163, 166, 204–205, 210, 233–237, 322, 329, 356, 508. Прил. С. 143–152, 153, 167–168; *он же.* Неизвестное полемическое соч. против папских притязаний в Юго-Зап. России (1633 г.) // ТКДА. 1899. № 2. С. 300–341; *Pulaski K.* Pierwsze lata publicznego zawodu Adama Kisiela // *Idem.* Szkici i poszukiwania historyczne. Kraków, 1887. [T. 1]. S. 197; *Жукович П. Н.* Материалы для истории Киевского и Львовского Соборов 1629 г. СПб., 1911. (ЗапИФО; Т. 8. № 15). С. 8–23; *Крип'якевич І. П.* Нові мат-лі до історії Соборів в 1629 р. // ЗНТШ. 1913. Т. 116. С. 25–29; Воссоединение Украины с Россией: Док-ты и мат-лы: В 3 т. М., 1954. Т. 2: 1648–1651 гг. С. 96, 111, 340, 385–386; Analecta

OSBM. DPR. 1954. Vol. 2. P. 530–532; Epistolae *Josephi Velamin Rutskyj*, metoropolitae Kioviensis catholici (1613–1637). R., 1956. P. 232; Epistolae metropolitarum Kioviensium catholicorum Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda / Ed. A. Welykyj. R., 1956. Vol. 2. P. 92–96; Документи Богдана Хмельницького, 1648–1657 / Упор: І. П. Крип'якевич, І. Л. Бутич. К., 1961. С. 36–39, 105–107, 139–140, 151–152, 192–194; Analecta OSBM. LNAHU. 1962. Vol. 6. P. 91–109, 217–218, 223–224, 247, 249–250; Документы об освободительной войне укр. народа / Сост.: А. З. Барабой и др. К., 1965. С. 361–373; *Radziwiłł A. S.* Memoriale rerum gestarum in Polonia, 1632–1656. Wrocław, 1968. T. 1. S. 60–66; 1970. T. 2. S. 336, 779.

Лит.: *Петров Н. И.* Краткие сведения о правосл. мон-рях Волынской епархии, в настоящее время не существующих // Волынские ЕВ. 1867. № 5. С. 75–87; *Новицкий И.* Адам Кисель, воевода киевский: (Ист.-биогр. очерк) // Киев. старина. 1885. Т. 13. № 9. С. 51–72; № 10. С. 204–209; № 11. С. 408–430; № 12. С. 612–637; *Грушевський М. С.* Історія України–Руси. К.; Львів, 1922. Т. 8. Ч. 1. С. 88–94, 161–162, 170, 176–178, 186–187, 203–204, 210, 223–224, 232–234, 238, 271–272; Ч. 2. С. 115, 149–150, 194; Ч. 3. С. 7–9, 11, 16–18, 24, 26–51, 61–65, 74–75, 121, 139–147, 149–162; 1928. Т. 9. Ч. 1 (по указ.); 1931. Ч. 2. С. 1509–1523; *Шмурло Е. Ф.* Римская курия на рус. правосл. Востоке в 1605–1654 гг. Прага, 1928; *Wójcik Z.* Kisiel Adam Świętołdycz z Brusiłowa // Polski słownik biograficzny. Warsz., 1967. T. 12. S. 487–491; *Sysyn F. E.* Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653. Camb. (Mass.), 1985; *Плохий С. Н.* Папство и Украина: Политика Римской курии на укр. землях в XVI–XVII вв. К., 1989 (по указ.).

Б. Н. Флоря

КИСЛЕ́В, 9-й месяц, библейское — см. *Календарь*.

КИ́СТЕР [кюстер; нем. küster, от лат. custos — сторож], представитель низшей (1-й) степени церковной иерархии в протестант. и римско-католич. церквах: служащий, диакон, ризничий, звонарь. Обязанностью К. является служение священникам при совершении ими обрядов, таинств и богослужений, ведение церковных книг, чтение религ. текстов во время богослужений, участие в проведении погребений и крещений. Самостоятельно К. не может совершать богослужебных действий. Его функции и положение менялись в процессе развития церкви. Как правило, первоначально К. не только ассистировал священнослужителю, но и одновременно являлся учителем в церковноприходской школе, органистом, вел занятия с конфирмантами. В России К. служили только при особо крупных храмах, их количество увеличилось с распространением евангелическо-лютеран., реформатской и католич. религий. В католич. церкви К. и весь диаконат рассматриваются как чин церковной иерархии и переходная ступень на пути к священству.

В иерархии лютеран. церкви дореволюционной России статус К., одновременно исполнявших и др. функции вслед. недостатка священнослужителей, не был четко определен. В отсутствие пасторов, особенно в кон. XVIII — нач. XIX в., К. нередко самостоятельно проводили богослужебные действия, что противоречило их обязанностям. В Уставе евангелическо-лютеран. церкви России 1832 г., утвержденном Николаем I, обязанностям и правам К. было посвящено 3 статьи (259–261). К. находились в подчинении проповедника и церковного попечительства и выбирались из грамотных и знающих хоральное пение лютеран; К., совмещавшие должность помощника проповедника с должностью школьного учителя, освобождались от рекрутской повинности. По Указу 1850 г. К. именовались церковными служителями, но не принадлежали к духовному званию, а служили по найму. Свод Законов Российской империи (изд. 1896 г. Т. 11. Ч. 1. Ст. 395–398) более конкретно определял обязанности К.: подчинение пастору, исполнение всех его распоряжений, наблюдение за порядком в общине. К. читал поучения пастве, являлся посредником между пастором и приходом.

В начале XX в. во мн. регионах страны К. требовали расширения своих прав и изменения их статуса в церковной иерархии. Эти требования звучали на конгрессах лютеран. К.-шульмейстеров в Одессе, в Н. Добринке в Поволжье (авг. 1917). К. выступали за создание специального об-ва, организацию курсов для продолжения образования, расширение своих прав, таких как ношение богослужебного одеяния — талара, свободное произнесение части проповеди на богослужении, обеспечение после смерти К. их вдов и сирот и т. д.

В годы советской власти К. нередко исполняли обязанности пасторов и занимали их должности из-за недостатка священнослужителей в приходах и даже в нарушение постановлений Генеральной евангелическо-лютеран. консистории, не имея специального разрешения церковных органов. Кистеры Я. Фрицлер (Фишер) и Э. Домрес (Розенгейм) сыграли решающую роль в возникновении в 20-х гг. XX в. в Поволжье сектантского движения «живоцерковников», выступавшего за обновление и отделение от офиц. церкви. Фрицлер и его сторонники основали «Свободную евангелическо-лютеранскую и реформатскую церковь конгрегационального положения», основным принципом к-рой было разрешение К. и простым прихожанам проводить богослужения.

В СССР К. подвергались преследованиям наравне со священнослужителями. В циркуляре Наркомфина 1924 г. К. не относились к служителям религ. культов, что значительно облегчило их участь по сравнению с положением священников. 11 февр. 1930 г. в постановлении ЦИК и СНК «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений» К. были причислены к служителям религ. культов, лишенных избирательных прав.

В наст. время на служение в евангелической и католич. церквах К. посвящаются посредством хиротесии — обряда принятия в низшие церковные должности с помощью рукоположения.

О. А. Лиценбергер

КИСТОЛЕ́НСКИЙ (Садаклийский) **ВО И́МЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ** (Кагульской и Комратской епархии Молдавской митрополии), расположен близ с. Садаклия р-на Басарабяска (Бессарабского) Республики Молдовы. Основан в 1932 г. митр. Бессарабским (*Румынская Православная Церковь*) Гурием (Гросу). В документах обычно упоминался как мон-рь митр. Гурия, к-рый особо о нем заботился. К. м. располагался на участке земли в 50 га, подаренном Бессарабской митрополии крестьянином Василием Пистолом (Кистолом) из с. Садаклия, позднее принявшим постриг с именем Варсонофий. В К. м. были небольшая церковь и келейный корпус. В 1932 г. монашескую общину (20 чел.) возглавлял игум. Иакинф (Чобану), ученик митр. Гурия.

В 1937 г., после отставки митр. Гурия, мон-рь закрыли. Его территория и строения использовались как концентрационный лагерь сначала для священнослужителей (не только из Бессарабии, но и из Старого королевства, т. е. Румынии), а в 1938–1940 гг. — для женщин. Весной 1940 г.,

после освобождения заключенных, члены монашеской общины приступили к возобновлению деятельности К. м., однако этот процесс был прерван вхождением Бессарабии в состав СССР летом того же года.

Во время оккупации МССР Румынией 24 окт. 1941 г. Синод Румынской Православной Церкви принял решение о преобразовании К. м. в жен. общежительный мон-рь, в к-рый переселили сестер из *Вэрзэрештского во имя вмч. Димитрия Солунского мон-ря* во главе с игум. Вероникой. Одновременно изменили и название мон-ря на Садаклийский, чтобы не упоминать его основателя — митр. Гурия (Гросу).

Сестричество состояло из 2 монахинь и 9 послушниц. Мон-рь располагал 50 га земли, в т. ч.: 35 га — это пашни, 7 — пастбища, 5 — сенокосы, 1,5 — огороды и 1,5 га — виноградники, а также пользовался 3 га гос. леса. Монастырская усадьба занимала 2 га, на ней располагались каменная ц. во имя св. Параскевы Сербской с деревянной колокольней, 2 келейных корпуса и хозяйственные постройки.



Церковь во имя свт. Николая Чудотворца (2006) Кистоленского мон-ря. Фотография. 10-е гг. XXI в.

Зимой 1942/43 г. из-за военных действий сестры были вынуждены перейти в скит у с. Исерлия. С этого момента в документах К. м. упоминается под названием Садаклийско-Исерлийский. В обители проживали 8 монахинь, 10 послушниц и иеромонах. Прежняя территория К. м. была преобразована в концентрационный лагерь для военнопленных. Часть помещений по-прежнему использовалась монашеской общиной для хранения собранного урожая.

По окончании Великой Отечественной войны на территории К. м. содержались политические заключенные. В 50-х гг. XX в. в его корпусах разместили госпиталь, впосл. хозяйственный двор местного колхоза. Монастырские постройки разрушались, оставшиеся стройматериалы жители использовали для ремонта зданий фермы и крестьянских построек в близлежащем селе.

27 мая 1997 г. по прошению верующих сел Садаклия, Карабетовка, Йордановка (Иордановка) и др. бывш. мон-рь митр. Гурия был восстановлен как жен. общежительный во имя свт. Николая Чудотворца. В документах он именуется Кистоленским — в честь крестьянина Василия Пистола (Кистола), 1-го ктитора обители.

До 2007 г. К. м. возглавляла мон. Валерия (Онилова), принявшая постриг в 1997 г. от еп. *Петра* (*Мустяцэ;* ныне епископ Унгенский и Ниспоренский). Много сделали для восстановления обители братья-священники Валериан и Иоанн Желиховские, протодиак. Алексий Стоян и др. иереи из близлежащих сел. С 2007 г. старшей сестрой К. м. является инокиня Николая (Балан). В нач. 2014 г. в К. м. проживало 10 насельниц (монахиня, 4 инокини и 5 послушниц), 3 священнослужителя — «духовник-администратор» архим. Филарет (Чёрня), иерей Михаил Арману и иеродиак. Никон (Черепенко). С 2007 г. богослужения совершаются ежедневно на молдавском и церковнославянском языках.

В 1998 г. был заложен фундамент келейного корпуса, в к-ром предполагалось разместить и домовую церковь. До окончания строительства богослужения совершали в часовне во имя свт. Николая Чудотворца, оборудованной в вагончике. Здание церкви и сестринского корпуса (на 4 кельи) достроили в 2002 г. 21 мая 2006 г., накануне храмового праздника, еп. Кагульский и Комратский *Анатолий (Ботнарь)* совершил освящение престола ц. во имя свт. Николая Чудотворца. В 2005–2007 гг. в К. м. были возведены новый келейный корпус и трапезная. 22 мая 2010 г. еп. Анатолий освятил закладку главной монастырской церкви; верхний храм предполагается освятить во имя свт. Николая Чудотворца, нижний — в честь Иверской иконы Божией Матери. С 2012 г. в нижнем храме по праздникам и в летнее время совершают богослужения. В Никольской ц. выставлены для поклонения иконы с частицами мощей св. Иоанна Русского, свт. Николая Чудотворца (доставленная с Афона), прп. Феодора Санаксарского и прп. Корнилия Александровского, а также ковчег с частицами мощей преподобномучеников Евфимия, Игнатия и Акакия Афонских, вмч. Феодора Тирона, вмч. Меркурия Кесарийского и прп. Стилиана Пафлагонского.

Лит.: Locaşuri Sfinte din Basarabia. Chişinău, 2001. P. 26–27; *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 г. Ново-Нямецкий мон-рь, 2004. С. 201; Manastiri i schituri din Republica Moldova: Studii Chişinău, 2013. P. 220–226.

Л. П. Алферьева, В. А. Содоль

КИТАВА́ЛА [англ. Kitawala, Waticitawala, Chitawala], новое религ. движение в странах Центр. и Юж. Африки; возникло в результате отделения от «Пенсильванского Общества Сторожевой башни, Библий и трактатов» (см. ст. *Иеговы свидетели*). В 1907 г. англичанин Дж. Бут (1851–1932) по поручению Ч. Т. *Рассела* (1852–1916) основал общину «Общество Сторожевой башни» в Кейптауне. Он проповедовал среди рабочих-мигрантов, и со временем религ. движение распространилось в Юж. Африке, Сев. и Юж. Родезии (ныне соответственно Замбия и Зимбабве). Бут оказал влияние на Э. К. Камвану (1872–1956), к-рый после получения миссионерского образования в 1908 г. стал адептом этого общества и одним из первых африканцев, основавших независимую, «Эфиопскую» церковь. Камвана, представитель многочисленной в Ньясаленде (ныне Малави) и Сев. Родезии народности тонга, массово крестил взрослых (под его рук. было крещено ок. 10 тыс. чел.). В проповедях он призывал к борьбе со светским и религ. европ. господством и отказу от традиц. племенных африкан. культов. Первая мировая война и ее последствия привели к усилению гнета коренного населения Африки. Миссионерские об-ва не вели борьбу с колониализмом, в этих условиях росла популярность учения «Общества Сторожевой башни» о грядущем конце света (см. ст. *Хилиазм*). В 1917–1919 гг. на всей территории Сев. Родезии проходили кампании гражданского неповиновения коло-

ниальной власти, вызванные деятельностью общества.

С февр. 1925 г. среди рабочих железной дороги, связывающей горнодобывающие центры Меденосного пояса, куда колониальные власти свозили африканцев для отправки на рудники, начал проповедовать Томо Нийренда (1890–1926) из Ньясаленда. Вскоре он приобрел последователей — от Сев. Родезии до Бельгийского Конго. Сначала Нийренда придерживался традиц. учения «Общества Сторожевой башни»: основу его проповедей составляло хилиастическое учение об Армагеддоне — последней битве между добром и злом, когда Христос изгонит сатану и его слуг и живые и мертвые предстанут перед Божиим Судом; праведники будут наследниками райской жизни на земле. Идея о том, что в Судный день вернутся души предков, к-рым будет позволено участвовать в новом теократическом миропорядке, была близка африканцам, воспитанным в традиции культа предков. Нийренда считал, что массовые крещения означают победу над колдовством и вступление в новую эпоху, когда белое население и африканцы будут жить и работать в мире и согласии друг с другом. Однако вскоре Нийренда известил сторонников о том, что с Востока придет Мвана Лесо («сын Божий») и прогонит иноземцев на Запад. В дальнейшем он провозгласил себя «пророком» и «спасителем» и стал называться «сыном Божиим». С этого времени группы его сторонников действовали как орг-ции, независимые от «Общества Сторожевой башни». Самоназванием этих групп стал термин «китавала» — местный искаженный перевод англ. слова tower (башня). В 1925 г. Нийренда, известив паству о том, что он избран «отделить овец от козлищ», начал убивать идейных противников, обвиняя их в колдовстве. При участии местных вождей, желавших таким образом избавиться от конкурентов, погибло ок. 200 чел. В 1926 г. Нийренда и его пособники были повешены, но популярность движения, особенно в пров. Катанга в Бельгийском Конго, росла. В горнопромышленных поселках преимущественно с чернокожим населением, где регулярно возникали конфликты между местными жителями и европейцами, сторонники Нийренды восприняли его казнь как смерть за веру. Его последователи, убежденные в том, что истинной причиной казни Нийренды были не организованные им массовые убийства, а призывы к антиколониальной борьбе, развивали идеологию панафриканизма. В основу взглядов К. легли идеи М. Гарви, лозунг которого «Африка — для африканцев» использовался Нийрендой. В кон. 20-х гг. XX в. панафриканизм выразился в учении К., в призывах изгнать с территории Африки все иноземные религ. и политические организации, что позволило бы осуществить истинное правосудие Христа в Судный день.

В 30-х гг. XX в. движение К. распространилось по всей территории Бельгийского Конго и во всех регионах юж. части Центр. Африки (в Ньясаленде, Сев. и Юж. Родезии), затем на территории Ср. Конго, Габона, Кении и Уганды, а также на территории современных Бурунди, Руанды и Танзании. В 1930 г. приверженцы К. отделились от основного движения «Общества Сторожевой башни», к-рое в 1931 г. получило новое название — «Свидетели Иеговы» и заверило колониальные власти, что не связано с К. и не представляет угрозы для существующей колониальной системы. В то время как «Свидетели Иеговы» ослабили борьбу против др. религ. конфессий и капиталистического мироустройства, К. усиливали конфронтацию со всеми, кто не разделяли их позиции. Это стало очевидным во время второй мировой войны. В 1942 г. сторонники К. восстали против брит. властей в Бурунди (Урунди), заявив, что они подчиняются лишь Божиим законам; в 1944 г. мятеж сторонников движения К. против «сатанинского» режима перекинулся на территорию Бельгийского Конго, особенно на его вост. пров. Киву, где местные жители выплачивали большие налоги, привлекались к принудительному труду и где был высокий уровень безработицы. Руководитель восстания, местный лидер движения К. Бушири Лунгунду, провозгласил себя мессией. В 1945 г. восстание было подавлено, его руководитель казнен, но военное положение в стране сохранялось до июля 1947 г. Несмотря на эти события, К. продолжало распространяться среди коренных жителей Южной и юга Центр. Африки. Колониальные власти пытались подавить движение, ссылали его руководителей в отдаленные сельские регионы, однако подобная тактика лишь усиливала влияние К.: в свободное от принудительных работ время ссыльные беспрепятственно проповедовали свое учение. Даже после обретения независимости африкан. странами в 60-х гг. XX в. движение К. продолжало противостоять всем типам светской власти как воплощению «сатанинских» сил: адепты К. не отдавали честь гос. флагам, игнорировали выборы, отказывались служить в армии, не участвовали в общественной и политической жизни, призывали сторонников к неуплате налогов. Подобная позиция приводила к напряжению в отношениях сторонников К. и гос-в, на территории к-рых действовали его адепты. Они периодически прибегали к насилию в ответ на давление со стороны властей: в 1979 г. произошли волнения, когда режим Мобуту Сесе Секо в Заире (ныне Демократическая Республика Конго) направил армейские подразделения в находившуюся под контролем К. пров. Шаба (ныне Катанга, Демократическая Республика Конго) для усмирения сектантов, отказывавшихся от уплаты налогов, атаковавших гос. учреждения и нападавших на полицию. Ответом на репрессии со стороны гос-ва стали массовые переселения людей в отдаленные регионы с целью свести к минимуму отношения с властями. Наибольшее количество адептов движения К. по-прежнему проживает в пров. Катанга и на территории, прилегающей к Меденосному поясу в Замбии, хотя в последние десятилетия наблюдается значительная миграция в отдаленные зап. регионы страны на границе с Конго и в сев.-вост. области вдоль границы с Угандой и Суданом. Также значительное количество приверженцев К. живут в Малави, Замбии и Зимбабве, где за движением закрепилось название «Читавала». В кон. XX — нач. XXI в. в нек-рых странах тропической Африки стали возникать синкретические секты, близкие к учению К. По различным данным, в кон. XX в. ок. 50 тыс. чел. входили в эти орг-ции.

Лит.: *Paulus J.-P.* Le Kitawala au Congo Belge. Brux., 1956; *Biebuyck D.* La société Kumu face au Kitawala // Zaire. Brux., 1957. T. 11. N 1. P. 7–40; *Lemarchand R.* Political Awakening in the Belgian Congo. Berkeley, 1964; *Greschat H.-J.* Kitawala: Ursprung, Ausbreitung und Religion der Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika. Marburg, 1967; *Gérard J. E.* Les Fondements syncrétiques du Kitawala. Brux., 1969; *Anyenyola Welo J.* Le mouvement Kitawala en République

du Zaïre // Problèmes Sociaux Zaïrois. Lubumbashi, 1972. N 96/97. P. 3–26; *Kanyinda Lusanga M. T. M.* Le Facteur religieux comme agent de prise de conscience politico-nationaliste pendant la periode colonial au Zaïre: Le cas des mouvements Messianiques (Kimbanguisme, Kitawala) // Études Zaïroises. Kinshasa, 1975. N 2. P. 41–69; *Njangu C-C.* Le Kibanguisme et le Kitawala: Étude comparative // Antennes. Léopoldville, 1975. N 1. P. 4–26; *De Mahieu W.* Les Komo et le Kitawala // Cahiers des Religions Africaines. Kinshasa, 1976. Vol. 10. N 19. P. 51–66; *Mwene-Batende [G.]* Le Kitawala dans l'évolution sociopolitique récente // Ibid. P. 81–105; *idem.* Mouvements messianiques et protestation sociale: Le Cas du Kitawala chez les Kumu du Zaïre. Kinshasa, 1982; *Ranger T. O.* Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa // African Studies Review. Atlanta, 1986. Vol. 29. N 2. P. 1–69; *Higginson J.* Liberating the Captives: Independent Watchtower as an Avatar of Colonial Revolt in Southern Africa and Katanga, 1908–1941 // J. of Social History. Pittsburg etc., 1992. Vol. 26. N 1. P. 55–80.

Э. Небольсин

КИТА́ЕВСКИЙ КИ́ЕВСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́Й ТРО́ИЦЫ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Киевской митрополии УПЦ), находится в Голосеевском р-не Киева, на юж. окраине города. Первоначально пустынь *Киево-Печерской лавры,* в 1993 г. возобновлен как скит Киево-Печерской лавры, с 1996 г. самостоятельный мон-рь.

История. Топоним «Китаев» происходит от устаревшего слова «кита» (то же, что и китица — связка жердей): киты служили для укрепления древнерус. городища, остатки к-рого



Китаевский Киевский во имя Св. Троицы мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

зафиксированы на Китай-горе (такое название получил природный останец, на 40 м возвышающийся над уровнем Днепра). По мнению ряда историков (М. А. *Максимовича,* В. Б. *Антоновича* и др.), здесь находился древнерус. город-крепость Пересечен, упомянутый в летописи под 1154 и 1161 гг. (Літопис руський. 1989. С. 261, 278).

В 1710–1711 гг. уроч. Китаево, окруженное лесом, опоясанное полукружием русла обмельчавшей реки («Безымянный ручей») и холмами, понравилось киевскому ген.-губернатору Д. М. Голицыну, когда он укрылся здесь от эпидемии, охватившей Киев. В благодарность за то, что не заболел, он решил построить в Китаеве на свои средства небольшую обитель. В нач. XVIII в. Голицын стал основным фундатором Малого Китаевского мон-ря, позже названного пустынью. После того как принадлежавшая лавре земля Печерского местечка была отчуждена в пользу военного ведомства для строительства крепости, новоустроенная обитель частично компенсировала экономические потери печерской братии. Архим. Иоанникий (Сенютович), принимая во внимание полномочия, к-рыми был наделен от имп. Петра I киевский градоначальник, решавший вопросы перемещения мон-рей, был вынужден согласиться с настоятельными рекомендациями Голицына использовать место «под горою Китаевскою, на показанной равнине» для уединенного проживания братии (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 566. Л. 20 об., 1781 г.).

16 окт. 1720 г. жалованной грамотой имп. Петра I новая обитель была закреплена за Киево-Печерской лаврой вместе с др. приписными мон-рями. В 1752 г. в пустыни был пожар, к-рый, согласно доношению в Синод печерского архим. Луки (Белоусовича), уничтожил деревянную ц. во имя святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Богослова. Колокольни до 1752 г. в пустыни не было, о чем свидетельствует обращение в 1752 г. китаевской братии к наместнику лавры, где сообщается о пожертвовании кнг. Т. Г. Горчаковой уже привезенного из Москвы колокола, который некуда было повесить (Там же. Д. 96. Л. 14–22).

После введения в 1786 г. духовных штатов пустынь была оставлена в ведомстве лавры как пристанище для инвалидов и престарелой братии. Т. о., обитель частично исполняла функции Больничного Троицкого мон-ря, находившегося на территории лавры, к к-рому, согласно грамоте Петра I, по «крепостям» было приписано уроч. Китаево (Там же. Ф. 59. Оп. 1. Д. 7594. Л. 129). Руководители лаврских пустынь именовались «начальниками». Сохранившиеся акты инвентаризации имущества свидетельствуют о частой смене игуменов и иеромонахов. Наиболее ранним свидетельством о жизни в пустыни при начальнике иеросхим. Феодосии являются воспоминания прп. Паисия (Величковского) 1739 г. (*Паїсій (Величковський).* 2004). В обязанности начальников входило руководство братией, богослужениями, заведование церковным имуществом, сбор пожертвований и передача полученных сумм в лаврское казначейство (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 бухг. Д. 2378).

6 авг. 1853 г. по указу митр. Киевского свт. *Филарета (Амфитеатрова)* обитель стала именоваться Свято-Троицкой. Одновременно главный Троицкий храм основательно отремонтировали, но уже к кон. XIX в. он стал тесным для братии (166 чел. по состоянию на 1892). В дни праздников в обитель на богослужение приходили лаврские монахи, а также монахи, служащие в соседних хозяйствах, окрестные жители и паломники, многие молились на улице. Старанием начальника пустыни игум. Герасима Троицкая ц. была увеличена за счет пристройки в зап. части. В 1900 г. там установили голландские печи и стало возможным совершать богослужения в холодные дни (Там же. Оп. 2 общ. Д. 372).

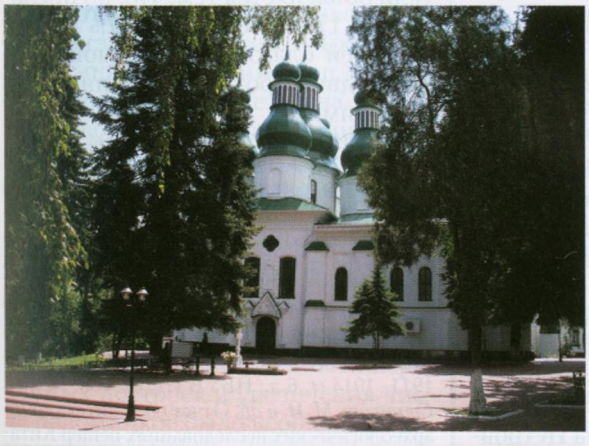
Особое место пустынь занимала в лаврском погребальном комплексе. После приостановки в нач. 80-х гг. XVIII в. захоронения непосредственно на территории Печерской лавры тех, кто ранее сделали вклады на погребение на погосте Вел. Успенской ц., хоронили в пустыни. Об этом свидетельствуют захоронение 1781 г. у Троицкой ц. флоровской мон. Афанасии (в миру кнг. Т. Г. Горчакова; в девичестве Морткина), при жизни она внесла вклад на погребение при Успенской ц., а также обращение 1782 г. в Духовный собор вдовы киево-подольского мещанина И. Бовтка (ктитора ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Доброго), похороненного в лавре по вкладу на погребение обоих супругов). В этом обращении вдова, ссылаясь на то, «что мертвых тел в Лавре уже погребать запрещено», просит похоронить ее в пустыни (Там же. Оп. 1 общ. Д. 160. Л. 5). Всего же на пого-

сте китаевской Троицкой ц. находилось более 100 захоронений. У сев. стены храма были погребены преподобные *Досифей Китаевский* и *Феофил (Горенковский)*. В пустыни был



Иеросхимон. Феофил. Литография П. Ж. Поля-Пети по рис. неизвестного художника. Сер. XIX в. (ГИМ)

похоронен и настоятель *киевского Выдубицкого мон-ря* архим. Вениамин (Базилевич; † 1873). Киевский юродивый *Иоанн Босой* (Ковалевский; † 1855) погребен в склепе, который для себя и своего друга Иоанна построил иером. Иларион (см.: *Зноско В., свящ.* Христа ради юродивый странник Иван Григорьевич, по прозванию «Босый» // Киевские подвижники благочестия. К., 1994. С. 73–120). Значительное по размерам кладбище действовало в сев. части монастырского подворья до 1870 г. В 60–70-х гг. XIX в. недалеко от подворья Троицкого мон-ря был построен Преображенский скит. После закрытия кладбища на территории Троицкого монастыря лаврскую братию стали хоронить в Преображенской пустыни. К 70-м гг. XX в. кладбищенский комплекс пустыни был практически уничтожен.



Троицкий собор (1767) Китаевского Киевского во имя Св. Троицы мон-ря. Фотография. 2012 г.

В XXI в. кладбище предполагается возобновить в прежних границах.

В хозяйственной жизни лавры значительную роль играли белильня воска и свечной завод. При обители имелась небольшая пасека, сады и огороды; для обеспечения мукой и хлебом китаевской братии на р. Самборе, по соседству с пустынью, были построены плотина с мельницей, на подворье — пекарня. Однако из-за отсутствия хлебопахотных угодий собственных ресурсов для обеспечения мон-ря зерном и мукой не хватало: братия получала ежемесячное довольствие из лавры, а также пожертвования благодетелей. В Помяннике, составленном в 1728 г. при храме прп. Сергия Радонежского и переписанном в 1867 г. уже в Троицкой ц., список «боголюбивых ктиторов» возглавляет род кн. Д. Голицына, названы роды́ княгинь Горчаковой, Долгоруковой, Кохановской (НБУВ ИР. Ф. 160. № 491. Л. 17–17 об.).

Сельскохозяйственные ресурсы пустыни стали значительным подспорьем для существования лаврской братии в революционные годы. В 1919 г. Духовный собор принял решение создать на базе лаврских пустыней сельскохозяйственную и ремесленную общины. Была предпринята попытка закрепить за мон-рем землю на арендных условиях. Однако земля отошла в ведение Китаево-Голосеевского коммунального хозяйства, где с 1921 г. монахи и послушники числились на правах «временных работников» (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 КДС. Д. 783). Часть помещений отобрали власти. На основе действовавшего при обители приюта для детей-сирот солдат, погибших в войну 1914–1916 гг., организовали детскую колонию (Там же. Оп. 1 КДС. Д. 743. Л. 4, п. 71; Оп. 3. Д. 726. Л. 1). В Китаевской богадельне, взятой на учет гос. отдела социального обеспечения, призреваемых «уплотнили», провели реквизицию личного имущества, установили квартплату, закрыли кухню.

В 20-х гг. XX в. количество братии увеличилось в связи с приходом монахов и послушников из лавры, а также из др. закрытых мон-рей. В 1923 г. в пустыни поселился находившийся на покое в лавре архиеп. Таврический и Симферопольский Димитрий (см. ст.: *Антоний (Абашидзе)*). В 1926 г. в обитель вместе с архим. *Ермогеном (Голубевым)* перешла значительная часть лаврских монахов, не принявших обновленчества. Богослужения в Китаеве совершались до 1933 г., хотя Троицкий храм по требованию властей был зарегистрирован как приходский, а территория пустыни в 1930 г. передана Всесоюзному исследовательскому ин-ту плодового и ягодного хозяйства (с 1954 Украинский научно-исследовательский ин-т садоводства). Перед закрытием в пустыни проживало 97 монашествующих. В 1933 г. обитель была окончательно закрыта, в Серафимовской ц. устроен клуб.

В годы нем. оккупации (1941–1943) на территории пустыни существовала община, организованная бывш. наместником лавры Климентом (Жеретиенко) (*Рылкова*. 2008. С. 94). Во 2-й пол. 80-х гг. XX в. в Троицком храме начались ремонтно-восстановительные работы. 9 мая 1990 г. был отслужен молебен у входа в церковь, поскольку внутренние работы не были закончены. Первая служба в храме, ставшем приходским, состоялась в янв. 1991 г., в праздник Богоявления. В 1992 г. был установлен 4-ярусный иконостас, выполненный по проекту архит. Р. Быковой на основании описаний утраченного иконостаса XVIII в. В 1990 г., в праздник Св. Троицы, состоялось богослужение и под сводами храма во имя прп. Серафима Саровского.

В 1993 г. по благословению митр. Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана) в Китаеве возобновилась монашеская жизнь; начальником скита стал архим. Пафнутий (Россоха; в схиме Феофил; † 1996), настоятелем уже самостоятельного мон-ря в 1996 г. был назначен архим. Прохор (Костюченко). В 2009 г. Троицкий храм передали в ведение обители. 6 июля 2013 г. митр. Киевский и всея Украины Владимир возглавил всенощное бдение в обители и совершил освящение реконструированного Серафимовского храма.

В 2010 г. в монастыре проживало 14 мантийных монахов (в т. ч. 9 в священном сане), 3 рясофорных монаха, мантийная и 2 рясофорные

монахини, 4 послушника. Братия руководствуется лаврским общинножительным уставом.

Китаевские пещеры и пещерники. На Китай-горе сохранились пещеры, время возникновения и первоначальная история к-рых неизвестны. Археологический материал, позволяющий говорить о культовом использовании и проживании в них монахов, а также письменные источники, подтверждающие связь пещер с К. м., датируются XVIII в. После выхода царского указа о запрете отшельничества покинутые пещеры пришли в упадок, входы в часть подземелий обрушились в результате оползней. Архивные документы свидетельствуют о стихийном посещении и использовании лабиринтов на рубеже XVIII и XIX вв. В 1857 г. послушник Иван Таранов случайно обнаружил один из заваленных участков. Тогда при входе в расчищенные галереи с зап. стороны сделали деревянное крыльцо, а с севера — двери. В 1909 г. эконом пустыни архим. Феодосий распорядился построить деревянную часовню при входе (не сохр.). В 1910 г. послушник Симеон Загородный выполнил обмеры и составил чертеж лабиринтов.

К 2014 г. известно 3 подземных комплекса, не связанных между собой: главный под детинцем городища X–XIII вв. открыт для посещения; 2 других (законсервированы и в большей степени сохр. первозданный вид) располагаются на вершине и на юж. склоне горы под бывш. виноградником. В 1912 г. пещеры впервые исследовала археологическая экспедиция во главе с членом Киевского об-ва охраны памятников старины и искусства А. Д. Эртелем при содействии Киевского отдела Имп. Российского военно-исторического общества (руководители А. И. Павлов и Н. Ф. Наркевич). Второй этап изучения пещер был инициирован в 90-х гг. XX в. отделом «Киев подземный» Музея истории Киева.

Подземные ходы, кельи и церкви выкопаны в слое светло-желтой лессовидной супеси, местами укреплены кирпичом и покрыты известковой побелкой. На участках обрушений найдены следы обшивки деревянными досками. В нач. 90-х гг. XX в. вход в главный комплекс был укреплен железобетонными крепями. Первоначальная архитектурно-планировочная структура пещер неизвестна, но очевидно, что в XVIII в. образцом для их устроителей служили пещеры Киево-Печерской лавры. Общая протяженность наиболее известного, т. н. Главного комплекса, зафиксированная археологами в 90-х гг. XX в., составила ок. 250 м. Высота коридоров с циркульными сводами — 1,7–1,9 м, ширина — 0,8–1,2 м, т. е. размеры соответствуют человеческому росту и учитывают возможность при встрече двоим разойтись в пещерных коридорах. Кельи имеют «лежанки» — выступы из той же лессовой породы грунта. В торцевых стенах жилых помещений устроены неглубокие ниши для икон, свечей и лампад. Захоронений в Китаевских пещерах не обнаружено. Самые ранние граффити предварительно датируются XVIII в. Датировка археологического материала XVII в. связана с преданием о существовании в пещерах в это время скита. В основном обнаружены изразцы и кухонная керамика. Особый интерес представляет упомянутое Эртелем исследование подземного помещения с изразцовой печью на территории бывш. виноградника.

Большое помещение в начале главного комплекса исследователи назвали церковью. Расширением пещер и устройством новой подземной церкви в 60–70-е гг. XIX в. занимался насельник лавры схим. Тит вместе с келейником Иосифом, но освятить церковь им не удалось (*Зноско.* 1994). В дни празднования 2000-летия Рождества Христова престол пещерной церкви был освящен в честь Собора Пресв. Богородицы. Над входом в пещеры (1909) построена деревянная часовня.

В документах XVIII в. упомянуты 2 отшельника, жившие в пещере на Китай-горе: прп. Досифей и белец Гавриил. Наиболее раннее известие о них относится к 1744 г., времени посещения Киева имп. Елизаветой Петровной, когда сведения «о жительствующих при Китаевской пустыни в ямах» Досифее и Гаврииле запрашивались из канцелярии ген.-губернатора М. И. Леонтьева. В 1781 г. начальник пустыни, сообщая краткие исторические сведения о мон-ре в Духовный собор лавры, засвидетельствовал, что имп. Елизавета Петровна в 1744 г. посетила пустынь, «а из оной и к жительствовавшим тогда на отшельничестве в пещерах земляных одному монаху Досифею, а другому бельцу Гавриилу пешо ходить и посещать соизволила, а оного бельца Гавриила по его желанию в монахи постричь указала» (ЦГИАК. Оп. 1 общ. Д. 566. Л. 21).

В 1994 г. на Китай-горе была обнаружена неизвестная ранее пещера; протяженность доступных проходов в пещере ок. 25 м. При расчистке пола археологи нашли фрагменты изразцов, заготовки для ложки-баклуши из липы. В глубине пещеры исследовано помещение, по 3-частному делению атрибутированное как церковь. На престоле находился равноконечный крест, вырезанный из липы. Анализ полученного материала дал основания участнику экспедиции археологу М. М. Стрихарю предположить, что эта пещера могла служить местом подвигов затворника Досифея или его современника.

Святыни: ковчег с частицами мощей 12 апостолов, праведных Иоакима и Анны, Захарии и Елисаветы; ковчег с мощами 40 святых; мощи юродивого прп. Феофила (с 2009 в монастырском храме Двенадцати апостолов); вериги прп. Феофила; список чудотворной Ватопедской иконы Божией Матери «Закланная»; икона свт. Николая Чудотворца с частицей мощей; икона мч. Трифона с частицей мощей; икона блгв. кн. Даниила Московского с частицей мощей; икона прп. Серафима Саровского с частицей мощей; епитрахиль и поручи прп. Серафима; икона свт. Феодосия Черниговского с частицей мощей. У сев. стены Троицкого храма под спудом находятся мощи прп. Досифея (на предполагаемом месте захоронения устроен кенотаф). Особое почитание прп. Серафима в обители объясняется тем, что, по преданию, в 1776 г. именно здесь старец Досифей благословил на монашеский подвиг Прохора Мошнина (прп. Серафима).

Арх.: ЦГИАК. Ф. 59. Оп. 1. Д. 7594. Л. 115–116 зв., 129; Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 19. 1725–1760 гг. 319 л.; Д. 81. 1746 г. 4 л.; Д. 96. 1749–1758 гг. 60 л.; Д. 108а. 1752 г. 3 л.; Д. 160. 1757–1782 гг. 7 л.; Д. 194. 1760–1766 гг. 37 л.; Д. 258. 1763–1764 гг. 8 л.; Д. 308. 1766 г. 11 л.; Д. 566. 1781 г. 101 л.; Д. 2029. 1844 г. 18 л.; Оп. 2 общ. Д. 372. 76 л., 1892–1901 гг.; Оп. 3 общ. Д. 726. Л. 1; Оп. 1 КДС. Д. 743. Л. 4; Д. 783; Оп. 1 бухг. Д. 2378; Ф. 725. Оп. 1. Д. 40. 1912 г. 25 л.; Д. 63. 1911–1914 гг. 6 л.; НБУВ ИР. Ф. 160. № 491; *Стрихарь М. Н. и др.* Отчет об архитектурно-археологических исследованиях пещер Китаевского Св.-Троицкого скита XVII в. в Киеве: Ркп. // Науч. архив ИАНАНУ. К., 1994. 12 л. Лит.: *Закревский Н. В.* Описание Киева. М., 1868. Т. 1. С. 372; Т. 2. С. 705–706; Літопис руський. К., 1989; *Мовчан І. І.* Південний форпост стародавнього Києва // Стародавній Київ:

Археологічні дослідження 1984–1989 рр.: Зб. наук. праць. К., 1993. С. 187–205; *он же.* Китаївський археологічний комплекс, 9–13 ст. // Звід пам'яток історії та культури України. Київ: Енцикл. вид. / Відп. ред. П. Тронько. К., 1999. Кн. 1. Ч. 1. С. 466; *Зноско В., свящ.* Рясофорный монах (девица) Досифей, затворник Киево-Печерской лавры и первый руководитель и наставник прп. Серафима Саровского // Киевские подвижники благочестия. К., 1994. Т. 1. С. 38–39; *Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинский патерик. М., 1997. С. 149; *Бобровський Т.* Китаївські печери, 16–18 ст. // Звід пам'яток історії та культури України. 1999. Кн. 1. Ч. 1. С. 467; *Крайняя О. А.* Св.-Троицкий Китаевский мон-рь. К., 2004; *Паїсій (Величковський), прп.* Автобіографічна повість // Печерський благовісник. К., 2004. № 2. С. 50–53; *Рылкова Л. П.* Биографические сведения о братии Киево-Печерской лавры, пострадавшей за правосл. веру в 20 ст. К., 2008; *Крайня О. О., Стріхар М. М.* Печерники Китаївської пустині Києво-Печерської лаври у XVIII ст. // Могилянські читання, 2012. К., 2013. С. 37–45.

О. А. Крайняя

Архитектура ансамбля пустыни отразила черты различных стилей от барокко до эклектики. Не сохранились изображения или описания 1-го известного храма на территории комплекса — ц. прп. Сергия Радонежского, возведенной на средства киевского ген.-губернатора Голицына в 1716 г. по благословению местоблюстителя Патриаршего престола митр. Рязанского *Стефана (Яворского).* Одновременно были построены деревянные кельи и храм во имя Трех святителей. Между 1752 и 1761 гг. эта церковь была перестроена на средства имп. Елизаветы Петровны при содействии печерского архим. Луки (Белоусовича) по проекту П. И. Неёлова. В то же время под одной с ней крышей был возведен деревянный храм во имя Двенадцати апостолов. В 1763–1767 гг. С. Д. Ковниром на месте обветшалой Сергиевской ц. был поставлен каменный Троицкий храм с приделом во имя прп. Сергия Радонежского. Средства на строительство пожертвовали сын Голицына, Алексей, староста И. Сичевский, мещане В. Гудима и К. Сулима. Этот прямоугольный в плане 3-апсидный 2-светный 6-столпный 5-главый храм, с главами на высоких барабанах по сторонам света, представлял собой пример укр. барокко.

В нач. XIX в. из-за ветхости деревянных построек и увеличения числа паломников было необходимо ремонтировать деревянные церкви и приступить к каменному строительству. В 1819 г. в деревянной ц. Двенадцати апостолов побелили интерьеры и обновили престол (освящен 18 июня того же года). В 1829–1837 гг. по проекту А. И. Меленского архит. И. А. Богдановым была сооружена 4-ярусная колокольня в стиле ампир, к-рая стала главной доминантой архитектурного ансамбля пустыни. Парадный вход на территорию пустыни вел в большое помещение 1-го яруса; с внутреннего и внешнего фасадов оно было оформлено 4-колонными портиками. Над ними поднимались 3 яруса, высота которых уменьшалась. В 1838 г. мастер Иван Данцир отремонтировал часы, по преданию уже давно находившиеся в пустыни. Часы разместили на 3-м ярусе колокольни, дополнительно для них было изготовлено 2 медных колокола: один отбивал каждые полчаса, а другой — час.

По проекту Меленского и под личным присмотром Богданова в пустыни на месте ранних деревянных зданий были построены в классическом стиле церкви Двенадцати апостолов и бесстолпная, зального типа Трех святителей с трапезной (1832–1833), а также хозяйственные и жилые помещения. Когда в 1832 г. деревянный храм Трех святителей перенесли в соседний *Голосеевский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь,* весь комплекс обители оказался выполнен в стиле классицизма. На панорамном полотне В. Д. Орловского «Днепр» (1882; Таганрогская картинная галерея) видно, как храм с колокольней органично вписывался в еще не искаженный совр. промышленной и жилой застройкой пейзаж высокого, заросшего густым лесом правого берега Днепра (*Манин В. С.* Русский пейзаж: Более 1000 картин художников XVIII–XX вв. М., 2001. С. 130–131).

В 40-х гг. XIX в. Троицкая ц. была расширена, к зап. фасаду достроено 2 боковых помещения, установлено 3 новых верха. В 1843–1844 гг. по проекту архит. П. И. Спарро был построен кирпичный братский корпус, имеющий со стороны двора 2 этажа, а со стороны прудов — 3, что позволило органично вписать здание в окружающий сложный рельеф. Корпус, выполненный в стилистике позднего классицизма, практически утратил первоначальный облик в результате реконструкции 2004 г.

Комплекс сооружений исторического ядра пустыни расположился 6-угольником вокруг ц. Св. Троицы. В течение 1851–1852 гг. Спарро возвел кирпичную ограду вокруг пустыни, устроив с северо-зап. стороны экономические ворота с аркой для проезда и калиткой. Ограда придала законченный вид монастырскому комплексу. Ее высота над экономическими воротами достигала 2,25 м, но в целом не превышала 2 м. В 1867 г. мон. Евкарпий (в миру инженер Е. Наумов) построил т. н. Старый госпиталь в стиле позднего классицизма. В 1869 г. по решению Духовного собора лавры территория пустыни была расширена. Обители предоставили земли для нового кладбища, где позднее был оформлен скит, который иногда называли Китаево-кладбищенским (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2922). Напротив «Болгарского хутора», находившегося неподалеку от пустыни и связанного с деятельностью болг. униат. архиеп. Иосифа Сокольского, по проекту военного инженера А. П. Середы был возведен храм в честь Преображения Господня (1872), 3-нефный, 4-столпный, 1-купольный, со сдвинутым к алтарной апсиде световым барабаном. В 1875–1894 гг. рядом с храмом были устроены кухни, хлебные, кельи, конюшни и т. д. С 1892 г. этот комплекс в документах значился как отдельная адм. единица — Преображенский скит (не сохр.). В 1871 г. на территории хозяйственного двора по проекту мон. Игнатия был возведен деревянный, обложенный кирпичом корпус Нового госпиталя.

В 1892 г. по проекту епархиального архит. В. Н. Николаева Троицкий храм был расширен: первоначальные проемы окон растесаны, пристроены контрфорсы на боковых фасадах, вместо парадного зап. портала достроен нартекс длиной 12,8 м. В результате изменился первоначальный облик памятника, поэтому оценить архитектурные особенности храма, построенного Ковниром, сложно. В 1900 г. собор стал отапливаться.

В 1894 г. в обители на месте бывш. деревянного корпуса был построен Новый дом для престарелых священнослужителей (архит. Середа). В 1898 г. возведен 3-этажный кирпичный жилой корпус в сев. части уличной застройки монастырского подворья (архит. Николаев). В том же году на территорию пустыни из лавры был перенесен свечной завод, для к-рого по проекту Николаева в 1899 г. построили амбар для воска. В 1900 г. к нему было пристроено боковое крыло, а в 1904 г. на пожертвования митр. Флавиана

(Городецкого) — кирпичный объем ц. во имя новопрославленного прп. Серафима Саровского. Последняя выполнена в рус. стиле с применением открытой кирпичной кладки.

В советское время сооружения пустыни пришли в упадок и использовались не по назначению. Ограда, колокольня и др. были разобраны, а кирпич использован для хозяйственного строительства. В 80–90-х гг. XX в. здания были отреставрированы, в т. ч. Троицкая ц. (проект 1978 г. архитекторов В. М. Безякина, Р. Быковой и др.). В нач. XXI в. были реконструированы церкви Серафимовская и Двенадцати апостолов (2002–2005), что отчасти привело к утрате архитектурно-художественного единства ансамбля и к нарушению стилистики времен классицизма, ампира и историзма. В наст. время преобладают черты псевдорус. стилистики, к-рая опирается на архитектуру XVII в., изменился и интерьер церквей. Так, вместо воссозданного в кон. XX в. иконостаса Троицкого храма был установлен новый — мраморный, наподобие иконостаса лаврской Трапезной церкви, выполненного по проекту архит. А. В. Щусева.

Арх.: НКПИКЗ. КПЛ-Пл-451, КПЛ-Пл-1104, КПЛ-Пл-1342, КПЛ-Пл-1398, КПЛ-Ф-4219; ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 2922; Оп. 2 общ. Д. 372.

Лит.: Китаївська пустинь, 16–20 ст. // Звід пам'яток історії та культури України. Київ: Енцикл. вид. / Ред.: П. Тронько. К., 1999. Кн. 1. Ч. 1. С. 463–466; *Ізотов А. О.* Домінантні споруди монастирського комплексу XVIII — 1-ї пол. XX ст. Київської пустині: Аспекти реставрації і функціонування в сучасних умовах // Проблемы теории и истории архитектуры Украины: Сб. науч. тр. Од., 2004. Вып. 5. С. 185–192; *он же.* Троїцька ц. Китаївської пустині: Образно-просторова еволюція храму // Українська академія мистецтв: Дослідницькі та наук.-метод. праці. К., 2005. Вип. 12. С. 249–263; *он же.* Іст.-містобудівне формування Китаївського комплексу в контексті розвитку Києва X — початку XXI ст.: Канд. дис. К., 2008. Ркп.

А. А. Изотов

КИТА́Й [кит. Чжунго, букв.— Срединное государство], Китайская Народная Республика (КНР), гос-во в Вост. и Центр. Азии. На востоке и юго-востоке омывается водами Жёлтого, Восточно-Китайского и Южно-Китайского морей Тихого океана (протяженность береговой линии свыше 18 тыс. км); из многочисленных островов наиболее крупные — Тайвань и Хайнань. Граничит на суше на северо-востоке с Корейской Народно-Демократической Республикой и Россией, на севере с Монголией, на северо-западе с Россией, Казахстаном и Киргизией, на западе с Таджикистаном, Афганистаном и Пакистаном (по т. н. линии контроля в Кашмире), на юго-западе и юге с Индией, Непалом и Бутаном, на юго-востоке с Мьянмой, Лаосом и Вьетнамом (протяженность сухопутных границ ок. 22,8 тыс. км). Территория — 9,6 млн кв. км. Столица — Пекин (20,693 млн чел., кон. 2013). Крупные города: Шанхай (24,334 млн чел., 2012), Тяньцзинь (14,131 млн чел.), Ухань (9,5 млн чел.), Чунцин (7,5 млн), Сянган (7,214 млн чел.) и др. Административно-территориальное деление: 23 провинции (в т. ч. *Тайвань,* на территорию которого не распространяется действие законодательства КНР), 5 автономных районов (где проживают национальные меньшинства), 4 города центрального подчинения и 2 особых адм. района (Сянган (Гонконг) и Аомынь (Макао)). К.— член ООН (1945), МВФ (1945), МБРР (1945), АТЭС (1991), ВТО (2001), ШОС (2001). Офиц. язык — китайский. **География.** Зап. часть К. расположена в пределах Центр. Азии. На юго-западе — Тибетское нагорье, представляющее собой сочетание расположенных на высоте 4–4,5 тыс. м равнин и 5–6 тыс. м хребтов. Нагорье обрамлено высокими горными системами: на юге и западе — Гималаями и Каракорумом, на севере и востоке — Куньлунем, Наньшанем и Сино-Тибетскими горами. Севернее расположены Вост. Тянь-Шань и Монгольский Алтай. Горы отличаются глубоким расчленением, наличием снежников и ледников. На севере и северо-западе страны — обширные пустынные равнины: Таримская и Джунгарская впадины, пустыня Алашань. На северо-востоке расположены Б. и М. Хинган и сев. часть Маньчжуро-Корейских гор, разделенные низменностями Саньцзян и Сунляо. Южнее —эродированное Лёссовое плато и плато Ордос, хребет Циньлин, Сычуаньская впадина, Юньнань-Гуйчжоуское нагорье и горы Наньлин. Вдоль Жёлтого м. протягивается обширная Вел. Китайская равнина. В зап. части К. климат резко континентальный, умеренный, на Тибетском нагорье — холодный. Средняя температура янв. от −10° до −25°С. Осадков выпадает 50–250 мм в год; снежный покров наблюдается неповсеместно. В вост. части К. климат муссонный, умеренный — к северу от хребта Циньлин, субтропический — между хребтом Циньлин и горами Наньлин и тропический — в юж. провинциях страны. Средняя температура янв. от – 24°С на севере до 18°С на юге. Осадков выпадает от 400–800 мм на севере до 2–2,5 тыс. мм и более на юге. Осенью часто бывают тайфуны. Основные реки — Янцзы, Хуанхэ, Сицзян — имеют муссонный режим с летними паводками, используются для ирригации и судоходства. Наиболее значительные озера: Кукунор, Дунтинху, Поянху. Равнины вост. части страны в основном возделаны. В горах сохранились леса: на севере — смешанные и хвойные умеренного пояса, на юге — широколиственные субтропические и тропические. На западе и северо-западе преобладают пустыни — Такла-Макан, Гоби и др., полупустыни и степи.

Население. Согласно данным последней переписи населения (2010), в К. проживает свыше 1,3 млрд чел. Народы, говорящие на сино-тибет. языках, составляют 94,3% населения К.; из них китайцы (хань), проживающие гл. обр. в вост. половине страны,— 91,5%, хуэй — 0,8, бай — 0,2%; тибето-бирманские народы живут в основном в Юго-Зап. Китае, насчитывают 1,8%, в т. ч. туцзя — 0,6%, йи — 0,6, тибетцы — 0,4, хани — 0,1, лису — 0,1% и др. Народы, говорящие на тай-кадайских языках (гл. обр. в Юж. Китае), составляют 2,3%, в т. ч. тайские народы — свыше 1,6% (чжуан, буи, тай), камсуйские — 0,3% (дун и др.), ли — 0,1% и кадайские народы. Народы мяо-яо (свыше 0,9%) также живут в Юж. Китае. Народы, говорящие на алтайских языках (в основном в Сев. и Сев.-Зап. Китае), насчитывают 2,2%, в т. ч. тунгусо-маньчжурские народы — 0,9% (маньчжуры, сибо и др.), тюркские — 0,8 (уйгуры, казахи, киргизы, салары, юйгу и др.), монгольские — 0,5% (в основном халха-монголы и ойраты, а также дунсян, монгоры, дауры) и др. Корейцы (0,2%) живут на северо-востоке К. Крайний северо-запад населяют памирские народы — сарыкольцы и ваханцы, юг Юж. Китая — мон-кхмерские народы (ва, палаунг и др.) и вьеты, говорящие на австроазиат. языках. Проживающие в К. русские (15,6 тыс. чел. по переписи 2010 г.) в основном сосредоточены в районах Или, Тачэн и Урумчи Синьцзян-Уйгурского автономного р-на, остальные живут на се-


КАЗАХСТАН
РОССИЯ
МОНГОЛИЯ
КИРГИЗИЯ
ТАДЖИКИСТАН
АФГАНИСТАН
ПАКИСТАН
БУТАН
НЕПАЛ
ИНДИЯ
БАНГЛАДЕШ
ВЬЕТНАМ
ЛАОС
ТАЙЛАНД
КАРАГАНДА
АЛМА-АТА
БИШКЕК
УЛАН-БАТОР
ГЭНЬХЭ
ЦИЦИКАР
ХАРБИН
ЧАНЧУНЬ
ШЭНЬЯН (МУКДЕН)
ДАЛЯНЬ (ДАЛЬНИЙ)
Люйшунь (Порт-Артур)
ПЕКИН
ТАНШАНЬ
ЦИНДАО
ТАЙЮАНЬ
ЧЖЭНЧЖОУ
ЛАНЬЧЖОУ
ИНЬЧУАНЬ
СИНИН
ЮЙМЫНЬ (ЛАОЦЗЮНЬМЯО)
ЧЖАНЬЕ (ГАНЬЧЖОУ)
КЕРИЯ (ЮЙТЯНЬ)
ХОТАН
ЯРКЕНД (ШАЧЭ)
КАШГАР (КАШИ)
АКСУ
ХАМИ (КУМУЛ)
УРУМЧИ
ШИХЭЦЗЫ
КАРАМАЙ
АЛТАЙ
КУЛЬДЖА (ИНИН)
ЛХАСА
ГАРЬЯРСА (ГАРТОК)
ТКИМПХУ
КАТМАНДУ
ДАККА
КАЛЬКУТТА
ЧЭНДУ
ЧУНЦИН
ЛУЧЖОУ
СИЧАН
ИБИНЬ
ГУЙЯН
ГУЙЛИНЬ
КУНЬМИН
ЛЮЧЖОУ
НАНЬНИН
АОМЫНЬ
ЦЗЮЛУН
СЯНГАН
ЧЖУЦЗЯН (ГУАНЧЖОУ (КАНТОН))
ШЭНЬЧЖЭНЬ
ГАОСЮН
ЦЗЯНЬЧЖЭНЬ
ХАЙКОУ
ХАЙНАНЬ
о. Хайнань (Китай)
ХАНОЙ
зал. Бакбо (Тонкинский)
ЧАНША
НАНЬЧАН
ЦЗЯНСИ
ФУЧЖОУ
ЦЗИЛУН
ТАЙБЭЙ
о. Тайвань (Китай)
ТАЙВАНЬ
ЦЗЯНЬЧЖОУ
ЧЖЭЦЗЯН
ХУАНЬ
ХАНЬЧЖОУ
ХЭФЭЙ
НАНЬКИН
ШАНХАЙ
ЦЗИНАНЬ
ЦЗИНЬЧЖОУ
ЧЖЭНЬЧЖОУ
СИАНЬ
ЛАНЬЧЖОУ
ЦИНХАЙ
ТИБЕТСКИЙ АВТОНОМНЫЙ РАЙОН
СИНЬЦЗЯН-УЙГУРСКИЙ АВТОНОМНЫЙ РАЙОН
ВНУТРЕННЯЯ МОНГОЛИЯ АВТОНОМНЫЙ РАЙОН
ГУАНСИ-ЧЖУАНСКИЙ АВТ. РАЙОН
НИНСЯ-ХУЭЙСКИЙ АВТ. РАЙОН
ХЭЙЛУНЦЗЯН
ЦЗИЛИНЬ
ЛЯОНИН
ХЭБЭЙ
ШЭНЬСИ
ГАНЬСУ
ЦИНХАЙ
СЫЧУАНЬ
ЮНЬНАНЬ
ГУЙЧЖОУ
ХУБЭЙ
ХУНАНЬ
ЦЗЯНСУ
АНЬХУЙ
ЦЗЯНСИ
ФУЦЗЯНЬ
ЧЖЭЦЗЯН
ЦЗЯНЬСУ
ШЭНЬСИ
ШАНЬСИ
ШАНЬДУН
ХЭНАНЬ
ЖЁЛТОЕ МОРЕ
ВОСТОЧНО-КИТАЙСКОЕ МОРЕ
ЯПОНСКОЕ МОРЕ
ЮЖНО-КИТАЙСКОЕ МОРЕ
ФИЛИППИНЫ
о. Чеджуда (Корея)
о. Лусон
КНДР
РЕСП. КОРЕЯ
ПХЕНЬЯН
СЕУЛ
ПЯНЬЮНЬГАН
ЦЗЯНЬЧЖОУ
ЧИСЮН
ФУСИНЬ
ФУШУНЬ
ЯНЬЦЗИ
СЫПИН
ТАОНАНЬ
ГИРИН (ЦЗИЛИНЬ)
МУДАНЬЦЗЯН
ЦЗЯМУСЫ
ХЭГАН
ЦИЦИКАР
ХУЛУН-НУР
ОЗ. БАЙКАЛ
ОЗ. ХУБСУГУЛ
ОЗ. УБСУ-НУР
ОЗ. ЗАЙСАН
ОЗ. БАЛХАШ
ОЗ. ИССЫК-КУЛЬ
ОЗ. БАГРАШКЁЛЬ
ОЗ. ЛОБНОР
ОЗ. КУКУНОР (ЦИНХАЙ)
ОЗ. ДАЛАЙНОР
ОЗ. ХАНКА
ОЗ. ТАЙХУ
ОЗ. ПОЯНХУ
ОЗ. ДУНТИНХУ
ОЗ. ЧАОХУ
Бенгальский залив
Северный тропик
Брахмапутра
Ганг
Инд
Сатледж
Меконг
Салуин
Янцзы
Хуанхэ
Хэйлунцзян
Амур
Онон
Селенга
Иртыш
Обь
Енисей
Лена
Или
Тарим
Яркенд
Хотан
Керия
Черчен
Аксу
Кашгар
Таласс
Ферганская долина
Памир
Гималаи
Трансгималаи
Тибетское нагорье
Монгольский Алтай
Хингано-Буреинское нагорье
Большой Хинган
Малый Хинган
Сунгари
Уссури
Шилка
Аргунь
Ляохэ
Хуанхэ
Цзиньша
Лэнцанцзян
Нуцзян
Салуин
Мекунь (Меконг)
Брахмапутра
Ганг
Джамна
Маюй (Брахмапутра)
Арочу (Марона)
Цангпо (Брахмапутра)
Ялунцзян (Чанцзян)
Цзиньша
Хуанхэ
Хэйлунцзян
Амур

и приостановившего свою деятельность в 1970 г. Петропавловского прихода Московского Патриархата; на Тайване в 2012 г. восстановлена в форме Патриаршего подворья деятельность учрежденного равноап. *Николаем (Касаткиным)* в 1901 г. Крестовоздвиженского прихода Московского Патриархата; К-польский Патриархат, не признав учреждение Китайской автономной Церкви, учредил в 1996 г. митрополию в Гонконге и в 2001 г. открыл приход на Тайване.

Римско-католическая Церковь. Ко времени образования КНР (1949) в К. было 113 диоцезов, объединенных в 20 церковных провинций: Аньцин (епископства-суффраганы: Бэнбу, Уху), Гуанчжоу (епископства-суффраганы: Бэйхай, Гонконг, Мэйсянь, Цзянмынь, Шаньтоу, Шаогуань), Гуйян (епископство-суффраган: Аньлун),



Католич. ц. Св. Сердца в г. Дали (пров. Юньнань). 1927 г.

Кайфын (епископства-суффраганы: Лоян, Наньян, Синьян, Цзисянь, Чжэнчжоу, Чжумадянь, Шанцю), Куньмин (епископство-суффраган: Дали), Ланьчжоу (епископства-суффраганы: Пинлян, Тяньшуй); Нанкин (еп-ства-суффраганы: Сучжоу, Сюйчжоу, Шанхай, Хаймынь), Наньнин (епископство-суффраган: Учжоу), Наньчан (епископства-суффраганы: Ганьчжоу, Наньчэн, Цзиань, Юйцзян), Пекин (епископства-суффраганы: Аньго, Баодин, Дамин, Синтай, Сюаньхуа, Сяньсянь, Тяньцзинь, Цзинсянь, Чжаосянь, Чжэндин, Юннянь, Юнпин), Сиань (епископства-суффраганы: Санъюань, Фынсян, Ханьчжун, Чжоучжи, Яньань), Тайюань (епископства-суффраганы: Датун, Фынъян, Хундун, Чанчжи, Шосянь, Юцы), Фучжоу (епископства-суффраганы: Сямынь, Сяпу, Чантин), Ханчжоу (епископства-суффраганы: Линьхай, Лишуй, Нинбо, Юнцзя (Вэньчжоу)), Ханькоу (епископства-суффраганы: Ичан, Лаохэкоу, Пуци, Сянъян, Учан, Ханьян, Цичунь, Эньши), Суйюань (Хух-Хото) (епископства-суффраганы: Иньчуань, Цзинин, Чунли-Сиваньцзи), Цзинань (епископства-суффраганы: Линьи, Цаочжоу (Хэцзэ), Циндао, Чжоуцунь, Янгу, Яньтай, Яньчжоу), Чанша (епископства-суффраганы: Хэнъян, Чандэ, Юаньлин), Чунцин (епископства-суффраганы: Ваньсянь, Ибинь, Кандин, Лэшань, Наньчун, Сичан, Чэнду), Шэньян (епископства-суффраганы: Гирин, Инкоу, Сыпин, Фушунь, Цзиньчжоу, Чифын, Яньцзи). Еп-ство Макао было непосредственно подчинено Папскому престолу. В К. также существовали апостольские префектуры Анькан, Баоцзин, Вэйхай, Гуйлинь, Идусянь, Исянь, Линлин, Линьдун, Линьцин, Лисянь, Синин, Синьсян, Синьцзян, Синьцзян-Урумчи, Суйсянь, Сянтань, Тунчжоу, Туньси, Хайнань, Хайчжоу, Цицикар, Цзямусы, Цзяньоу, Чжаотун, Шаоу, Шаши, Шицянь, Юэян и Янчжоу; апостольский экзархат для рус. католиков визант. обряда и апостольская администратура Харбин (AnPont. 2011. P. 1124–1125). К 2011 г. в еп-стве Гонконг насчитывалось ок. 463 тыс., в еп-стве Макао — ок. 29 тыс. католиков; точные данные о количестве католиков на остальной территории КНР отсутствуют.

Протестантские церкви, деноминации и секты. По данным *Всемирного Совета Церквей,* в К. насчитывается ок. 16 млн протестантов, объединенных в рамках Патриотического движения за «три самостоятельности» и Китайской христианской ассоциации. Согласно «Энциклопедии мирового христианства» (*Barrett D., Kurian G. T., Johnson T. M.* World Christian Encyclopedia. Oxford, 2001. Vol. 1), самую многочисленную группу составляют последователи т. н. харизматических «домашних» церквей (198 тыс. общин, свыше 30 млн чел.). Немногочисленные общины лютеран существуют в Сянгане (Евангелическая лютеранская церковь Гонконга, 54 общины, свыше 13 тыс. чел.; Гонконгский синод Китайской Рейнской церкви, 14 общин, ок. 10 тыс. чел. и др.) и Аомыне. Лютеранская церковь Тайваня входит во *Всемирную лютеранскую федерацию,* насчитывает ок. 15 тыс. чел. в 120 приходах. *Баптисты* представлены локальными орг-циями различных народов К., напр. церковью качинов (пров. Юньнань, 500 общин, ок. 400 тыс. чел.), церковью ва (пров. Юньнань, 200 общин, ок. 25 тыс. чел.), церковью маонань (Гуанси-Чжуанский автономный р-н, 30 общин, ок. 3 тыс. чел.) и др., а также орг-циями в Сянгане (напр., Баптистская конвенция Гонконга, 112 общин, ок. 62 тыс. чел. и др.) и Аомыне (напр., Баптистская церковь, 7 приходов, ок. 1,5 тыс. чел. и др.). К орг-циям *пятидесятников* относятся Церковь дома собраний (4 тыс. общин, не менее 1,5 млн чел.), Истинная церковь Иисуса (3,5 тыс. общин, свыше 1 млн чел.), *Ассамблеи Бога* (150 общин, ок. 15 тыс. чел.) и др., в т. ч. в Сянгане — Китайская церковь полного Евангелия (7 общин, свыше 7 тыс. чел.), Ассамблеи Бога полного Евангелия (21 община, ок. 17 тыс. чел.) и др. Существует также церковь *адвентистов* седьмого дня (500 общин, ок. 270 тыс. чел.), в Сянгане — Миссия адвентистов седьмого дня в Гонконге и Макао (20 общин, ок. 9,5 тыс. чел.). Среди других (представленных в основном в Сянгане и Аомыне) протестант. деноминаций — немногочисленные общины *методистов* (напр., в Сянгане — Китайская методистская церковь, 15 общин, ок. 20 тыс. чел.; Гонконгская методистская церковь, 18 общин, ок. 6,5 тыс. чел. и др.), приверженцев *Движения святости, Армии спасения, мормонов* (в Сянгане — Церковь Иисуса Христа последних дней, 31 община, свыше 20 тыс. чел.), *свидетелей Иеговы* (в Сянгане — ок. 6 тыс. чел. в 30 общинах, в Аомыне — ок. 150 чел. в 2 общинах) и др.

Буддизм махаяны известен в стране с нач. I в. от Р. Х. В Тибете получила распространение особая форма буддизма — *ламаизм.* Его исповедуют кроме жителей Тибета монголы, лобайцы, мэньбайцы, туйцы и уйгуры. Имеются также приверженцы буддизма школы *тхеравада.* На нач. XXI в. в К. насчитывалось 13 тыс. буддийских мон-рей и храмов.

Даосизм. Религ. практики даосизма сложились в К. на основе архаических шаманистских верований к IV–III вв. до Р. Х. Наибольшего влияния даосизм достиг в нач. эпохи Хань (кон. III — 1-я пол. II в. до Р. Х.). На нач. XXI в. в К. насчитывалось свыше 20 млн даосов, более 1500 даосских храмов и мон-рей, более 50 тыс. монахов и монахинь.

Конфуцианство возникло в К. в VI–V вв. до Р. Х. Оно являлось офиц. идеологией до 1912 г. и духовно до-

минировало до 1949 г. Подобное положение сохраняется в настоящее время на Тайване. В КНР возрождается с нач. 80-х гг. XX в. По различным оценкам число приверженцев конфуцианства составляет от 10 до 350 млн чел. (отсутствие точных данных обусловлено трудностями в отделении элементов конфуцианства от традиц. верований).

Ислам появился в К. ок. VI–VIII вв. Число его приверженцев составляет 21 млн чел.; исповедуют ислам хуэй, уйгуры, дунсяны, салары, баоаньцы и др. народности.

Традиционные верования широко распространены в К. и сочетают элементы конфуцианства, даосизма, буддизма, анимизма, шаманизма, почитания предков и др.

Новые религиозные движения. Крупнейшим представителем является секта Фалуньгун (ок. 100 млн чел.). Запрещена властями в 1999 г. как представляющая общественную опасность.

Общенациональные религиозные объединения. Гос. политика в области религий осуществляется ГУДР, находящимся в подчинении Гос. совету — высшему исполнительному органу. ГУДР организовано в соответствии с адм. делением, на провинциальном, муниципальном, районном и уездном уровнях существуют отделы по делам религий народных правительств. Основная задача ГУДР — осуществление гос. регулирования религиозной сферы в КНР. ГУДР является связующим звеном между гос-вом и религиозными объединениями.

Все официально признанные в КНР религии в обязательном порядке имеют свои структурные патриотические религ. объединения на всех адм. уровнях. Эти объединения зарегистрированы в качестве общественных орг-ций и осуществляют свою деятельность в тесной кооперации с правительственными органами. К ним относятся: Китайская буддистская ассоциация, Китайская даосская ассоциация, Китайская исламская ассоциация, Епископская конференция католической Церкви Китая, Китайская католическая патриотическая ассоциация, Комитет китайского протестантского движения за три самостоятельности, Китайский христианский совет – Совет церквей Китая. Все эти орг-ции совместно с правительственными и партийными органами формируют руководящие органы, выбирают руководителей в соответствии со своими уставами; они могут открывать духовные учебные заведения, издавать священные книги, выпускать периодические издания, заниматься общественно полезной деятельностью. Объединения относятся к учреждениям бюджетного финансирования.

С началом «культурной революции» (1966–1976 гг.) религ. объединения полностью прекратили свою деятельность, исчезли видимые проявления религиозной жизни, религиозные деятели и верующие люди подверглись преследованиям, храмы и монастыри по всей стране закрывались, религиозное имущество перестало принадлежать религиозным группам. Во 2-й пол. 70-х гг. XX в. Компартия Китая признала недопустимость искоренения религии силовыми методами. В 1980 г., после долгого перерыва, были проведены национальные собрания представителей официально признанных патриотических религ. объединений. Новая Конституция (1982) вновь провозгласила свободу вероисповедания для всех граждан КНР. Постепенно были восстановлены храмы и религ. учебные заведения. Деятельность др. религ. орг-ций в разной степени ограничена. В 2010 г. объединениям было разрешено официально получать финансовую помощь из-за рубежа под строгим гос. контролем.

На Тайване на нач. XXI в. зарегистрировано более 8 тыс. даосских храмов, свыше 4 тыс. буддийских мон-рей и храмов. Христианство исповедуют ок. 900 тыс. чел., в т. ч. ок. 300 тыс.— католицизм (действуют митрополия и 6 диоцезов Римско-католической Церкви) и более 600 тыс.— протестантизм различных направлений (пресвитериане, баптисты, лютеране, англикане, адвентисты седьмого дня и др.; зарегистрировано ок. 3,5 тыс. церквей и молельных домов).

Религиозное законодательство. Религиозная сфера в КНР регулируется Конституцией, общенациональными законами, административно-правовыми и нормативными документами, а также отдельными местными постановлениями и нормами. Ст. 36 Конституции КНР, принятой в 1982 г., провозглашает свободу вероисповедания для всех граждан страны, запрещает принуждение к вероисповеданию либо отказу от него со стороны гос. структур, общественных объединений и частных лиц, а также дискриминацию по религ. признаку. Гарантируется гос. защита легальной религ. деятельности, в то же время никто не имеет права, используя религ. мотивы, нарушать общественный порядок, причинять вред здоровью граждан, препятствовать нормальной работе гос. образовательной системы. Не допускается влияние иностранных гос-в на религ. объединения и религ. деятельность.

Основным законодательным актом, к-рый определяет и конкретизирует принципы правового регулирования религ. деятельности, является административно-правовой документ «Положение о религиозной деятельности», утвержденный указом № 426 Госсовета КНР от 30 нояб. 2004 г. и вступивший в силу 1 марта 2005 г. Документ содержит 7 разделов и 48 статей.

Разд. 1 (Общие принципы) уточняет и дополняет положения ст. 36 Конституции КНР. Ст. 2 декларирует свободу вероисповедания и обязывает верующих граждан и граждан, не исповедующих никакой религии, а также граждан, исповедующих различные религии, относиться друг к другу с взаимным уважением и дружелюбием. Ст. 3 гарантирует государственно-правовую защиту законной религ. деятельности, религ. объединений (в т. ч. храмов, монастырей, мечетей, церквей и др.), законных прав и интересов граждан, исповедующих признанную гос-вом религию. В свою очередь на религ. объединения и граждан, исповедующих к.-л. религию, возлагается обязанность соблюдать Конституцию КНР, законы и законодательные акты, оберегать гос. целостность, национальное единство и социальную стабильность. Ст. 4 предписывает различным конфессиям руководствоваться в религ. делах принципами независимости и самоуправления; влияние иностранных орг-ций в религ. сфере исключается. Религ. объединения и религ. служители могут развивать международные контакты на дружественной, равноправной основе. Согласно ст. 5, отделы по делам религий народных правительств КНР (уездного уровня и выше), осуществляющие административное управление в сфере религ. деятельности, к-рая затрагивает

государственные и общественные интересы, должны прислушиваться к мнению объединений и верующих граждан, осуществлять координацию работы в подведомственной сфере.

Разд. 2 (Религиозные объединения). Ст. 6 предписывает обязательную регистрацию создания, реорганизации и ликвидации религ. объединения в порядке, предусмотренном «Положением о религиозной деятельности»; устав религ. объединения должен удовлетворять требованиям вышеозначенного «Положения...». Ст. 7 разрешает религ. объединениям в порядке, предусмотренном соответствующим гос. законодательством, издавать и распространять печатную продукцию религ. содержания при условии, что она: а) не наносит вред мирному сосуществованию верующих и неверующих граждан; б) не наносит вред миру между различными конфессиями, а также внутри к.-л. конфессии; в) не содержит информацию, дискриминирующую или оскорбляющую верующих или неверующих граждан; г) не пропагандирует религ. экстремизм; д) не нарушает принципы религ. независимости и самоуправления. Ст. 8 уточняет, что для создания религиозно-образовательного заведения необходимо согласие Управления по делам религий. Ст. 10 предоставляет право религ. объединениям национального уровня отправлять студентов на обучение за границу и принимать иностранных студентов.

Разд. 3 (Объекты религиозного назначения, ОРН). В соответствии со ст. 13 решение о создании крупного ОРН, такого как храм, мон-рь, мечеть, должно быть предварительно одобрено поочередно отделами управления по делам религий народных правительств от местного до уровня провинции, автономного района, города центрального подчинения. В соответствии со ст. 15 новый ОРН должен пройти процедуру регистрации в местном Управлении по делам религий уездного уровня с получением регистрационного свидетельства. Ст. 17 требует наличия органа управления ОРН, сформированного демократическим путем, его члены должны вставать на учет в соответствующем органе регистрации. Ст. 19 обязывает Отделы по делам религий народных правительств осуществлять административно-правовой надзор за деятельностью ОРН и контролировать их работу, а последние должны оказывать содействие. Ст. 20 предоставляет право ОРН принимать добровольные пожертвования от граждан. Никто другой, кроме религ. объединений и ОРН, не вправе принимать пожертвования в религ. целях. Ст. 21 разрешает производить в ОРН сбыт религ. утвари, предметов религ. искусства, печатной продукции религ. содержания. Ст. 22 предписывает, что проведение крупномасштабных религ. мероприятий за пределами ОРН должно быть предварительно согласовано с местным Управлением по делам религий провинциального уровня. Ст. 23 обязывает ОРН незамедлительно информировать местное Управление по делам религий уездного уровня (по местонахождению) о любых инцидентах на их территории, в ходе к-рых оскорбляются чувства верующих, подрываются национальное единство и социальная стабильность. Ст. 25 предусматривает, что для проведения строительства, организации торговых точек, выставок, киносъемки на территории ОРН необходимо получить предварительное разрешение как соответствующей религиозно-управленческой структуры ОРН, так и местного Управления по делам религий (уездного уровня и выше).

Разд. 4 (Религиозные служители). Ст. 27 определяет, что осуществлять религ. деятельность могут лица, утвержденные религ. объединением и зарегистрированные местным Отделом по делам религий (уездного уровня и выше). Согласно ст. 28, данные о замещении или оставлении важных должностей в ОРН религ. служителями после одобрения соответствующим религиозным объединением должны быть переданы в Отдел по делам религий народного правительства уровня уезда и выше.

Разд. 5 (Религиозное имущество). Ст. 30 гарантирует правовую защиту законно используемых религ. объединениями и ОРН земель, а также зданий, сооружений, построек, проч. собственности и доходов. В соответствии со ст. 31 здания, принадлежащие религ. объединению или ОРН, и используемая ими земля подлежат обязательной регистрации согласно закону в отделах земельного контроля и управления недвижимостью местных народных правительств уровня уезда и выше с получением свидетельства о праве собственности или праве пользования. Ст. 32 запрещает передавать, закладывать или выставлять в качестве предмета инвестирования используемые в религ. деятельности ОРН помещения, здания и иные предназначенные для проживания религ. служителей строения. Ст. 34 предоставляет право религ. объединениям, ОРН заниматься в соответствии с законом общественно-полезной деятельностью. При этом полученная прибыль, а также проч. законные доходы должны находиться под финансовым и бухгалтерским контролем и использоваться на мероприятия, отвечающие основным целям религ. объединения или ОРН, а также на благотворительные цели. Ст. 36 обязывает религ. объединения, ОРН соблюдать определенный государством порядок финансовой, бухгалтерской и налоговой отчетности с получением установленных гос-вом налоговых льгот. Религ. объединения, ОРН должны отчитываться перед местным Отделом по делам религий народного правительства уровня уезда и выше о своих доходах и расходах и о получении, использовании пожертвований, а также знакомить верующих с вышеозначенной информацией.

Разд. 6 (Юридическая ответственность) устанавливает различную меру правовой ответственности (уголовную, административную, гражданскую) физических и юридических лиц за нарушение соответствующих норм, предписанных в «Положении...», в зависимости от характера правонарушения и его тяжести. В случае правонарушений средней тяжести, совершённых религ. объединениями, ОРН, регистрирующий орган уполномочен требовать увольнения виновных лиц, в случае тяжких правонарушений — аннулировать регистрацию религ. объединения или ОРН; незаконно приобретенные имущество и средства подлежат конфискации.

В соответствии со ст. 47 разд. 7 (Дополнительные положения) религ. контакты жителей материкового К. и особых адм. районов Сянган (Гонконг) и Аомынь (Макао), о-ва Тайвань регулируются законодательством КНР и соответствующими административно-правовыми нормами.

Ст. 141 «Основного закона особого административного района КНР Гонконг», принятого 4 апр. 1990 г. и вступившего в силу 1 июля 1997 г., декларирует, что правительство Гонконга не ограничивает свободу вероисповедания, не вмешивается во внутренние дела религ. орг-ций, не ограничивает религ. активность, если последняя не идет вразрез с законодательством Гонконга. Религ. орг-циям гарантируются законные права собственника (приобретение, наследование, пользование, распоряжение), право получения финансовой помощи. Религ. орг-ции могут создавать религиозно-образовательные заведения, а также школы, больницы, структуры социального обеспечения, оказывать иные социальные услуги. Религ. орг-ции и верующие Гонконга вправе поддерживать и развивать контакты с религ. орг-циями и верующими др. мест. Согласно ст. 148, отношения между религ. орг-циями Гонконга и религ. объединениями (организациями) материкового К. должны строиться на принципах равноправия, невмешательства во внутренние дела и взаимного уважения. В соответствии со ст. 149 религ. орг-ции Гонконга могут поддерживать и развивать отношения с религ. объединениями (орг-циями) любых государств, а также с международными религ. объединениями (орг-циями); гос. принадлежность разрешается обозначать как «Китайский Гонконг».

Ст. 128 «Основного закона особого административного района КНР Макао», принятого 31 марта 1993 г. и вступившего в силу 20 дек. 1999 г., декларирует, что правительство Макао, руководствуясь принципом свободы вероисповедания, не вмешивается во внутренние дела религ. орг-ций, во взаимоотношения религ. орг-ций и верующих Макао с религ. орг-циями и верующими др. мест, не ограничивает религ. активность, если последняя не идет вразрез с законодательством Макао. Религ. орг-ции могут в легальном порядке создавать религиозно-образовательные заведения, а также школы, больницы, структуры социального обеспечения, оказывать иные социальные услуги. Религ. орг-циям гарантируются законные права собственника (приобретение, наследование, пользование, распоряжение), право получения пожертвований. Согласно ст. 133, отношения между религ. орг-циями Макао и религ. объединениями (орг-циями) иных районов КНР должны строиться на принципах равноправия, невмешательства во внутренние дела и взаимного уважения. В соответствии со ст. 134 религ. орг-ции Макао могут поддерживать и развивать отношения с религ. объединениями (орг-циями) любых государств, а также с международными религ. объединениями (организациями); гос. принадлежность разрешается обозначать как «Китайский Макао».

История. ***Древнейшие археологические культуры на территории К.*** Самыми ранними памятниками человеческой деятельности (не вызывающими сомнения у специалистов) являются находки из нижнего слоя стоянок Сихоуду (ок. 1,8 или 1,5 млн лет назад) и Юаньмоу (ок. 1,7 млн лет; здесь обнаружены останки homo erectus или австралопитека).

Одна из трудностей изучения древних человеческих останков в К. состоит в том, что они нередко фрагментарны и не вписаны в систему, разработанную для Зап. Евразии и Африки. По оценкам большинства специалистов, появление древнейшего человека на территории К. связано с миграцией, но дальнейшее развитие (до прихода неоантропов) происходило на местной основе.

Среди памятников, датированных в пределах 1,5 млн — 130 тыс. лет назад (в основном синхронны Ашелю), особенно важны расположенные в у. Ланьтянь (пров. Шэньси), соотносимые с «ланьтянским человеком» (даты спорны: от 800–650 тыс. до 1,15–1,13 млн лет назад), Чжоукоудянь (близ Пекина), где найден синантроп (600/500–200 тыс. лет назад). Памятники с останками человека более позднего времени (в основном синхронны Мустье на западе) обнаружены в у. Дали (пров. Шэньси; 200–100 тыс. лет назад), Динцунь (пров. Шаньси; ок. 100 тыс. лет назад), близ г. Ушэньци (Внутр. Монголия; останки близки к «динцунскому человеку»), Сюйцзяо (север пров. Шаньси; останки 10 особей; 70–60 тыс. лет назад), Шицзышань (у. Цюйцзян, пров. Гуандун; возможно, схож с «гейдельбергским человеком»; 100 тыс. лет назад). Находки позволяют выделять несколько традиций в производстве орудий и разные линии развития древнего человека. Предполагается, что древнейшие люди совр. вида появились на территории К. ок. 100 тыс. лет назад, но вероятнее всего — во время новой волны миграции с запада 80–20 тыс. лет назад.

Памятники позднего палеолита (XLV–X/VII-е тыс. до Р. Х.; мезолит для Вост. и Юго-Вост. Азии, как правило, не выделяют) в сев. части совр. К. в основном близки к сибирским, находки в Южном К.— к известным в Юго-Вост. Азии, напр. в пещере Тунтяньянь (Гуанси-Чжуанский автономный р-н; ок. XL тыс. до Р. Х.). В бассейне Хуанхэ выделяют особые традиции (Чжиюй и др.). С территории Южного К. не позднее XXX тыс. до Р. Х. население мигрировало на о-в Тайвань (тогда имел сухопутный «мост» с континентом).

Эпоха древнейших аграрных очагов и государств. Неолит и энеолит Вост. Азии — время интенсивного развития в технологической и социальной сферах, приведшего к формированию древних гос-в и народов, на основе которых сложилась древнекит. цивилизация. Этот период сопоставим с процессами, проходившими в Передней Азии и в др. центрах возникновения цивилизации. В XVIII–II тыс. до Р. Х. ландшафт региона значительно отличался от современного. На месте Великой Китайской равнины существовал Др. Пролив. Изотерма, отделяющая зоны умеренного климата от субтропического, проходила севернее, чем сейчас.

Развитие культур, с к-рыми связаны основные земледельческие очаги, происходило в 5 зонах: бассейне Ср. Хуанхэ (долина рек Вэйхэ, Фыньхэ и др.); Др. Приморье, ограниченном на западе горными хребтами Тайханшань, на юго-востоке отрогами хребта Циньлин, на востоке т. н. Древним Проливом, медленно сокращавшимся в 5000–2000 гг. до Р. Х. за счет наносов Хуанхэ; Шаньдунском п-ове (приблизительно до 2300 — архипелаг); бассейне Н. Янцзы; бассейне Ср. Янцзы. Ок. 5500–2500 гг. до Р. Х. к востоку от Др. Приморья за счет интенсивных наносов Хуанхэ и рек Шаньдунского архипелага на месте Др. Пролива сформировалась Великая Китайская равнина, где сложилась 6-я зона, оказавшаяся весьма перспективной с т. зр. дальнейшей истории К.

По реконструкциям лингвистов, коренное население бассейнов Хуанхэ и Янцзы говорило на языках аустрической праязыковой семьи. В VII тыс. до Р. Х. началось ее разделение на мяо-яо, аустроазиатские, аустронезийские, пара-тайские языковые семьи. Носители сино-тибет. языков появились в бассейне Хуанхэ во 2-й пол. VII тыс. до Р. Х.

Начало возделывания риса на территории К. зафиксировано к югу от хребта Наньлин и связано с памятниками Юго-Вост. Азии. К древнейшему неолиту (XIII–XI тыс. до Р. Х.) относят Юйчаньянь (пров. Хунань), где найдена шелуха риса (дикорастущего, а также начальной стадии доместикации) и фрагменты керамики.

В раннем неолите (ок. 9000–5500) в аграрных очагах субтропических и тропических зон завершается доместикация риса. Из домашних животных известны собака, свинья, буйвол, курица. Преобладают постоянные поселки, хотя встречаются и жилые пещеры. Керамика в основном простых форм, но появляются (кроме Н. Янцзы) сосуды на 3 ножках — триподы. В культурах Янцзы представлены сосуды (вероятно, ритуальные), которые не могут стоять, если их наполнить. Распространяются шлифованные орудия. Наиболее ранний неолитический по всем показателям памятник — Сяньжэньдун (9000–7000; близ оз. Поянху). Самые ранние культуры — Пэнтоушань в районе оз. Дунтинху (7200–7000, 6500–5700; Ср. Янцзы), Цзяху-1 (6000–5500) на стыке Ср. Янцзы и вост. части Ср. Хуанхэ. Севернее этих зон складывается культура Синлунва (ок. 6200–5400), основанная на просоводстве, с которой связаны древнейшие в Вост. Азии находки нефритовых украшений. Особая группа рисоводческих культур складывается южнее хребта Наньлин (она включает и Тайвань). В горно-лесных и степных областях в это же время (в ряде мест и позднее) существовали культуры охотников и собирателей.

С т. н. ранне-среднего неолита (ок. 5500–4500) оформляются устойчивые культуры земледельцев. В зонах Янцзы и южнее основой экономики было выращивание риса, севернее — проса. Отмечено изготовление алкогольных напитков. Керамика становится разнообразнее и качественнее. В каждой из зон складываются особые формы триподов и орнаментации посуды, вырабатываются стандарты домостроительства, устойчивые погребальные обряды. Зафиксировано ткачество, изготовление циновок.

Для среднего неолита (ок. 4500–3500) характерна расписная керамика, имеющая в культурах всех основных очагов локальные отличия (ранее их значительную часть рассматривали как единую культуру Яншао). Распространяются сложные керамические формы. Нек-рые повторяющиеся изображения на керамике, вероятно, были сакральными символами, напр. «цветок с 4 лепестками» на Шаньдунском архипелаге, Ср. Хуанхэ, в Др. Приморье. На мисках культуры Баньпо-1 (Ср. Хуанхэ) встречаются изображения рыбы, личины и др., на юге Др. Приморья и в Н. Янцзы — рыбы, «четырехугольника с вогнутыми сторонами». В культуре Танцзяган (Ср. Янцзы) появляется 8-конечная звезда, характерная для керамики культур Янцзы и Шаньдунского п-ова; в зап. части Ср. Янцзы — перевитые парные линии, V-образные «шевроны».

На поселении Шуандунь (2-я пол. V — нач. IV тыс.; север Н. Янцзы) найдено ок. 560 ритуальных чаш на поддонах с иероглифами и текстами, включающими до 8 знаков, в т. ч. с повторяющимися фразами. Похожие надписи есть на др. памятниках этой зоны (напр., Хоуцзячжай, Цзяху, Диншаньди).

В юж. регионах известны каналы и др. гидротехнические сооружения. Мн. поселения рисоводов существовали очень долго, на некоторых отмечено сосуществование разных культур. Для ряда очагов, особенно просоводческих, фиксируются хронологические разрывы, что свидетельствует о смене населения (в некоторых случаях это объясняется слабой изученностью региона).

В позднем неолите (ок. 3500–2500) ведущими оставались культуры Н. Янцзы. К этому времени здесь устоялась система сакральной символики, в т. ч. изображение 8-конечной звезды, которое распространилось на др. зоны и является одним из свидетельств связей элит разных регионов. В восточной части Н. Янцзы известен символ «круг и 2 треугольника по его сторонам», показательный для ряда культур аустрических народов. В Сишани (юг Др. Приморья) исследованы древнейшие (3000–2400) укрепления. Бывш. Др. Пролив превратился в сильно заболоченную местность, постепенно заселяемую с Шаньдунского п-ова и юга Др. Приморья. На стыке зоны Ср. Хуанхэ и юга Др. Приморья происходил синтез культур и народов, приведший к формированию этноса хуася (основного предка этнических китайцев).

В раннем бронзовом веке А (ок. 2500–1800) появляются первые бронзовые изделия. Этот материал еще не играл существенной роли в изготовлении орудий и оружия. В кит. археологической лит-ре культуры, в которых есть единичные находки бронзовых изделий, обычно называются неолитическими.

Наиболее развитой оставалась зона Н. Янцзы. В районе оз. Тайху возникло неск. древнейших гос-в Вост. Азии, которые могут быть отнесены к «номовому» типу. Напр., гос-во с центром в городище Моцзяошань (у. Юйхан, пров. Чжэцзян), включавшее не менее 5 городов и 40 поселений (в т. ч. укрепленных). Показательно наличие монументальной архитектуры, погребений «царей» и «жрецов», окруженных могилами «аристократов». Зафиксированы памятники линейной протописьменности в виде отдельных иероглифов и текстов (на культовых изделиях из нефрита и бытовых керамических). Формируется сложная религиозная система антропоморфных богов, включенных в иерархические структуры. В этом регионе впервые в Вост. Азии появились атрибуты (в основном из нефрита) светской и духовной власти: навершия жезлов (цун) со стилизованным изображением божества, диски, насадки сверху и снизу на рукоять топоров (юэ), кольца (би). На этой основе позднее сложились комплексы атрибутов власти и в др. аграрных зонах Вост. Азии. Из них по уровню развития к центрам Н. Янцзы наиболее близки культуры Шаньдунского п-ова, где известно много городищ, в т. ч. их группы, в к-рых выделяются наиболее крупные (крупнейшее — Цзяочанпу; площадь ок. 400 тыс. кв. м). На поселении Дингунцунь обнаружен фрагмент днища чаши. 11 аккуратно процарапанных на нем знаков образуют 5 колонок и 2 ряда. Возникновение городов и ранних гос-в прослеживается и в др. зонах. В Хуалоуцзы (бассейн Вэйхэ) найдены планки из кости. На них

нанесены не менее 19 знаков, к-рые трактуются как иероглифические. В зоне Н. Янцзы и зап. части Шаньдунского п-ова встречаются символы в картушах (вероятно, знаки номов). В зоне Ср. Янцзы (культура Шицзяхэ) известны пряслица с сочетанием черных и белых изогнутых полей. Предположительно это свидетельствует о формировании системы верований, на основе к-рых возник даосизм.

В раннем бронзовом веке Б (ок. 1800–1400) центры развития продолжают находиться в крупных аграрных очагах, но в них явно учитывается социальный и технический опыт жителей др. регионов. По-видимому, ряд форм бронзового оружия, как и боевые колесницы, аграрные цивилизации К. заимствовали у нападавших на них воинственных степняков Евразии; нек-рые орудия — из зоны, связанной с п-овом Индокитай. Довольно много изделий (в основном мелких) соотносимы с местными традициями. На этой основе сформировалась сложная технология изготовления котлов, крупных сосудов-шкатулок, как правило, покрытых сложным орнаментом, фигурами мифических животных, птиц, людей и т. п. Ее расцвет приходится на более поздние эпохи. Высокохудожественные произведения делали также из золота, нефрита, камня, кости.

С XVII в. одной из наиболее развитых зон становится восток Ср. Хуанхэ. В бассейне р. Ло и в районе Суншаньского нагорья складывается древнейшее гос-во хуася с центром на городище Эрлитоу (показательны: дворцовый комплекс, города; развитая металлургия; бронзовые сосуды, оружие и др., в т. ч. с инкрустацией из бирюзы; сложная ритуальная практика — бронзовые сосуды, кости без надписей, но со следами гаданий), влияние к-рого распространилось на Ср. Хуанхэ и севернее. Некоторые исследователи соотносят его с легендарной «династией Ся».

В 1-й пол. II тыс. в зоне Н. Янцзы сложилась культура Мацяо, к-рую связывают с носителями австроазиат. языков и, возможно, австронезийцев. Для нее характерно отсутствие городищ, нефритовых украшений и жезлов, резьбы по слоновой кости. В этот период уменьшилось значение скотоводства, упростилась письменность, но распространилась высококачественная керамика, представленная прежде всего ритуальными кубками. Некоторые исследователи объясняют это не сменой населения, а разрушениями, вызванными поднятием уровня моря из-за потепления.

Юго-западнее Мацяо сформировалось гос-во, расцвет к-рого относится к культуре Учэн (1600–1100). Показательны собственная система линейного письма (не расшифрована), дворцовые комплексы, мощеные дороги, «городская» керамика (сосуды с глазурью и из «протофарфора» — самые ранние находки каолиновых



Бронзовая маска из жертвенной ямы городища Саньсиндуй (Музей Саньсиндуй в г. Гуанхань)

изделий в К.), регалии из бронзы и нефрита, бронзовые ритуальные сосуды, колокола «нао», оружие, древнейший плуг (здесь — ритуальный, копия орудия, к-рое позднее станет массовым в Индокитае).

На востоке Ср. Янцзы развивалась культура Паньлунчэн (XVI–XIV вв.). Выявлены постройки дворцового типа; бронзовые ритуальные сосуды, парадное оружие и др. Исследователи отмечают контакты с близкой по уровню развития соседней культурой Учэн, культурой Хушу в зоне Н. Янцзы и др. На поздних этапах Паньлунчэн оказывала влияние на сев. районы, где на границе плодородных земель Великой Китайской равнины к XIV в. сложился крупный городской центр (культура Чжэнчжоу — Эрминган; среди находок — бронзовые сосуды, оружие, вотивные скульптурки черепах, тигра и др., гадательные кости, в т. ч. с надписями).

В сев. части Ср. Янцзы, в котловине Чэнду, сложилась культура Саньсиндуй (XIX–XI вв.). Ее соотносят с гос-вом раннее Шу. На городище Саньсиндуй в 2 жертвенных ямах найдены бронзовые (иногда использовалась и золотая фольга) фигура стоящего человека (интерпретирована как статуя правителя), антропо- и зооморфные головы и личины (вероятно, украшали стены храма), 2 дерева (в их оформлении видят миф о «лишних» солнцах и их уничтожении культурным героем), алтарь, сосуды, колокольчики, клевцы, фигурки животных; много украшений из нефрита и слоновой кости. Создателей этой культуры соотносят с предкам народа ицзу (йи). Эта традиция продолжилась и в период гос-в поздних Ба и Шу — до завоевания их царством Цинь в 316 г. до Р. Х.

Древнекитайские царства (XIV–III вв. до Р. Х.). В кон. XIV — нач. XIII в. до Р. Х. в сев. части бывш. Др. Приморья возникло гос-во одной из групп хуася с центром у совр. г. Аньян — Шан (Инь). Оно аккумулировало мн. достижения предшествующих культур, а в его рамках сложились мн. особенности кит. цивилизации. Важное значение в изучении Шан имеют эпиграфические источники, очень слабо представленные в культурах предшественников и соседей,— ок. 150 тыс. надписей (в основном гадательных) на панцирях черепах и костях (как правило, лопаточных) домашних животных, одиночные иероглифы на керамике. Выделены ок. 4 тыс. знаков, из к-рых с совр. иероглифами отождествлены более трети.

В надписях на бронзовых сосудах (от 5 до 300, редко до 500 иероглифов) перечислялись заслуги представителей знатных родов, к-рым правитель жаловал металл для отливки ритуальных сосудов. Особое значение имеют исторические сочинения «Чжу шу цзи нянь» (Бамбуковые анналы), «Ши цзи» (Исторические записки) Сыма Цяня и др. На основе этих трактатов, а также археологических источников исследователи установили точные даты событий начиная с 841 г. до Р. Х. (более ранние даты реконструируются и имеют расхождения).

Гос-во Шан, объединившее традиции и севера и юга, было полиэтничным государством с доминированием хуася.

Во главе государства Шан стоял ван (князь), опиравшийся на своих родственников; их окружали

представители родовой знати (известны титулы «бо», «тянь», «хоу») и лица, выполнявшие поручения вана, в т. ч. цзай (первый министр), инь (ближайший помощник вана), к-рые могли возглавлять войска (были и специальные военачальники — ши), заниматься учетом пахотных полей, выполнять функции послов и др. Известны и управленцы среднего уровня, к-рые имели в титуле слово «чэнь» (моу-чэнь, ван-чэнь, сяо-чэнь и др.). Влиятельной социальной группой были гадатели, жрецы. Основное население составляли общинники, отдельную группу — рабы. Важной ударной силой шанской армии были 2-колесные колесницы, запряженные парой лошадей; воины были вооружены бронзовыми клевцами, копьями, секирами, ножами, луками, использовали щиты и др. доспехи. Экономическая жизнь гос-ва Шан базировалась на достижениях предшествующих эпох. Особенно высокого уровня достигло ремесло. В качестве одного из денежных эквивалентов использовали раковины каури, соединенные в связки. Столичная культура гос-ва Шан известна по комплексу археологических памятников у совр. дер. Сяотунь (близ г. Аньян), включающему остатки столицы (г. Шан) на холме Иньсюй, площадью ок. 24 кв. км. На некрополе элиты Сибэйган раскопаны погребальные камеры, имеющие площадь до 380 кв. м, глубину до 12 м; с могилами связаны погребения животных, обезглавленных людей, отдельных человеческих черепов и др. Открыты и наземные постройки для совершения поминальных обрядов. В шанском номе было ок. 50 сравнительно равномерно расположенных поселений (у др. номов обычно 2–5). В гос-ве Шан сформировались сложные религ. представления и обряды. Верховным божеством был Шанди (Верховный владыка), к-рый повелевал погодными явлениями, мог посылать беды и радости людям. Важнейшие культы были связаны с почитанием духов предков, природных явлений и объектов. Была сакрализирована и фигура вана, выполнявшего функции связующего звена между людьми и Шанди: ему совершали жертвоприношения, к нему обращались с молитвами. Почитание его предков, умерших родственников и соправителей занимало центральное место в системе гос. культов. Ритуальные действия совершались в храмах, в т. ч. посвященных предкам вана по муж. и жен. линии. В ритуалах использовали разнообразные бронзовые сосуды: чаще всего для вина (цзюэ, цзя, гу, лэй), реже для мяса (треножники дин) и для зерна (гуй). Практиковались и человеческие жертвоприношения.

У-дин (ок. 1253–1195) существенно укрепил гос-во Шан, совершил неск. военных походов на др. земли бассейна Хуанхэ, вероятно Ср. Янцзы и Сычуани. Скорее всего эти земли не были присоединены, а контролировались посредством дани, института заложников и т. п. Активная внешняя политика продолжилась в сер. XII — нач. XI в. Население завоеванных территорий изгонялось или облагалось данью. В сер. XII в. в зап. часть долины р. Вэйхэ переселился народ чжоу, покоривший местных жителей. Формированию гос-ва Чжоу с адм. и культовым центром у горы Цишань способствовали контакты с царством Шан и другими гос-вами. Правитель Чжоу Цзи Ли (ок. 1124–1095) совершал успешные походы против соседей-степняков, что позволило усилить его влияние в долине Вэйхэ, распространить авторитет на соседние области. В это же время на западе Ср. Янцзы на основе культуры Шицзяхэ складывается ряд гос-в. Наиболее могущественным из них было гос-во Чу. В XI в. правители гос-ва Шан пытались переселить избыточное население на юго-востоке для освоения новых аграрных районов Великой Китайской равнины. Эти и др. попытки правителя реформировать Шан натолкнулись на острое сопротивление знати. Конфликты со знатью и усиление Чжоу, захватившего всю долину Вэйхэ, привели к ослаблению гос-ва Шан. В 1027 г. чжоуский правитель Фа (храмовое имя У-ван, ок. 1027–1025) захватил столицу Шан и положил начало эпохи Зап. Чжоу. В этот период началось формирование «двуединого политического пространства» — возникли 2 крупных самостоятельных политических и культурных центра: Чжоу на Ср. Хуанхэ и Чу на Ср. Янцзы.

Во главе подвластных территорий У-ван поставил своих родственников и преданных людей, что обеспечило новой власти значительно бóльшую прочность, чем даннические и сложные договорные отношения, бытовавшие в шанскую эпоху. Новым правителям, безоговорочно признававшим светскую и религ. власть вана, удалось вытеснить местную знать и занять прочные позиции в регионах.

После смерти правителя его брат Чжоу-гун, ставший регентом при малолетнем сыне У-вана — Чэн-ване (1024–1005), завершил уничтожение гос-ва Шан (жестоко подавил восстание сына последнего шанского правителя, после чего шанцы были в основном переселены в др. районы). Ему приписывают также формулировку ряда идеологических постулатов, которые легли в основу древнекит. представлений о власти (напр., идеи о «Небесном повелении» (тянь мин) — праве на высшую власть, дарованном небом). Чжао-ван (984–966) предпринял попытку расширить свои владения на юг — в зону Ср. Янцзы, но погиб в битве с армией царства Чу, что вместе с участившимися набегами степняков с севера и запада положило конец внешней экспансии Зап. Чжоу.

Му-вану (965–928) удалось на некоторое время остановить набеги кочевников; власть вана достигла при нем своей вершины. После смерти Му-вана началась борьба знати за влияние на правителя. Одновременно росла угроза со стороны степняков. Чтобы противостоять им, в правление Сяо-вана (897–888) на западе долины Вэйхэ было создано буферное владение Цинь (выходцами отсюда позже будет основана 1-я кит. империя).

Как и жители гос-ва Шан, чжоусцы, включая вана, поклонялись своим родовым предкам. Основные обряды проходили в Храмах Предков (цзунмяо). К важнейшим культам относился культ Неба, место шанского Верховного владыки занял чжоуский Небесный владыка. Окончательно оформился культ духов предков правящей династии, ставший основой гос. религии. Также чжоусцы поклонялись духам сторон света, стихий, природных объектов и др. Складывалась система религ. церемоний, основное содержание к-рых составляли жертвоприношения (их проводили как правители Чжоу, так и главы родов). При дворе правителя ряд церемоний осуществлялся главными жрецами (чжуши). Церемонии сопровождались игрой на муз. инструментах, чтением молитв, исполнением ши — од и гимнов, чтением шу (текстов своего рода «священной исто-

рии»). Большую роль в принятии политических решений играли гадания с помощью стеблей тысячелистника, на основе к-рых выстраивались гексаграммы, интерпретировавшиеся с помощью мантических книг (напр., *Книги перемен*).

В сер. IX в. власть вана значительно ослабла, а сепаратизм местных правителей усилился. В 841 г. Ливан (857–842) в результате народного восстания был вынужден бежать из столицы, где вплоть до его смерти правил регентский совет из представителей знати. В 771 г. в результате мятежа знати и нападения степняков был убит Ю-ван (781–771).

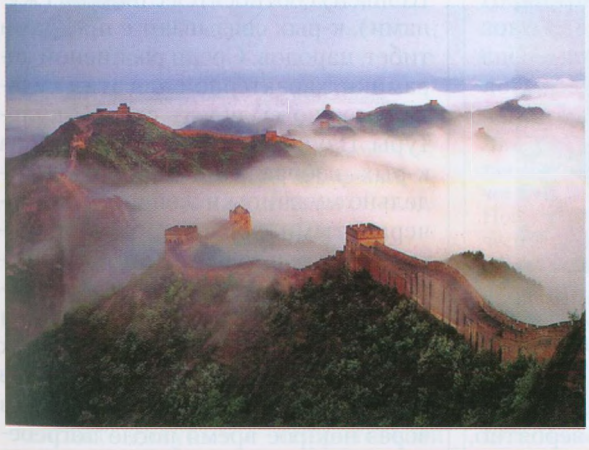


Набор бронзовых колоколов из могилы цзэнского правителя (хоу) И. Кон. V — 1-я пол. IV в. до Р. Х. (Музей пров. Хубэй в г. Ухань)

Его преемник Пин-ван (770–720) фактически утратил власть над территорией Зап. Чжоу и перенес столицу в Лои (совр. Лоян), сохранив фактическую власть лишь над небольшим доменом. Это знаменовало начало эпохи Вост. Чжоу (770–256/49), к-рая в свою очередь делится на 2 периода: Чуньцю (Весна и осень; 771–453) и Чжаньго (Борющиеся царства; 453–221).

В период Чуньцю оформилась структура чжоуского общества. Высшая власть номинально принадлежала вану (он сохранял титул Тянь цзы — Сын Неба), пространство, на которое распространялось его сакральное влияние, называлось Тянься (Поднебесная). Во главе отдельных царств стояли правители, к-рые объединялись понятием чжухоу. Следующую ступень составляли дафу — представители знатных родов в столицах и провинции. Затем шли ши — средние землевладельцы, главы семей и местные управленцы. За ними следовали простолюдины — крестьяне, ремесленники и торговцы, многочисленная прислуга. На низшей ступени находились рабы, в которых обращали должников, военнопленных, преступников.

В самом начале эпохи Вост. Чжоу ваны фактически утратили политическую власть, что потребовало поиска новых форм взаимоотношений между правителями различных царств, формально равных по статусу. На первых порах сановник при чжоуском дворе (им мог быть и правитель самостоятельного царства), занимавший пост цинши, претендовал на роль посредника между доменом и царствами. Постепенно эта структура пришла в упадок. Однако полному распаду гос-ва препятствовали угрозы со стороны степняков на севере и со стороны групп коренного аустрического населения, оказавшихся в анклавах. Объединения сил требовало и стремление расширить зону влияния на юг Великой Китайской равнины, где располагались царства Сун, Цай, Чэнь. В результате в нач. VII в. сформировался институт ба — гегемона, которым становился правитель сильнейшего царства с согласия властителей других царств и одобрения вана. Прерогативой гегемона была организация и проведение съездов правителей, подготовка и руководство военными походами, улаживание внутренних конфликтов. В 696–643 гг. гегемоном являлось царство Ци, в 643–597 гг.— Цзинь, расположенные на севере, в бассейне Хуанхэ. В 597–453 гг. гегемония перешла к юж. царствам Чу, У, Юэ.



Великая Китайская стена. III в. до Р. Х.– XVI в. по Р. Х.

К концу периода Чуньцю приблизительно из 200 царств осталось менее 30. Среди них выделились 7 крупных: Ци на востоке, Янь на севере (близ совр. Пекина), Цинь на западе, Чу на юге и 3 царства на Великой Китайской равнине, возникшие в результате распада в 453 г. царства Цзинь,— Хань, Вэй и Чжао. В этих 3 царствах правили не потомки или родственники вана, поэтому только в 403 г. они были официально признаны ваном.

Среди соперничавших гос-в периода Чжаньго выдвинулось царство Цинь. Это произошло благодаря радикальным реформам, к-рые попытался провести Шан Ян (390–338), основоположник философской школы фацзя (*легистов*). Так, было узаконено право частной собственности на землю, отменены наследственные привилегии аристократии и др. Аристократия попыталась помешать проведению реформ. Шан Ян был казнен. Однако преобразования были продолжены. Многолетние войны с соседними царствами завершились победой Цинь, правитель которого Ин Чжэн под именем Цинь Шихуанди (259–210) стал в 221 г. до Р. Х. 1-м императором объединенного К. (столица Сяньян). Ли Сы, 1-й советник кит. императора, отменил прежние границы между царствами, создал единый аппарат управления, находившийся в зависимости от императора, при этом вопросы культового характера (жертвоприношения и др.) остались в ведении совета старейшин (саньлао), возглавлявших межобщинные культовые объединения. Были введены единые законы (на основе законодательства царства Цинь), деньги, меры измерения и письменность; конфуцианские сочинения уничтожались, за их распространение полагалась смертная казнь. Владения страны были значительно расширены. В 215–214 гг. до Р. Х. кит. армия отразила нападение кочевого народа хунну (сюнну); была занята большая территория в излучине р. Хуанхэ, началось строительство Великой Китайской стены. В состав циньского К. вошли также земли совр. провинций Цзянси и Фуцзянь на юго-востоке страны и пров. Хунань на юге. К 211 г. до Р. Х. были покорены

вьетское гос-во Намвьет и часть вьетского гос-ва Аулак (часть совр. Вьетнама, кит. провинции Гуандун и Гуанси-Чжуанского автономного р-на). Цинь стала 1-й общекит. «двуединой империей».

Ярким памятником этой эпохи стал мавзолей Цинь Шихуанди — огромный комплекс, представлявший модель социума и космоса. При



Фигуры воинов имп. Цинь Шихуанди. 210–209 гг. до Р. Х. (Музей терракотовых фигур воинов и лошадей мавзолея Цинь Шихуанди в г. Сиань)

его раскопках было выявлено мн. конструкций, свыше 7 тыс. терракотовых фигур (солдат, чиновников, слуг), бронзовое оружие и т. д.

Культуры бронзового и раннего железного веков за пределами древнекитайских государств. Сев.-зап. области. Чемурчекская культура в предгорьях Синьцзянского Алтая, по одной из теорий, была создана прототохарами, пришедшими из Европы не позднее кон. 1-й трети III тыс. до Р. Х. Захоронения в каменных ящиках под насыпями окружены оградками из плит; над ними возвышаются монументальные каменные статуи, символизирующие фигуры людей.

Южнее, в районе оз. Лобнор, распространены памятники, получившие особую известность благодаря хорошей сохранности органических остатков (из-за пустынного климата). Могильник культуры Сяохэ (XVII–XV вв.; возможно, раньше) оставлен европеоидами, похороненными в деревянных лодкообразных гробах под слоем песка. Сохранились мумифицированные тела, иногда — деревянные куклы-муляжи; на многих шерстяные плащи, кожаная обувь, войлочные шапки, украшенные перьями. Шесты с веслообразным навершием (символ vulva) устанавливались возле муж. погребений, граненые фаллообразные — возле женских. Антропоморфные деревянные фигуры, вероятно, изображали духов — хранителей кладбища.

В этом же регионе известны могильники, близкие к афанасьевской культуре III тыс., распространенной на Саяно-Алтае, включая Минусинскую котловину. С ней связана древнейшая металлургия в центре Азии. Ее носители — европеоиды; существует предположение, что именно они являлись прототохарами.

Западнее, в долине р. Или и на Вост. Памире, выявлены памятники андроновской культурно-исторической общности, свидетельствующие о ее взаимодействии с местным населением. В сер. II тыс. основной ареал этой общности, соотносимой с одной из групп индоевропейцев, простирался от Юж. Зауралья и степей Казахстана до Минусинской котловины. В Джунгарской впадине найдена керамика бегазы-дандыбаевской культуры (XII–VIII вв.; основной ареал — Центр. Казахстан).

На памятниках разных культур Сев.-Зап. Китая встречаются бронзовые изделия сейминско-турбинского круга, с XVI в. известные от территории Финляндии на северо-западе до бассейна Хуанхэ на юго-востоке. Среди них — огромный (61,5 см) наконечник копья из Шэньна (верховья Хуанхэ), не имевший заточки и использовавшийся, вероятно, в ритуалах.



Скульптура чемурчекской культуры на Синьцзянском Алтае. 1-я треть III тыс. до Р. Х.

В раннем железном веке сохранялось влияние культур, связанных со степной зоной Евразии. Показательна культура Чауху, созданная кочевниками Юж. Притяньшанья в основном в IX–V вв. В ее становлении принимали участие представители карасукской культурной общности (ядро в Минусинской котловине — главном металлургическом очаге огромного региона); расписная керамика имеет аналогии в Ср. Азии; зеркала с изображением свернувшегося хищника в «скифо-сибирском зверином стиле» содержат сложный цифровой (возможно, астрономический) код. На основе Чауху сложилась этнокультурная общность гуши, связанная с пазырыкской культурой Алтая.

Регион входит в зону «оленных камней» (стелы со стилизованным изображением «летящего оленя», др. животных, оружия, одежды, аксессуаров), простиравшуюся от Приамурья до Центр. Европы (основная концентрация в Монголии). Встречаются петроглифы «в стиле оленных камней». С этой средой связан один из истоков «скифо-сибирского звериного стиля», ярко проявившегося в изделиях из металлов, органических материалов, представленных и находками из К.

Группы индоевропейского и тохароязычного населения, продвигаясь на восток, вступали во взаимодействие с др. народами, образуя культуры типа Маоцингоу и Янлан (VII–III вв.). В письменных источниках упомянут «рейд» VII–VI вв. племен ди, основавших на территории совр. пров. Хэбэй гос-во Сяньюй (с 414 известно как Чжуншань); в его культуре прослеживается влияние «скифо-сибирского звериного стиля».

Культуры бассейна В. Хуанхэ (совр. провинции Ганьсу, Цинхай, зап. часть Шэньси) соотносятся с цянами (жунами), к-рых связывают с предками тибет. народов. Среди расписной керамики, характерной для этих культур, можно выделить сосуды культуры Цзунжи (XXVI–XXI вв.), на к-рых изображены хороводы (отдельно мужчины и женщины, с подчеркнутыми признаками пола; вероятно, свидетельства оргиастических обрядов), птицевидные существа и свастики. Аналогичные росписи встречаются в наскальных рисунках Зап. Тибета. Практиковавшийся в Цзунжи ритуал сжигания останков через нек-рое время после погребения можно соотнести с представлением о множественности душ: «телесная» душа оставалась в земле, а «духовная» с дымом возносилась в небеса. На поселении Номухун

(ок. X в. до Р. Х.) найдены керамические фигурки яков, почитание к-рых также закрепилось в культуре тибетцев.

В ходе длительных войн с древнекит. гос-вами жуны были вытеснены на Тибетское нагорье. Пример их



Миска с изображением хоровода. XXVI–XXI вв. до Р. Х. (Музей пров. Цинхай в г. Синин)

взаимодействия с местными племенами — культура Цюйгун (X–VI вв. и позднее; близ совр. г. Лхаса). Выращивание голозерного ячменя, разведение яков, почитание обезьяны и грифа и др. свидетельствуют о ее принадлежности уже к прототибет. кругу.

Северо-восточные области. На территории Маньчжурии переход к бронзовому веку происходил на базе позднеолитической культуры Хуншань (сер. IV — рубеж III и II тыс.). Наиболее известным ее памятником яв-



Кинжал культуры верхнего слоя Сяцзядянь. XI–VII вв. до Р. Х. (Ин-т археологии и памятников материальной культуры Внутренней Монголии в г. Хух-Хото)

ляется т. н. Храм богини в Нюхэляне: постройка с расписными стенами и лепниной, внутри которой много антропоморфных глиняных скульптур. Комплекс назван по терракотовой скульптуре жен. головы с зеленовато-голубыми нефритовыми вставками в глазницах; нек-рые исследователи считают, что культ этой богини представляет древнейший вариант мифа о Нюй-ва. На основе Хуншань (через Сяохэянь) сложилась культура нижнего слоя Сяцзядянь (XX–XIV вв.; территория Внутр. Монголии и пров. Ляонин), в к-рой отмечены керамические копии бронзовых сосудов; практиковалось гадание на лопатках животных. Кит. ученые выделяют эту линию развития в качестве самостоятельного центра становления цивилизации.

Культура верхнего слоя Сяцзядянь (XI–VII вв.) генетически не связана с предыдущей. Возможно, она сложилась на основе местной культуры Гаотайшань и степных культур с территории Забайкалья и Вост. Монголии при влиянии чжоуских гос-в. Ее соотносят с народом дунху, вероятно монголоязычным.

Южные и юго-восточные области. На побережье Восточно-Китайского м. с периода неолита развивались традиции культур штампованной керамики. Многочисленные «раковинные кучи» фиксируют интенсивное использование морских ресурсов. Экспорт керамики и каменных украшений, доставка сырья для них опирались на каботажное судоходство. Стандартизованные типы колец и подвесок могли использоваться в качестве прото-монет; свидетельства их производства открыты на территории совр. Сянгана и Аомыня.

В раннем железном веке земли совр. Юж. Китая вошли в зону влияния цивилизации Донгшон, которая включала в себя огромные районы Юго-Вост. Азии. В результате ее взаимодействия с культурами сев. народов на территории совр. пров. Юньнань сформировалась уникальная культура Дянь (Дьен). Ярким воплощением этого синтеза стали многофигурные композиции на бронзовых барабанах, изображающие сцены войны, ритуалов (жертвоприношение, тавромахия и др.), развлечений и т. д.

Лит.: *Киселев С. В.* Неолит и бронзовый век Китая // Сов. Арх. 1960. № 4. С. 244–266; *Ларичев В. Е.* Палеолит Сев., Центр. и Вост. Азии. Новосиб., 1969–1972. Ч. 1–2; *Итс Р. Ф.* Этническая история юга Вост. Азии. Л., 1972; *Кучера С. Р.* Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит — эпоха Инь. М., 1977; *он же.* Древнейшая и древняя история Китая: Древнекаменный век. М., 1996; Ранняя этническая история народов Вост. Азии: [Сб. ст.]. М., 1977; *Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы: Проблемы этногенеза. М., 1978; Новое в археологии Китая: Исследования и проблемы. Новосиб., 1984; Древние культуры Китая: Палеолит, неолит и эпоха металла. Новосиб., 1985; *Chang Kwang-chih.* The Archaeology of Ancient China. New Haven; L., 1986; *Евсюков В. В.* Мифология китайского неолита. Новосиб., 1988; *Комиссаров С. А.* Комплекс вооружения древнего Китая: Эпоха поздней бронзы. Новосиб., 1988; *Варенов А. В.* Древнекитайский комплекс вооружения эпохи развитой бронзы. Новосиб., 1989; Китай в эпоху древности. Новосиб., 1990; *Крюков В. М.* Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000; *Кравцова М. Е.* Мировая художественная культура: История искусства Китая. СПб., 2004; *Деревянко А. П.* Палеолит Китая: Итоги и нек-рые проблемы в изучении. Новосиб., 2006; *Алкин С. В.* Древние культуры Сев.-Вост. Китая: Неолит Южной Маньчжурии. Новосиб., 2007; *Кожин П. М.* Китай и Центральная Азия до эпохи Чингисхана. М., 2011; *Деопик Д. В., Ульянов М. Ю.* Историко-археологическое описание региона Восточной Азии в X–I тыс. до н. э. // Общество и государство в Китае: 42-я науч. конф. М., 2012. Ч. 1. С. 39–62.

М. Ю. Ульянов, Д. В. Деопик, С. А. Комиссаров

К. в кон. III в. до Р. Х.— сер. III в. по Р. Х. После смерти имп. Цинь Шихуанди К. пришел в упадок. В 210 г. до Р. Х. вспыхнуло народное восстание под рук. Чэнь Шэна и У Гуана. Династия Цинь в 207 г. до Р. Х. прекратила существование, а бывш. деревенский староста Лю Бан, возглавив крестьянское восстание, основал династию Зап. Хань (206 г. до Р. Х.— 6 г. по Р. Х.) под именем имп. Гао-цзу (206–195). Наиболее выдающимся императором этой династии стал У-ди (141–87). Император возродил централизованную систему управления, восстановил экономику страны, развивал разнообразные ремесла и торговлю, установил гос. монополию на чеканку монеты. Конфуцианство в несколько модернизированном виде стало при У-ди гос. идеологией К., однако были сохранены и мн. легистские принципы управления, такие как унификация всех сторон жизни и строгая субординация. Под контроль империи Зап. Хань впервые попала территория совр. Синьцзяна и соседние районы Ср. Азии. Общая численность населения империи Хань достигала почти 60 млн чел. Столица империи — Чанъань (ныне Сиань) стала одним из крупнейших городов мира. В этот период было основано много городов. Кит. дипломат Чжан Цянь отправился с миссией в страны Центр. Азии по караванной дороге, к-рая впосл. получила наименование Великий шелковый путь.

В 9 г. по Р. Х. в результате дворцового переворота сановник Ван Ман провозгласил себя императором. Он пытался провести в стране реформы по отмене частной собственности на землю и запретить

куплю-продажу рабов. Разразившийся в стране голод и усиление гнета со стороны властей вызвали в 17–27 гг. народные восстания. Чанъань был взят, Ван Ман обезглавлен. Воцарилась династия Вост. Хань (25–220), столица К. была перенесена в Лоян. К сер. II в. империя Хань оказалась в положении экономического и политического упадка. При дворе господствовала клика евнухов, управлявших страной и выдвигавших в правители молодых императоров, полностью находившихся под их влиянием. Рост поборов и повинностей, произвол чиновников вели к разорению крестьян и ремесленников. В 184 г. поднял восстание «Желтых повязок» даосский проповедник Чжан Цзяо (погиб в том же году), призвавший к свержению династии Хань («Синего неба») и к установлению «Желтого неба», основанного на «великом благоденствии». Отряды повстанцев численностью до 2 млн чел. действовали на территории совр. провинций Шаньдун, Хэбэй, Хубэй, Цзянсу, Аньхой и Хэнань. К отрядам «Желтых повязок» присоединились повстанцы «Черных гор» (из местности Хэйшань) и другие крестьянские отряды; восстание распространилось на территорию совр. провинций Шаньси и Сычуань, лишь к 204 г. оно было подавлено правительственными войсками. В 220 г. империя Вост. Хань распалась и страна вступила в период Саньго (Троецарствия), получивший название по числу 3 царств — Вэй, У и Шу. В 263 г. Шу под ударами вэйских полководцев пало. В 265 г. Сыма Янь, захвативший власть в царстве Вэй, провозгласил создание гос-ва Цзинь. Завоевав царство У, к 280 г. он ненадолго объединил К.

«Смутное время» (сер. III — кон. VI в.). После смерти Сыма Яня в 290 г. началась междоусобная война. В условиях соперничества членов имп. семьи гос-во Цзинь продолжало существование только номинально. На территорию К. постоянно вторгались кочевые племена, в 316 г. они разгромили цзиньскую армию. Империя утратила сев. территории, к-рые на протяжении более двух с половиной веков развивались обособленно от южных. На юге страны сохранилась империя Вост. Цзинь (317–419), непрочное гос. образование, ослабляемое внутренними распрями. В 420 г. Вост.



Статуэтка купца-иностранца. IV–VI вв. (Музей Чернуски в Париже)

Цзинь была свергнута. Династии Сун (существовала до 479), Юж. Ци (до 501), Лян (до 551) и Чэнь последовательно сменяли друг друга. В Северном К. события развивались схожим образом. В 386 г. табгачи (ветвь племени сяньби) основали империю Сев. Вэй. Насильственная китаизация кочевников привела к восстаниям и расколу империи Сев. Вэй на Вост. Вэй (в дальнейшем гос-во Сев. Ци) и Зап. Вэй (Сев. Чжоу). Полководец Ян Цзянь из Сев. Чжоу, объединивший под своей властью земли Северного К., основал династию Суй (581–618), а в 589 г. завоевал Чэнь и объединил К.

Империи Суй (581–618) и Тан (618–907). Династия Суй просуществовала недолго. Война с северокорейским гос-вом Когурё, усиление налогового гнета, к-рое привело к многочисленным волнениям, и поглотившие много гос. средств общественные работы, в частности строительство Великого канала, соединившего реки Байхэ, Хуанхэ с Янцзы, привели к ее падению.

Крупный феодал Ли Юань захватил власть и основал в 618 г. династию Тан. В целях формирования прослойки служилых людей, которые призваны были стать опорой трона, ввели новую систему экзаменов по отбору на гос. должности (кэцзюй). Территория империи продолжала расти. В 630 г. она покорила Восточный тюркский каганат. В сер. VII в. были организованы завоевательные походы в Индию и Джунгарию, созданы протектораты в Тохаристане, Согдиане и Фергане. В 668 г. завоеванное Когурё стало наместничеством Аньдун. После поражения кит. войск в битве с арабами в 751 г. на р. Талас и восстания военачальника Ань Лушаня (755–763), сильно ослабившего империю, владения К. в Ср. Азии были потеряны. Ухудшение положения народа в результате непрерывных войн, которые вела империя, привело к Крестьянской войне 874–901 гг. Среди вождей восстания были Хуан Чао и Ван Сяньчжи. Повстанческие отряды действовали на обширной территории в юж. и центральных областях К. В 881 г. восставшие захватили столицу страны Чанъань и свергли танского императора. В 883 г. пришедшие на помощь танским войскам тюрки-шато и тангуты разгромили повстанцев и восстановили династию, в 884 г. покончил с собой Хуан Чао. Его бывший сподвижник Чжу Вэнь в 907 г. сверг последнего танского правителя малолетнего Ай-ди и объявил себя императором династии Поздний Лян.

Единая территория К. распалась на ряд мелких гос-в; наступила эпоха, получившая название «Пять династий и десять царств», продолжавшаяся до 960 г. Часть земель на северо-востоке захватили кидани, создав на Ляодунском п-ове гос-во Ляо. На северо-западе гос-во Зап. Ся (Си Ся) образовали тангуты.

После падения централизованной империи Хань политическая раздробленность К. и ослабление авторитета конфуцианства, развивающиеся контакты с Западом, не прекратившиеся с объединением страны под властью династий Суй и Тан, способствовали проникновению в страну буддизма, а также др. вероучений: зороастризма, манихейства, ислама, а впоследствии и христианства в несторианской версии (см. разд. «Сиро-уйгурское христианство»). Наибольшего влияния на гос. жизнь буддизм достиг в правление императрицы У Цзэтянь (624–705): в офиц. титулатуру была включена индо-буддийская терминология, а некоторые церемонии имп. приемов были сближены с буддийскими ритуалами. При этом буддийская сангха благодаря покровительству со стороны имп. двора стала наиболее обеспеченной и структурно организованной религ. организацией в К. Но уже в 843 г. фиксируются жестокие гонения на последователей буддизма, к-рые затронули также и несториан.

Империя Сун (960–1279). Во 2-й пол. X в. феодал Чжао Куанъинь провозгласил себя императором и основал династию Сун. Время прав-

ления династии Сун разделяется на 2 периода: северный и южный. Первоначально столицей Сунской империи стал г. Вянь (ныне Кайфын), важный центр ремесла и торговли. В 1005 г. в войне с киданьской державой Ляо огромное войско Сун потерпело поражение, в результате чего империя утратила часть сев. земель и вынуждена была платить дань. В это же время сунский К. вел безуспешную войну с возникшим на сев.-зап. рубежах империи тангутским гос-вом Си Ся, и уже в 1006 г. был вынужден признать его независимость, а через неск. десятилетий стал данником Ся.

После захвата чжурчжэнями (государство Цзинь) в 1127 г. г. Вянь столица переместилась в Линьань (ныне Ханчжоу). Под контролем Сун остались лишь юж. районы империи, к-рые с 1141 г. платили дань чжурчжэням.

Несмотря на часто вспыхивавшие восстания крестьян и горожан, разрушительные стихийные бедствия, страна развивалась. Появилось производство сунского фарфора, шелка, изделий из дерева и слоновой кости. Совершенствовались металлургия и судостроение — был построен сильный военный и торговый флот. Резко возросла в XI в. добыча медной и железной руды. В сельском хозяйстве появились новые сорта риса, проса, пшеницы, сои. Большое просветительское значение имело развитие ксилографической печати. В XI в. в К. из Ср. Азии был завезен хлопок. Государство, оставаясь внешне нейтральным, поддерживало даосизм, стремилось поставить его под контроль, но так и не предоставило ему статус гос. религии. В целом религ. ситуация эпохи империи Сун характеризовалась становлением синкретизма, вмещающего отдельные постулаты даосизма, конфуцианства, буддизма и древних народных верований, с усилением эсхатологических и утопических настроений.



Монета империи Сун. 1225 г. Аверс, реверс (Частное собрание)



Скульптура периода империи Сун. Ок. 1000 г. (частное собрание)

Период монгольского владычества в К. Империя Юань (1279–1368). В 1279 г. завершилось завоевание К. монголами, растянувшееся на неск. десятилетий (с 1211 войска Чингисхана начали совершать набеги на входившие в состав чжурчжэньской империи Цзинь земли Северного К., в 1234 империя Цзинь пала). Великий хан Хубилай (1260–1294) основал монг. династию Юань. Монг. завоевание сопровождалось массовой гибелью населения и разрушением городов.

В юаньском К. наибольшими правами и привилегиями пользовались монголы; привилегии предоставлялись также иноземцам, служившим юаньскому двору (сэмужэнь). Покровительством властей пользовалось буддийское и даосское монашество. Ниже на социальной лестнице стояли китайцы из сев. части страны, кидани и чжурчжэни, а еще ниже — жители территорий, ранее входивших в Юж. Сун. Первоначально безразличные к вопросам веры, новые правители из политических соображений стали поддерживать буддизм, в т. ч. жестокими гонениями на приверженцев даосизма, к которому, как к религии «людей Юга», относились с большой подозрительностью (даосская лит-ра и ритуальные предметы также уничтожались). Особым покровительством монголов стала пользоваться тибетская ветвь буддизма — ламаизм, к-рый вскоре приобрел статус офиц. религии монг. двора. Продолжилось проникновение ислама в К., который распространялся прежде всего в среде ассимилировавшихся военных и торговцев, активно привлекаемых монголами из Центр. Азии (мусульм. общины в Юньнани). Посещали страну и католические миссии (см. разд. «Католицизм»). К сер. XIV в. империя Юань потеряла былое могущество. Крестьянское хозяйство оказалось в тяжелом положении: оно было подорвано наводнениями, засухами и эпидемиями. В 1351 г. в окр. Инчжоу (совр. пров. Аньхой) началось восстание «Красных повязок» против монг. владычества. Руководители его принадлежали к буддийскому обществу «Белый лотос». Буддийский монах из крестьян Чжу Юаньчжан, в 1355 г. возглавивший восставших в Центральном К., в янв. 1368 г. провозгласил себя императором, основав династию Мин (1368–1644). После того как в том же году войска нового императора взяли столицу Юаньской империи Даду (Пекин), последняя была низложена.

Империя Мин (1368–1644). Во время правления первых императоров династии Мин в стране наблюдался экономический подъем. Улучшение агротехники и внедрение новых культур в сельское хозяйство позволили поднять его производительность и кормить растущее население. Выросло производство хлопчатобумажных и шелковых тканей, фарфора и бумаги. Активно развивались наука, лит-ра, книгоиздание. Уже в начале правления было восстановлено значение традиц. гос. культов, прежде всего конфуцианства (имперский ритуальный комплекс был не только восстановлен, но и расширен, в частности за счет даосского культа «трех владык»). Именно в эту эпоху в Пекине окончательно сложился храмово-ритуальный комплекс, в к-ром совершались жертвоприношения и др. ритуалы, поддерживавшие циклический распорядок жизни империи. Также возросла роль культов представителей прежних правящих династий (напр., Чжоу-гун (XI в. до Р. Х.), брат 1-го чжоуского правителя У-вана, к-рого принято считать подлинным устроителем и создателем всей управленческой системы чжоуской монархии).

Развитию торговли способствовала разветвленная сеть каналов и рек. Проводилась активная внешняя политика: в 1392 г. Корея получила статус вассала, в 1407–1418 гг. минская армия совершила несколько походов в пределы совр. Вьетнама. С 1405 по 1433 г. К. отправил 7 крупных экспедиций под командованием Чжэн Хэ в Юго-Вост. Азию, Индию и на вост. побережье Африки. Корабли европейцев впервые подошли к берегам К. в 1514 г., однако европ. купцам был запрещен въезд в страну. Был открыт только один порт — Аомынь (Макао), сданный в аренду португальцам. В 1618 г. в Пекин прибыла 1-я российская дипломатическая миссия во главе с тобольским воеводой И. Петлиным. В доставленной им в Москву грамоте кит. двора содержалось предложение наладить посольские связи и торговлю между 2 странами в принятой в К. форме (впрочем, прочесть эту грамоту смогли лишь через полвека).

Кризисные явления стали нарастать с кон. XV в. прежде всего в области аграрных отношений. Увеличивалось количество крестьян, не имевших земельного надела и превратившихся в издольщиков; богатые феодалы скупали или отбирали за долги земли разорившихся крестьян. Недобор налогов вел к уменьшению доходов казны. Проведению реформ мешала оппозиция со стороны двора.

К. под властью династии Цин (1644–1912). В 1616 г. маньчжурский хан Нурхаци (1559–1626) основал династию Поздняя Цзинь и с 1618 г. начал совершать набеги на К. В 1628 г. в К. вспыхнула крестьянская война. Восставшие, во главе к-рых стоял вождь Ли Цзычэн, в 1644 г. взяли Пекин. Однако маньчжуры подавили восстание и провозгласили императором К. малолетнего маньчжурского кн. Ши-цзу (внука Нурхаци), регентом при котором был его дядя Доргонь. Так было положено начало империи Цин (1644–1912). Китайский народ оказал упорное сопротивление захватчикам-маньчжурам. Последние очаги восстаний в южных провинциях страны были подавлены только к 1681 г. В результате крестьянской войны и последующего маньчжурского завоевания К. пережил демографическую и экономическую катастрофу: население в 1628–1683 гг. сократилось со 120–130 до 100 млн чел.; были разрушены и опустошены сотни городов, тысячи деревень, заброшены огромные площади пахотных земель, замерло ремесленное производство. Лишь в кон. XVIII в. К. смог превзойти уровень экономического развития, достигнутый накануне маньчжурского завоевания, численность его населения возросла до 300 млн чел. Новые власти были приверженцами шаманизма и ламаизма, но не стали активно вмешиваться в религ. жизнь К., за исключением даосизма, в к-ром усматривали идеологическую основу для политических угроз.



Подписание Нанкинского договора. Гравюра. Мастер Дж. Барнет. 1846 г. (Б-ка Брауновского ун-та, США)

В царствование Канси (1662–1722) и Цяньлун (1736–1796) территория Цинской империи значительно расширилась. В кон. XVII в. была захвачена Халха (Сев. Монголия). В 1758 г. окончательно завоевано Джунгарское ханство и вместе с покоренной в 1759 г. Кашгарией включено в состав империи: образовалась пров. Синьцзян. Захватнические походы против Бирмы (1765 и 1769) и Дайвьета (1788–1790) закончились признанием со стороны этих стран своей вассальной зависимости от Цинов. Была также подтверждена вассальная зависимость Кореи. В кон. XVIII в. к Цинской империи был присоединен Тибет (на правах протектората).

Европейские страны — Португалия, Голландия, Франция и Великобритания — попытались установить в XVII–XVIII вв. офиц. отношения с империей, но их дипломатические усилия окончились неудачей. Европейцам было разрешено торговать только в Гуанчжоу. Основным товаром брит. торговцев в К., приносившим большие доходы, стал опиум, к-рый начали завозить в больших количествах. Решение кит. властей запретить торговлю опиумом и уничтожить его имевшиеся запасы привело к англо-кит. войне 1840–1842 гг. (1-я «опиумная война»). Вооруженные силы Великобритании разгромили армию К.; последний был вынужден подписать Нанкинский договор, по которому Великобритании отходил Сянган (Гонконг); для внешней торговли открывались 5 портов. Европейские кварталы в этих портах (сеттльменты) находились вне кит. юрисдикции, европейцы управляли ими, имели там свои войска и полицию. В 1856–1860 гг. была развязана англо-франко-кит. война (2-я «опиумная война»). Англ. и франц. войска в 1860 г. вошли в Тяньцзинь и Пекин. К. были навязаны Тяньцзиньские договоры 1858 г. и Пекинские договоры 1860 г., открывавшие путь для прямого вмешательства иностранных держав во внутренние дела К. и фактически превращавшие его в полуколонию. В этих условиях усилилась активность синкретических религиозных объединений и тайных об-в, которые маскировались под традиционные религиозные сообщества. Деятельность массовых синкретических сообществ типа байлянь-цзяо (движение «Белого лотоса»), идеология которых часто приобретала антиманьчжурскую окраску, способствовала нарастанию социальной напряженности и расшатыванию устоев власти цинской династии. В этот период началась и активная проповедь протестантских учений (см. разд. «Протестантизм»). Разросшиеся и хорошо адаптированные общины мусульман в местах их сплошного расселения, особенно в окраинных районах, проявляли тенденцию к социально-политической активности, опиравшейся на религиозную мотивацию.

Дальнейшее обострение кризиса в экономике, в который все больше погружалась Цинская империя, вы-

звали волну народных восстаний. Крупнейшим из них было Тайпинское восстание в 1851–1864 гг. Во главе его встал учитель Хун Сюцюань (1814–1864), создавший синкретическое учение на базе адаптированного христианства. Восставшие против маньчжурской династии Цин крестьяне создали в долине р. Янцзы «Небесное государство великого благоденствия» («Тайпин тяньго»), столицей к-рого в 1853 г. стал Нанкин. В 1852 г. началось крестьянское Няньцзюньское восстание в Северном К. под рук. торговца Чжан Лосина (в 1863 попал в плен и был казнен); в 1855 г. повстанцы провозгласили создание «Великого государства Хань». В 1868 г. объединенные отряды уцелевших от разгрома тайпинских войск и няньцзюней потерпели поражение в столкновении с правительственными войсками. Тяжелым положением страны воспользовались иностранные державы, к-рые в 1897–1898 гг. поделили К. на сферы влияния. Территория с наибольшим населением (прежде всего бассейн нижнего и среднего течения Янцзы) отошла Великобритании. Маньчжурия и Внешняя Монголия были переданы России. В 1884–1885 гг. Франция вышла победительницей в войне с К. за обладание Вьетнамом. В японско-китайской войне 1894–1895 гг. Япония нанесла сокрушительное поражение К. Согласно Симоносекскому договору, К. отказывался от сюзеренитета над Кореей, передавал Японии о-в Тайвань и о-ва Пэнхуледао (Пескадорские). Переворот 1898 г., осуществленный маньчжурской вдовствующей имп. Цыси (1835–1908), помешал осуществлению давно назревших реформ (т. н. реформы ста дней). Крупное восстание имело место в Северном К. в 1899–1901 гг. Ихэтуаньское восстание (в европ. историографии известно как Боксерское) было начато тайным об-вом Ихэцюань («Кулак во имя справедливости и согласия»), которое выступало против вмешательства во внутренние дела К. иностранцев. Восстанию оказали поддержку цинские войска. В июне 1900 г. ихэтуани вступили в Пекин и осадили дипломатический квартал, однако в результате интервенции войск Великобритании, Франции, Германии, Японии, США, России, Италии и Австро-Венгрии восстание было жестоко подавлено.

К. в 1912–1949 гг. Основанные в 1894 г. в Гонолулу (Гавайские о-ва) Сунь Ятсеном (1866–1925) об-во Синчжунхой (букв.— «Общество возрождения Китая») и в 1904 г. в К. Хуан Сином союз Хуасинхой (букв.— «Союз процветания Китая»), имевшие целью свержение иноземной цинской династии, объединились в 1905 г. в Тунмэнхой (букв.— «Объединенный союз»). Первые выступления революционеров (1906, 1910 и 1911) были подавлены. Восстание 10 окт. 1911 г. в Учане положило начало Синьхайской революции 1911–1913 гг. Власть маньчжурской династии Цин пала. 1 янв. 1912 г. была провозглашена Китайская Республика со столицей в Нанкине. Сунь Ятсен стал временным президентом К., однако, не имея военной поддержки, вынужден был уступить власть генералу Юань Шикаю (1859–1916), опиравшемуся на Бэйянскую милитаристскую клику. 25 авг. 1912 г. в Пекине был создан Гоминьдан (национальная партия), объединивший Тунмэнхой и несколько небольших орг-ций, во главе с Сунь Ятсеном. Гоминьдан намеревался ограничить диктаторские устремления президента Юань Шикая и упрочить положение Китайской Республики. 4 нояб. 1913 г. с установлением военной диктатуры Юань Шикая Гоминьдан был запрещен, Сунь Ятсен эмигрировал в Японию. После смерти Юань Шикая в 1916 г. власть в провинциях перешла к генералам. На протяжении десятилетия правительство в Пекине было марионеткой то одной, то др. группы милитаристов, соперничавших друг с другом.

После первой мировой войны в К. начался новый революционный подъем. В стране усиливалось недовольство иностранным вмешательством во внутренние дела и продолжавшимся обнищанием народа. Под влиянием совершившейся в России Октябрьской революции 1917 г. в К. в мае—июне 1919 г. возникло антиимпериалистическое Движение 4 мая. В Пекине состоялись многотысячные демонстрации студентов, поддержанные рабочими и представителями городской буржуазии. В 1921 г. была образована Коммунистическая партия Китая (КПК), которая в кон. 1923 г. начала сотрудничество с Гоминьданом. Последний к нач. 1924 г. был преобразован в массовую политическую партию, объединившую рабочих, крестьян и городскую мелкую и среднюю буржуазию. В янв. 1924 г. на I съезде Гоминьдана в основу принятой новой программы было положено 3 принципа Сунь Ятсена — национализм, народовластие и народное благоденствие. После провозглашения республики отправление государственных культов прекратилось. Для политики Гоминьдана первоначально были характерны антитрадиционалистская и антиконфуцианская направленность, но впосл. гоминьдановские власти предпринимали попытки ввести в школах изучение конфуцианских канонов, тогда как даосизм и буддизм расценивались как суеверия.

В июле 1926 г. Национально-революционная армия (НРА) Гоминьдана выступила из провинций Гуандун и Гуанси в Северный поход, завершившийся в апр. 1927 г. освобождением Южного и Центрального К. от власти милитаристов. Постепенно правое крыло Гоминьдана начало отходить от сотрудничества с коммунистами. В апр. 1927 г. Чан Кайши (1887–1975), возглавивший после смерти Сунь Ятсена в 1925 г. Гоминьдан, совершил в Восточном и Южном К., а в мае—июле того же года в Центральном К. контрреволюционные перевороты. Рабочие и солдаты НРА под руководством коммунистов подняли в 1927 г. антигоминьдановские восстания (1 авг. в Наньчане, в дек. в Гуанчжоу), которые были подавлены. КПК продолжила сопротивление. В 1927–1928 гг. в уездах Хайфын и Луфын была установлена власть КПК. Революционные базы появились также в горных районах Центрального и Южного К. В 1927 г. Мао Цзэдун и Чжу Дэ создали базу комунистов в Цзинганшане.

В это время под влиянием Японии, США и Великобритании правительство К. заняло откровенно враждебную позицию по отношению к СССР: гоминьдановские войска совместно с отрядами рус. белоэмигрантов начали нападать на советскую территорию. 10–11 июля 1929 г. кит. власти захватили Китайско-Восточную железную дорогу (КВЖД), которая по советско-кит. соглашению 1924 г. совместно управлялась СССР и К. 17 июля 1929 г. СССР объявил о разрыве дипломатических отношений с К. Советская Особая Дальневосточная армия, отбросив войска Гоминьдана, вторгшиеся на советскую территорию,

17 нояб. 1929 г. разгромила их на кит. территории. 22 дек. в Хабаровске подписан советско-кит. протокол о восстановлении на КВЖД и на советско-кит. границе положения, предусмотренного советско-кит. соглашением 1924 г. Дипломатические отношения между СССР и К. были восстановлены лишь в дек. 1932 г.

В 1931 г. Япония захватила Северо-Восточный К., в 1933–1935 гг. установила контроль над нек-рыми районами Северного К. В 1932 г. в Маньчжурии было создано марионеточное гос-во Маньчжоу-го. Тем временем коммунисты укрепляли свои позиции в сельских районах. В 1929–1934 гг. под руководством КПК были созданы революционные опорные базы, а в Жуйцзине на I Всекитайском съезде рабочих и крестьянских депутатов была принята временная Конституция. В 30-х гг. Гоминьдан провел 5 крупных военных походов против созданных коммунистами революционных баз. Центральная революционная база, основанная в 1930 г. Мао Цзэдуном на границе провинций Цзянси и Фуцзянь, держалась до осени 1934 г. Красная армия, прорвав кольцо окружения, завершила Великий поход в провинции Шэньси и Ганьсу на северо-западе К. в окт. 1935 г.

В 1937 г. япон. войска начали войну в К.; к сер. 1939 г. ими была захвачена бóльшая часть Северного и Центрального К., основные морские порты страны. Территория К. в этот период состояла из неоккупированной зоны (юго-зап. и сев.-зап. провинции), в к-рой находилась временная столица К.— Чунцин, оккупированной зоны (сев., вост., центральная и юж. провинции), к-рая номинально подчинялась марионеточному правительству Ван Цзинвэя (создано японцами 30 марта 1940 в Нанкине), и районов, контролировавшихся 8-й полевой армией (отдельные районы провинций Шэньси, Ганьсу, Нинся, Чахар, Суйюань, Хэбэй, Шаньдун, Хэнань в Северном К.) и Новой, 4-й армией (бассейн р. Янцзы в Центральном К.) под руководством КПК. На оккупированных территориях притеснениям подвергались исконно кит. формы религ. отправлений, в частности ограничивалась активность даосских объединений, зато поощрялась деятельность буддийских орг-ций, связанных с япон. гос. службами.



Мао Цзэдун.
Фотография. 1927 г.

Коммунисты при поддержке сельского населения в оккупированных провинциях начали национально-освободительную партизанскую войну против япон. захватчиков. К апр. 1945 г. народные вооруженные силы контролировали 19 освобожденных районов. В результате проведенной 9 авг.— 2 сент. 1945 г. советскими войсками Маньчжурской операции Квантунская армия была разгромлена; 2 сент. Япония капитулировала. В июле 1946 г. в К. возобновилась гражданская война. Народно-освободительная армия К. под руководством КПК разгромила гоминьдановские войска, к-рые эвакуировались на Тайвань; 1 окт. 1949 г. была провозглашена КНР.

К. в 1949 — нач. 2000-х гг. В 50-х гг. К. приступил к социалистическим преобразованиям в промышленности и сельском хозяйстве. В июне 1950 г. был принят Закон об аграрной реформе, началась коллективизация. Был провозглашен курс на индустриализацию страны. В 1953 г. принят первый 5-летний план развития экономики К. (1953–1957). На 1-м заседании Всекитайского собрания народных представителей в Пекине в сент. 1954 г. была принята Конституция КНР. К этому времени традиц. религии пришли в упадок, уменьшилось количество буддийских и даосских учителей, а гос. культы (конфуцианство) были скомпрометированы. В особом положении находились мусульм. общины, проявлявшие тенденцию к усилению внутренней консолидации и обособлению. Христ. миссии продолжали свою деятельность. Конституция КНР предусматривала право граждан исповедовать религию. При этом пропагандировался тезис о постепенном отмирании религии по мере роста образованности, повышения благосостояния и успешного развития социализма. Усилия руководства КПК и КНР были направлены на контроль над деятельностью религ. объединений, прежде всего с т. зр. их отношения к новой власти, к иностранному влиянию на политическую, хозяйственную и экономическую жизнь страны. Важнейшими задачами считались привлечение руководителей религ. орг-ций и течений к активному сотрудничеству с новой властью, нейтрализация и изоляция религ. деятелей, враждебных КПК. Контроль над конфессиями, деятельность которых была разрешена, осуществлялся гос-вом через патриотические религ. ассоциации — Китайскую буддийскую ассоциацию, Китайскую исламскую ассоциацию, Китайскую даосскую ассоциацию, Китайскую католическую патриотическую ассоциацию, Епископскую конференцию католической Церкви Китая, Комитет китайского протестантского движения за три самостоятельности. В период «культурной революции» (1966–1976) деятельность этих ассоциаций почти полностью прекратилась.

В 1957–1958 гг. реформы проводились в кратчайшие сроки по программе «Большого скачка». Модернизацию экономики К. планировали осуществить в течение 3 лет. На селе было создано более 23 тыс. коммун, которые наряду с сельскохозяйственной были обязаны производить также промышленную продукцию. Экономический эксперимент закончился в 1959 г. крахом: резко упал выпуск продукции, появились проблемы в снабжении населения продовольствием. От программы «Большого скачка» отказались. Однако дальнейшему развитию страны помешала «Великая пролетарская культурная революция», к-рую провозгласил в 1966 г. председатель ЦК КПК Мао Цзэдун. Была начата борьба с «западным влиянием», «ревизионизмом»; репрессированы мн. общественные и политические деятели, были закрыты сотни центральных и местных газет и журналов, школы и высшие учебные заведения, б-ки, музеи, театры. В 17 провинциях и городах центрального подчинения, по офиц. кит. данным, преследованиям подверглись свыше 142 тыс. работников сферы образования, 53 тыс. ученых, инженеров и конструкторов. Политику партии проводили в жизнь от-

ряды из учащихся средних школ, студентов, молодых рабочих и служащих — хунвэйбинов («красных охранников»), а затем цзаофаней («бунтовщиков»). В 1968 г. эти отряды, как не выполнившие возлагавшиеся на них задачи, были распущены, а их участники сосланы в деревню и на окраины страны. Всего за годы «культурной революции» в КНР было уничтожено свыше 6 тыс. архитектурных памятников, 2,357 млн исторических книг, 185 тыс. картин и свитков с каллиграфией, 538 единиц др. культурных ценностей, разбито более 1 тыс. стел, имевших историческую ценность. После смерти Мао Цзэдуна 9 сент. 1976 г. руководство КПК официально осудило политику «культурной революции».

Обострение отношений с СССР и нарастающая международная изоляция побудили кит. руководство с лета 1969 г. предпринимать шаги по нормализации отношений с рядом социалистических гос-в, имевших разногласия с Советским Союзом, в частности с Югославией (до этого она подвергалась острой критике со стороны КПК), Албанией и Румынией. Одновременно начались американско-кит. консультации по вопросу о развитии двусторонних отношений, в ходе которых кит. власти заявили о готовности впредь придерживаться в своих действиях на международной арене принципа мирного сосуществования, руководствоваться Уставом ООН и др. общепринятыми международными нормами, а амер. сторона согласилась признать за КНР право на представительство всего К. на международной арене. 25 окт. 1971 г. гоминьдановская Китайская Республика была исключена из ООН, ее место заняла КНР. В февр. 1972 г. КНР посетил Президент США Р. Никсон; по итогам его переговоров с Мао Цзэдуном и Чжоу Эньлаем было опубликовано совместное коммюнике, в к-ром стороны заявили о намерении нормализовать отношения (в 1973 США и КНР обменялись группами связи, которые фактически имели права посольств). После визита Никсона дипломатические отношения с КНР в 1972–1973 гг. установили Япония, Канада и большинство стран Зап. Европы. КНР восстановила также дипломатические отношения с государствами, с которыми разорвала их накануне и в ходе «культурной революции». Западноевроп. страны, США и Япония стали с нач. 70-х гг. XX в. главными внешнеэкономическими партнерами КНР. В кон. 70-х гг. XX в. КПК также было принято решение о выработке курса на перестройку экономики страны. В 1978–1988 гг. в К. были осуществлены «четыре модернизации»: в сельском хозяйстве, в промышленности, в национальной обороне, в науке и технологии. В приморских областях в целях привлечения иностранного капитала были созданы свободные экономические зоны, крестьяне получили возможность обрабатывать свои участки земли, большинство коммун упразднили. На XIII съезде КПК (в 1988) реформаторская группа Дэн Сяопина, одержав победу над маоистами, добилась офиц. одобрения теории и практики «развивающейся страны на начальном этапе социализма с китайской спецификой». В 1989 г. в связи с жестоким подавлением гражданского протеста студентов на пл. Тяньаньмынь в Пекине Дэн Сяопин ушел в отставку, но курс на реформирование в экономике был продолжен. В результате реформ было обеспечено поступательное развитие экономики страны с ежегодными темпами роста до 10%. На XVII съезде КПК (окт. 2007) был подтвержден курс на проведение комплексной модернизации страны, повышение уровня жизни населения и последовательную интеграцию экономики К. в мировое хозяйство. XVIII съезд КПК (нояб. 2012) постановил, что в К. «установлен социалистический строй с китайской спецификой», а экономика переходит к концепции «эффективного развития» для построения в стране общества всеобщего «среднего достатка» (сяокан).

Лит.: История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974; *MacFarquhar R.* The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals. N. Y., 1974; *idem.* The Origins of the Cultural Revolution. N. Y., 1974–1997. 3 vol.; *Sheridan J. E.* China in Disintegration: The Republican Era in Chinese History, 1912–1949. N. Y., 1975; *Chi Hsi-sheng.* Warlord Politics in China, 1916–1928. Stanford, 1976; The Cambridge History of China / Ed. D. C. Twitchett, J. K. Fairbank. Camb.; N. Y., 1978–[2002]. Vol. [1, 3, 5–15]; *Roberson J. R.* China from Manchu to Mao (1699–1976). N. Y., 1980; *Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983; Новейшая история Китая / Гл. ред.: М. И. Сладковский. М., 1983. [Т. 1:] 1917–1927; [Т. 2:] 1928–1949; *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). М., 1984; *они же.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987; *Вельгус В. А.* Средневековый Китай. М., 1987; *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Этническая история китайцев в XIX — начале XX века. М., 1993; Древние культуры Юж. Сибири и Сев.-Вост. Китая. Новосиб., 1994; *Gernet J.* Die chinesische Welt: Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit. Fr./M., 1994; Палеолит Центр. и Вост. Азии. СПб., 1994; *Малявин В. В.* Китай в XVI–XVII вв.: Традиция и культура. М., 1995; *Bauer E.* Die unberechenbare Weltmacht: China nach Deng Xiaoping. B., 1995; *Schmidt-Glintzer H.* Das alte China: Von den Anfängen bis zum 19. Jh. Münch., 1995; *Тихвинский С. Л.* Путь Китая к объединению и независимости, 1898–1949. М., 1996; *Granet M.* Chinese Civilization. L., 1998; *Liu L., Chen X.* State Formation in Early China. L., 2003; *Деопик Д. В., Лаптев С. В.* Культура Лянчжу и проблемы археологии сев. части прото-юго-восточной Азии. М., 2005; *Непомнин О. Е.* История Китая: Эпоха Цин, XVII — нач. XX в. М., 2005; *Шорт Ф.* Мао Цзэдун. М., 2005; *Лаптев С. В.* Предыстория и история народов Вьет: Археология Ниж. Янцзы и Юго-Вост. Китая периода от раннего неолита до раннего железного века. М., 2006–2007. 3 т.; *Усов В. Н.* История КНР. М., 2006. 2 т.; История Китая / Ред.: А. В. Меликсетов. М., 2007[4]; История Китая: Мат-лы китаевед. конференций ИСАА при МГУ / Ред.-сост.: М. Ю. Ульянов. М., 2007; *Панцов А. В.* Мао Цзэдун. М., 2007; *Chang J., Halliday J.* Mao: The Unknown Story. L., 2007; Taiwan: A new history / Ed. M. A. Rubinstein. Armonk (N. Y.), 2007[3]; *Weggel O.* Geschichte Taiwans: Vom 17. Jh. bis heute. Münch., 2007; *Spence J. D.* Chinas Weg in die Moderne. Bonn, 2008[2]; *Бокщанин А. А., Непомнин О. Е., Степугина Т. В.* История Китая: Древность, средневековье, новое время. М., 2010; Духовная культура Китая / Гл. ред.: М. Л. Титаренко. М., 2006–2010. 6 т; *Кучера С. Р.* История, культура и право Древнего Китая. М., 2012; История Китая с древнейших времен до начала XXI века / Гл. ред.: С. Л. Тихвинский. М., 2013. Т. 2, 7.

Христианство в К. ***Сиро-уйгурское христианство.*** По известным данным, христианство в К. не имеет апостольского происхождения. Достаточно поздним следует считать предание об ап. *Фоме* как о просветителе К. (подробнее см.: *Tubach.* 1995/1996), к-рое встречается в средневек. текстах сир. традиции: т. н. Зукнинской хронике (VIII в.; см. *Дионисия Телль-Махрского хроника*), соч. «Христианское право» *Абдаллаха ибн ат-Тайиба аль-Ираки* († 1043), «Номоканоне» *Авдишо бар Брихи* († 1318), восточносирийском богослужебном сб. «Худра» — и в Новое время активно использовалось зап. и рус. миссионерами для подтверждения древности кит. христианства. Авдишо бар Бриха передавал предание, согласно к-рому учреждение в К. церковной иерархии во главе с «митрополитом Синастана» приписывается католикосам *Церкви Востока* Ахаю (нач. V в.) и Шиле (нач. VI в.), но эти сведения также не подтверждаются. Хотя христианство могло попасть в К.

в первые века по Р. Х. благодаря торговым контактам Великого шелкового пути, за неимением источников христ. присутствие в стране в этот период остается гипотетичным.

Первыми исторически достоверными проповедниками христианства в К. были представители Церкви Востока (несториане), к-рые прибыли сюда из Персии через Хорасан и Согд в правление династии Тан (618–907). В эту эпоху экономического и культурного расцвета К. привлекал с запада и севера множество народов, в т. ч. иранских, монгольских и тюркских, исповедовавших зороастризм, манихейство и христианство (кит. «сань и-цзяо» — «три варварских учения»), а также ислам. Миграционное ядро вост. христиан известно в К. с VII в. под именем «цзинцзяо» (букв.— «сияющая религия»; возможные интерпретации: «учение Евангелия», «учение Великого Света»).

Основным источником сведений о распространении христианства в К. в ранний период является текст стелы, обнаруженной католич. миссионерами в 1623 (или 1625) г. в пригороде Чанъани (сир. Кумдан; ныне Сиань). Аутентичность стелы первоначально была подвергнута сомнениям (в частности, *Вольтер* считал ее подделкой иезуитов), но в наст. время признана доказанной. Согласно кит. и сир. колофонам, памятник был воздвигнут в 781 г. по распоряжению хорепископа Чанъани по имени Иси (сир. Язадбозид). Автор текста — его сын, свящ. Цзиньцзин (в параллельном сир. тексте — Адам). Текст, озаглавленный «Памятник [стела] распространения сияющей религии из Дацинь в Китае» (Дацинь цзинцзяо люсин Чжунго бэй), включает догматическую и историческую части. Согласно последней, в 635 г. в столицу Тан г. Чанъань прибыла группа переселенцев во главе с епископом, имя которого в древнекит. транскрипции читается как *Алобэнь;* по всей видимости, оно происходит от сир. слова ***rabban*** (учитель; др. толкования: ***'alāh punāyā*** — «Божие обращение», ***'aḇrāhām*** — Авраам) либо от персид. имени Ардабан (*Deeg.* 2004). Личность этого епископа не поддается исторической идентификации по др. источникам. Он был принят при дворе имп. Тай-цзуна (Ли Шиминя), по заказу к-рого был выполнен перевод с сир. языка на китайский ряда вероучительных текстов (к их числу, вероятно, относятся т. н. Писания Алобэня). Ознакомившись с ними, император в 638 г. издал указ, объявлявший христианство дозволенной религией в К.; тогда же в Чанъани был основан 1-й христ. мон-рь. Далее в тексте стелы рассказывается о распространении христианства в К. в последующие полтора века, хотя нек-рые сведения, в частности о повсеместном основании мон-рей, являются преувеличенными (см.: *Drake.* 1937).

При династии Тан христиан в К. отождествляли сначала с Персией (кит. Босы), а затем — с Дацинь: так китайцы назвали вост. часть Римской (Византийской) империи, в особенности Сирию. На основании ряда кит. источников можно предположить, что распространению христианства в К. в этот период способствовали не только несториане, но и православные (мелькиты), имевшие церковный центр (Католикосат) в Селевкии-Ктесифоне, а затем в Шаше (ныне Ташкент), хотя они и не оставили материальных следов своего присутствия в К. (см.: *Ying.* 2007). Термин «миссия» приложим к распространению сир. христианства в К. условно, поскольку его основными носителями были члены сиро-персид. диаспоры, а не обращенное в христианство местное население. В то же время сирийцы стали быстро адаптировать христ. учение к местным условиям, что вскоре стало одной из наиболее ярких черт сиро-кит. христианства. Лексические заимствования использовались лишь для неск. ключевых слов: Бог, Христос, Иисус передавались транскрипцией соответствующих сир. ***'alāhā, mšīḥā, išo'***. В большинстве же случаев авторы употребляли уже сложившуюся буддийскую, даосскую и в меньшей степени конфуцианскую терминологию (подробнее см., напр.: *Ломанов.* 2002. С. 34–61; *Deeg.* 2006). На Сианьской стеле рядом с крестом изображены символы даосизма (летящие облака) и буддизма (лотос) — этот же тройной символ впосл. часто помещался на христ. надгробиях, обнаруженных в К. Культурная близость с буддизмом, к-рой был отмечен облик раннего сир. христианства в К., отчасти и предопределила его упадок в результате гонений в IX в. Главными языками христианства этого периода были оригинальный сирийский и китайский. Существование в К. в кон. VIII — 1-й пол. IX в. несторианской митрополичьей кафедры Бет-Синайе подтверждается текстом письма католикоса-патриарха Церкви Востока *Тимофея I* (780–823), где он сообщает о смерти занимавшего ее митрополита (*Timothei patriarchae I* Epistulae / Ed. O. Braun. P., 1914. Vol. 1: [Textus]. P. 109. (CSCO; 74. Syr.; 30)), и упоминанием в «Книге настоятелей» *Фомы Маргского* (IX в.) инока Давида из мон-ря Бет-Аве, который был на нее поставлен (*Thomas, Bishop of Margâ.* The Book of Governors: The Historia Monastica / Ed., transl. E. A. Wallis Budge. L., 1893. Vol. 1. P. 238).

В 845 г. имп. У-цзун под предлогом избавления от «тунеядцев» и «вредных» конфессий начал массовые гонения на буддизм, разрушил 4 тыс. буддийских храмов и ок. 40 тыс. святилищ (подробнее см.: *Reischauer.* 1955). Поскольку сир. миссионеры использовали буддийские термины и отчасти мимикрировали под буддистов, чтобы быть ближе к местным традициям, начавшееся во имя торжества даосизма Великое гонение У-цзуна сопровождалось и антихрист. мерами. Чанъань, к-рая была значительным буддийским и христ. центром, потеряла свое значение. В период упадка династии Тан и в последующую эпоху Пяти династий (907–960), отмеченную восстаниями и междоусобицами, началось постепенное переселение христиан сир. традиции в сев.-зап. регионы К. Мусульм. автор Ибн ан-Надим (ум. в 995) передает рассказ о восточносир. монахе, к-рый ок. 980 г. был послан католикосом Авдишо I в К., но не застал там ни одной христ. общины. По мнению япон. исследователя Й. Саэки, с миграцией начался процесс исламизации христиан восточносир. традиции на границе Великой степи, с одной стороны, и даосизации в Центр. К.— с другой.

Вместе с тем еще во время существования Уйгурского каганата (745–840) началось обращение тюрок в христианство и манихейство. Уже в VIII в. католикос-патриарх Тимофей I писал, что некий «царь тюрок» (вероятно, речь идет об уйгурах) почти со всей своей страной оставил древнее безбожие и обратился в христианство (Les lettres du patriarche nestorien Timothée I / Étude crit.: R. J. Bidawid. Vat., 1956. P. 124. (ST; 187)). В IX в., когда Уйгурский каганат был разрушен енисейскими

киргизами, началась миграция уйгуров на юг и юго-восток Вост. Туркестана (ныне Синьцзян-Уйгурский автономный р-н КНР); возникло гос-во уйгурских идыкутов с центрами в Кочо (ныне Турфан) и Бешбалыке (ныне Джимасар). Благодаря находкам А. фон Ле Кока в монастыре на холме Булайик недалеко от г. Турфан известно, что христ. присутствие в Кочо было весьма значительным, хотя буддизм и манихейство имели больше последователей. Среди рукописей, найденных в Турфане экспедициями Ле Кока, много согдийских текстов. Кроме того, именно от согдийцев уйгуры получили арамейскую в своей основе письменность, известную как староуйгурская, к-рая впосл. дала начало старомонг. письму.

После завоевания К. Чингисидами и начала правления монг. династии Юань (1279–1368) христианство тюрко-сир. типа переживает расцвет. Оно было уже широко распространено не только среди уйгуров, но и среди смешанного населения Дуньхуана, где было немало мигрантов из Ср. Азии и Хорасана, говоривших на новоперсид. языке (дари или фарси). Однако основным языком христианства в К. в этот период стал уйгурский, на к-рый были переведены мн. важные лит. памятники сир. традиции, а также нек-рые согдийские и иные тексты; сир. язык остался сакральным, его знание снизилось до минимума. Христиане стали именоваться «еликэвень» (от монг. «эркеун», возможно связанного с сир. *'ewangelion*) и «тарса» (под этим названием персид. происхождения их упоминает, в частности, в 1-й пол. XIII в. даосский мон. Чанчунь в дневнике путешествия в зап. страны «Си ю цзи»). В XI–XII вв. христиане сиро-уйгурской традиции постепенно вернулись с сев.-зап. периферии в центральные области страны. Была создана сеть епархий в Линьани (ныне Ханчжоу), Ханбалыке (с XIII в. Даду; ныне Пекин), Чэнду, Чанъани, Вэньчжоу и др. городах. Распространению христианства способствовала толерантная, а местами даже прохрист. политика монг. администрации. Крестились представители тюрко-монг. народов Великой степи, в частности кереиты и онгуты. По сообщению западносир. церковного историка еп. *Григория* Бар Эвройо (XIII в.), в нач. XI в. кереитский правитель обратился через Авдишо, митр. Мервского, к католикосу-патриарху Церкви Востока с просьбой крестить его вместе с народом (*Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. T. 3. P. 279–282). Среди монг. чиновников было немало христиан Церкви Востока, которые работали в глубинных областях К. Христиане были в числе известных представителей племен кереитов и найманов: напр., Чинкай, самый влиятельный чиновник империи при хане Гуюке, и Чадак Болгай, секретарь хана Мункэ; военачальники Кит-Буга и Сама (кит. Цинь-ту) из Даду, служивший при имп. Жэнь-цзуне (Буянту). Археологи открыли надгробие 1317 г. Елисаветы, жены Самша, губернатора Даду, с надписью на сир., уйгурском и кит. языках (*Gillman, Klimkeit.* 1999. P. 288). Со временем манихейские общины обнаружили тенденцию к слиянию с сиро-уйгурскими христианами: так, надпись на могильном камне из Зайтуна (ныне Цюаньчжоу) на уйгурском и кит. языках называет еп. Шлимуна, который управлял делами не только несториан, но и манихеев к югу от Янцзы; встречаются упоминания эклектических полуманихеев-полухристиан (Ibid. P. 292). Основатель династии Юань хан Хубилай (1260–1294), к-рый перенес ставку в Ханбалык, согласно Марко Поло, почитал 4 пророков: Христа, Мухаммада, Моисея и Будду, однако христ. веру считал самой верной; в 1278 г. даже ходили слухи о его крещении. Вероятно, епископии в это время существовали в основном формально; церковное управление в большей степени осуществлялось через систему мон-рей и курсирующих между ними монахов-периодевтов. В 70–80-х гг. XIII в. 2 монаха тюркского происхождения, Маркос (буд. католикос-патриарх Церкви Востока *Ябалаха III*) и Бар *Саума*, предприняли путешествие из К. в Иерусалим, после чего Маркос был поставлен митрополитом Катаи (Сев. К.) и Уанга, а затем — католикосом Церкви Востока; Бар Саума же отправился в новое путешествие на Запад, где встречался с визант. императором, папой Римским и нек-рыми европ. правителями. Сир. текст «Истории Мар Ябалахи и Раббан Саумы» служит важным источником сведений о христианстве в К. этого периода.

В XIII в. кит. тюрки-христиане столкнулись с прибывшими из Италии католич. миссионерами, к-рые отнеслись к ним как к конкурентам. Вместе с тем в период поздней Юань началась массовая исламизация монголов, а затем и уйгуров. Распад империи Чингисидов и приход к власти антимонг. династии Мин привели к исчезновению социальной базы сиро-уйгурского христианства в Центр. К. и самого этого феномена к нач. XV в., что напрямую связано с общим положением христиан в Центр. Азии (*Gillman, Klimkeit.* 1999. P. 287). На окраинах христианство продолжало выживать в уйгурской среде. Так, в 1420 г. посланец Тимуридов Гият ад-Дин Наккаш свидетельствовал, что в Туркестане есть христиане и в Турфане «поклоняются кресту» (*Bellér-Hann.* 1995. P. 159). В XVI–XVII вв. христ. население Вост. Туркестана постепенно приняло ислам.

Автохтонные письменные источники по истории христианства в К. включают неск. групп текстов. Первую из них составляют самые ранние сочинения на кит. языке, связываемые с деятельностью Алобэня (т. н. Писания Алобэня). Рукописи, содержащие эти тексты, по всей видимости, являются поздними, но основаны на подлинниках эпохи династии Тан. «Сутра слушания [учения] Мессии» (Сюйтин Мишисо цзин; старый перевод — «Канон Иисуса Мессии») состоит из 2 частей — догматической и историко-библейской; рукопись была приобретена в 1922 г. у некоего китайца япон. ученым Дз. Такакусу, поэтому текст иногда также называют «документ Такакусу». Трактат из 3 частей, описанный К. Томиокой (отсюда название «документ Томиоки») и опубликованный Т. Ханедой в 1918 г. под заглавием «Трактат о единобожии» (И шэнь лунь), включает Притчи (Юй ди эр), «Рассуждения о Едином Боге/Небе» (И тянь лунь ди и) и соч. «Господь вселенной (букв.— «миром почитаемый») о милосердии» (Шицзунь буши лунь ди сань), написанное в 641 г.

Др. группу составляют документы, обнаруженные в нач. XX в. в пещере № 17 в Дуньхуане (пров. Ганьсу): «Похвала Трем сокровищам сияющей религии [= Троице]» (Цзинцзяо сань вэй мэн ду цзань; идентифицируется как восточносир. форма *великого славословия*), «Сутра почитания» (или «Канон почитаемых книг» (Цзунь цзин)) и «Сутра совершенного и таинственного мира (счастья)»

(Чжи сюань ань лэ цзин) в форме диалога, в к-ром Иисус Христос отвечает на вопросы ап. Петра. К числу ранних также иногда относят 2 текста, к-рые были выявлены япон. ученым Я. Кодзимой среди дуньхуанских текстов кит. коллекционера Ли Шэндо в 1943 г.: «Похвала Преображению Господню» (или «Песнь о поиске убежища для познания истины Великого святого сияющей религии из Дацинь» (Дацинь цзинцзяо дашэнь тунчжень гуйфа цзань); т. н. манускрипт Кодзимы А) и «Сутра о достижении начала начал сияющей религии из Дацинь» (Дацинь цзинцзяо сюань юань чжи бэнь цзин; т. н. манускрипт Кодзимы Б); однако большинство совр. исследователей ставят их аутентичность под сомнение. В то же время текст манускрипта Кодзимы Б был отождествлен Саэки как продолжение ранее обнаруженного фрагмента под названием «Сутра о начале начал истинного учения из Дацинь». В 2006 г. в Лояне (пров. Хэнань) была найдена каменная колонна, воздвигнутая семьей согдийского происхождения в 814/5 г.; 1-я часть кит. текста колонны, по всей видимости, содержит тот же текст, что и манускрипт Кодзимы Б, но в более полном виде (см.: *Tang L.* A Preliminary Study of the Jingjiao Inscription of Luoyang: Text Analysis, Comment. and English Transl. // Hidden Treasures. 2009. P. 109–132).

Важное значение имеют рукописи из Вост. Туркестана (староуйгурские, сир., согдийские). Большинство из них было обнаружено экспедициями в Турфане. В 1929 г. канад. миссионеры приобрели на рынке в Пекине фотокопии сир. литургической рукописи (изд. и англ. пер.: *Taylor.* 1941), 2-я часть которой была найдена на Тайване в 2001 г.; рукопись оказалась сиро-персидско-уйгурской и датируется XII в. Среди документов, найденных в нач. XX в. П. К. Козловым в Хара-Хото, также имеются сир. и сиро-тюрк. фрагменты, содержащие богослужебные тексты (*Пигулевская.* 1940).

Научное изучение сиро-уйгурского христианства в К. началось с трудов католич. миссионеров XVI в. Основу для реконструкции раннего периода кит. христианства заложили исследование Сианьской стелы и последующая публикация ее древнекит. и сир. текстов (China Monumentis qua sacris qua profanes, nec non variis naturæ et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata / Ed. A. Kircher. Amstelodami, 1667). Большой шаг вперед был сделан после археологических находок в Турфане в нач. XX в., когда в научный оборот были введены документы на староуйгурском и согдийском языках. Наконец, публикации япон. ученых 20–30-х гг. XX в. (Ханеда, Саэки) сформировали комплексный подход к истории сиро-уйгурского христианства VII–XVI вв. Основные сложности в изучении данного феномена обусловлены проблемами аутентичности письменных источников и интерпретации старокит. христ. текстов, что связано с использованием специфических (буддийских, даосских) терминов для выражения христ. понятий. Решение этих вопросов требует, в частности, более глубокого изучения взаимодействия христиан с буддистами и манихеями.

Лит.: *Палладий (Кафаров), архим.* Старинные следы христианства в Китае по кит. источникам // Восточный сб. СПб., 1877. Т. 1. С. 1–63 (То же // Кит. благовестник. М., 2001. № 1. С. 36–82); *Müller F. W. K.* Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. B., 1904. Tl. 2; *Мapp Н. Я.* Аркаун, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкидонитах // ВВ. 1906. Т. 12. Вып. 1/4. С. 1–68; *Le Coq A., von.* Ein christliches und ein manichäisches Manusckriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan) // SPAW. 1909. Bd. 48. Hbd. 2. S. 1202–1218; *Saeki Y.* The Nestorian Monument in China. L., 1916; *idem.* The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1951[2]; *Moule A. C.* Christians in China before the Year 1550. L., 1930; *Drake F. S.* Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty and the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet // Monumenta Serica. 1937. Vol. 2. N 2. P. 293–340; *Пигулевская Н. В.* Сирийский и сиро-тюркский фрагменты из Хара-Хото и Турфана // Сов. востоковедение. М.; Л., 1940. Т. 1. С. 212–235; *Taylor W. R.* Syriac Mss. Found in Peking, Ca. 1925 // JAOS. 1941. Vol. 61. N 2. P. 91–97; *Reischauer E. O.* Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law. N. Y., 1955; *Enoki K.* Nestorian Christianism in China in Medieval Times according to Recent Historical and Archaeological Research // Atti del convegno internazionale sul tema: L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà. R., 1964. P. 45–77; *Zieme P.* Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten // Sprachen, Geschichte und Kultur der altaischen Völker / Hrsg. G. Hazai, P. Zieme. B., 1974. S. 661–668; *idem.* Das nestorianische Glaubensbekenntnis in einem alttürkischen Fragment aus Bulayïq // Ural-Altaische Jb. N. F. Wiesbaden, 1997/1998. Bd. 15. S. 173–180; *Кычанов Е. И.* Сирийское несторианство в Китае и Центр. Азии // ППС. 1978. Вып. 26(89). С. 76–85; *Исаева М. В.* Основные моменты христианского вероучения в несторианском памятнике Китая VIII в. // Общество и гос-во в Китае: Мат-лы 12-й науч. конф. М., 1981. Ч. 2. С. 49–58; *Pelliot P.* Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême Orient. P., 1984. Pt. 2/1: La Stèle de Si-ngan-fu / Ed. J. Dauvillier; *idem.* L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou / Éd., suppl. A. Forte. Kyoto; P., 1996; *Klimkeit H.-J.* Die Seidenstrasse: Handelsweg und Kulturbrucke zwischen Morgen- und Abendland. Köln, 1990[2]; *Bellér-Hann I.* A History of Cathay: A Translation and Linguistic Analysis of a 15th-Century Turkic Manuscript. Bloomington (Ind.), 1995; *Tubach J.* Der Apostel Thomas in China: Die Herkunfteiner Tradition // The Harp. Kerala, 1995/1996. Vol. 8/9. P. 397–430; *Gillman I., Klimkeit H.-J.* Christians in Asia before 1500. Ann Arbor, 1999; *Lieu S. N. C.* Byzantium, Persia and China: Interstate Relations on the Eve of the Islamic Conquest // Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern / Ed. D. Christian, C. Benjamin. Turnhout, 2000. P. 47–65; Handbook of Christianity in China. Leiden, 2001. Vol. 1: 635–1800 / Ed. N. Standaert; *Ломанов А. В.* Христианство и кит. культура. М., 2002; *Barat K.* Aluoben, a Nestorian Missionary in 7th-Century China // J. of Asian History. 2002. Vol. 36. P. 184–198; *Charbonnier J.-P.* Histoire des chrétiens de Chine. P., 2002[2]; *Deeg M.* Digging out God from the Rubbish Heap — The Chinese Nestorian Documents and the Ideology of Research // Chūgoku-shūkyō-bunken-kenkyū-kokusai-shinpojiumu / Ed. T. Takata. Hōkokusho, 2004. P. 151–168; *idem.* Verfremdungseffekt beim Übersetzen und «Wieder»-übersetzen der chinesischen Nestorianica // Das Christentum aus der Sicht der Anderen: Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge / Hrsg. U. Berner et al. Fr./M., 2005. S. 75–104; *idem.* The «Brilliant Teaching»: The Rise and Fall of «Nestorianism» (Jingjiao) in Tang China // Japanese Religions. Kyoto, 2006. Vol. 31. N 2. P. 91–110; *Tang L.* A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents. Fr./M., 2004[2]; *idem.* A History of Uighur Religious Conversions (5th–16th Centuries). Singapore, 2005. (Asia Research Institute Working Paper; 44); *idem.* East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China. Wiesbaden, 2011; *Селезнёв Н. Н.* Уйгуры-христиане и их религиозноист. судьба // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. М., 2005. Вып. 11. С. 72–76; *Шу Шу.* Проблемы проникновения и начального этапа существования в Китае христианства и ислама в кит. науке XX в.: Дис. СПб., 2006; Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia / Ed. R. Malek, P. Hofrichter. St. Augustin, 2006 [Библиогр.]; *Ying L.* Fulin Monks: Did Some Christians other than Nestorians Enter China During the Tang Period? // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 2007. Vol. 57. P. 24–42; *Takahashi H.* Transcribed Proper Names in Chinese Syriac Christian Documents // Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of S. P. Brock / Ed. G. A. Kiraz. Piscataway, 2008. P. 631–662; *idem.* China, Syriac Christianity in // GEDSH. P. 94–96; Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia / Ed. D. W. Winkler, L. Tang. Münster; W., 2009; *Nicolini-Zani M.* La via radiosa per l'oriente: I testi e la storia del primo incontro del christianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII–IX). Magnano, 2009; *Muraviev A.* The New Persian Marriage Contract in the Syriac Manuscript from Turfan // Peoples and Languages of the Silk Road. Tulufan, 2011. P. 51–59; *Borbone P. G.* Les églises d'Asie centrale et de Chine: État de la question

à partir des textes et des découvertes archéologiques: Essai de synthèse // Les églises en monde syriaque / Éd. F. Briquel-Chatonnet. P., 2013. P. 441–465. (Études syriaques; 10); *Zong, Yiyun.* Reception and Interpretation of Nestorian Culture in the Song and Yuan Dynasties // J. of Shanghai University. Social Science. 2013. N 5. P. 77–86.

А. В. Муравьёв

Католицизм. XIII–XIV вв. Появление католич. миссионеров в К. было связано с намерением европ. правителей наладить отношения с монголами, остановить их наступление в Европе и заключить союз для освобождения Палестины от мусульм. господства. Папа Римский *Иннокентий IV* (1243–1254) и франц. кор. *Людовик IX Святой* направили неск. посольств к великим ханам Монгольской империи, наиболее известные — миссии францисканцев Джованни ди *Плано Карпини* (Иоанн из Пьян-дель-Карпине) (1245–1247) и Гильома де *Рубрука* (1253–1254). Посетив ставку великого хана в Каракоруме (Монголия), послы сообщили, что среди тюрк. и монг. племен (кераитов, онгутов, найманов и др.) были христиане Церкви Востока; существовала также небольшая община католиков из пленников, захваченных монголами в Вост. Европе.

В 60-х гг. XIII в. итал. торговцы прибыли в Ханбалык (кит. Даду) ко двору великого хана Хубилая (1260–1294). Тот, заинтересованный в установлении контактов с правителями Европы, поручил доставить 100 ученых зап. христиан в К. Из рассказов венецианского купца Марко Поло, находившегося при дворе Хубилая между 1275 и 1291 гг., европейцы узнали о К.— обширной и густонаселенной стране, в к-рой люди исповедовали разные веры, в т. ч. несторианство. Тогда же уроженец К., монах-несторианин Бар Саума по заданию ильхана Аргуна, правителя гос-ва Хулагуидов, выехал в Европу, чтобы договориться с зап. монархами о совместных военных действиях против мамлюков. Он сообщил, что на Востоке живет много христиан, в т. ч. среди монголов, и что они пользуются расположением монг. правителей. Папа Римский *Николай IV* (1288–1292) отправил католикосу Церкви Востока Ябалахе III подарки: золотую митру и драгоценные облачения, а также передал грамоту, к-рой вручил ему «патриаршую власть над всеми сынами Востока» (впосл. католикос признал главенство папы Римского). Сведения о христианах на Востоке и заверения несториан в том, что их вероучение согласовалось с католическим, побудили папу Николая IV направить посольство к Хубилаю.

Возглавил посольство францисканец *Иоанн из Монтекорвино* (ок. 1247 — ок. 1328); в июле 1289 г. он направился на Восток. В 1293 или 1294 г. миссионер прибыл в Ханбалык, где его благосклонно принял Хубилай или его преемник Тэмур (имп. Чэнцзун; 1294–1307). О начальном этапе деятельности Иоанна из Монтекорвино в К. известно из донесений, составленных им в Ханбалыке в янв. 1305 и в февр. 1306 г. Несториане пытались помешать католич. миссионеру проповедовать в К. и обвинили его в самозванстве. Упрекая несториан в религ. нетерпимости, Иоанн из Монтекорвино считал, что они «прикрываются именем христиан, но во многом отошли от христианской веры» (christianitatis titulum preferentes, sed a christiana religione plurimum deviantes). Францисканец построил в Ханбалыке церковь, в к-рой, по его словам, за 6 лет приняли крещение ок. 6 тыс. чел. Он выкупил 40 мальчиков из языческих семей, воспитал их в христ. вере, научил лат. языку; они знали католич. богослужение и освоили церковное пение. Позднее близ имп. дворца была построена 2-я церковь и резиденция для миссионеров. Иоанну из Монтекорвино удалось наладить дружественные отношения с несторианином Георгием, князем онгутов, который вместе с частью подданных принял католицизм. Георгий построил храм, получивший название «римская церковь» (считают, что в 1929 при изучении ставки Георгия в Олун-Сумэ (в городском окр. Баотоу, Внутр. Монголия) были обнаружены элементы архитектурного декора этого храма). В 1298 или 1299 г. Георгий погиб; его наследники убедили онгутов вернуться в несторианство.

Иоанн из Монтекорвино изучил язык «татар» (lingua usualis Tartarorum), на который он перевел книги НЗ и Псалтирь. По просьбе Георгия Иоанн совершал мессу на «татарском» языке. Миссионер намеревался перевести также молитвы богослужений суточного круга. В церкви в Ханбалыке были выставлены изображения сцен из Свящ. Писания с надписями на лат., «татарском» и персид. языках.

Долгое время Иоанн из Монтекорвино проповедовал один, затем к нему прибыл герм. францисканец Арнольд. Летом 1307 г. папа Римский *Климент V* получил донесение Иоанна (его считали без вести пропавшим). Понтифик направил в К. 7 францисканцев, которых возвели в епископский сан. Иоанн из Монтекорвино был назначен архиепископом Ханбалыка, в его юрисдикцию вошли все владения монголов (in toto dominio Tartarorum — булла «Rex Regum» от 23 июля 1307). Из отправленных папой миссионеров в К. прибыли только 3: Андрей из



Надгробие еп. Андрея из Перуджи, г. Цюаньчжоу. 1332 г.

Перуджи, Перегрин из Кастелло и Джерардо Альбуини; они и рукоположили Иоанна из Монтекорвино (1313). Т. о., Иоанн стал главой католич. миссий в Азии, в нек-рых источниках его называли «патриархом всего Востока» (patriarcham totius Orientis). Вскоре в К. отправились еще 3 францисканца, однако в Ханбалык прибыл только Петр из Флоренции.

Краткие сведения о деятельности миссионеров приведены в сочинении итал. францисканца блж. *Одорика из Порденоне* († 1331), к-рый посетил К. в 20-х гг. XIV в. По его свидетельству, католич. миссии действовали в Янчжоу и в Зайтуне, Одорик доставил туда останки 4 францисканцев, принявших мученическую смерть в Индии. Вероятно, Одорик провел нек-рое время в Ханбалыке, помогал архиеп. Иоанну из Монтекорвино, но точных сведений об этом нет. Путешественник утверждал, что хан (скорее всего Есун-Тэмур (имп. Тайдин; 1323–1328)) относился к миссионерам с почтением, принимал благословение католич. епископа.

После кончины Иоанна из Монтекорвино на Ханбалыкскую кафедру был назначен францисканец Николай (сент. 1333), но ему не удалось достичь К. В 1336 г. по просьбе высокопоставленных аланов, исповедовавших католич. веру, хан Тогон-Тэмур (имп. Хуэйцзун; 1333–1370) послал в Европу генуэзского торговца Андало да Савиньоне, поручив ему позаботиться о назначении епископа. В 1338 г. папа *Бенедикт XII* направил в К. миссионеров во главе с легатом Иоанном из Мариньолли



Надгробие Катерины да Вильоне (Илиони), г. Янчжоу. 1342 г.

(† 1358/59). Легат прибыл в Ханбалык со свитой из 32 чел.; в авг. 1342 г. он получил аудиенцию у хана, который принял его благословение и выделил миссионерам содержание. Через несколько лет Иоанн из Мариньолли вернулся в Европу, пообещав хану, что в К. вскоре будет направлен епископ в достоинстве кардинала. Во 2-й пол. XIV и в XV в. Папский престол назначал на кафедру Ханбалыка епископов (так, в марте 1370 был назначен францисканец Гийом дю Пра), но, по-видимому, никому из них не удалось прибыть к месту служения.

Императоры К. из династии Юань покровительствовали католическим миссионерам. Важным источником средств для миссионеров были пособия, выделяемые правителями; поддержку оказывали также итал. торговцы, поселившиеся в К. Сведения о церквах и резиденциях миссионеров скудны. По свидетельству Иоанна из Мариньолли, в Ханбалыке было неск. католич. церквей, в т. ч. соборный храм с резиденцией архиепископа близ имп. дворца. Самой крупной скорее всего была миссия в Зайтуне, приморском торговом городе; при еп. Джерардо Альбуини на деньги некой богатой армянки здесь была построена большая церковь. Впосл. епископскую кафедру в Зайтуне занимали Перегрин и Андрей из Перуджи († 1332), к-рый построил недалеко от города капеллу и небольшую резиденцию для миссионеров. В 40-х гг. XIV в. в Зайтуне действовали 3 католич. храма.

В 1-й пол. XIV в. францисканцы основали миссию в Алмалыке (на территории совр. Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР), но после обращения в ислам хана Тармаширина (1331–1334) в Чагатайском улусе начались гонения на христиан. Посетивший Алмалык легат Иоанн из Мариньолли сообщил, что незадолго до его прибытия мусульмане убили еп. Ричарда из Бургундии и неск. католич. проповедников, но легату удалось восстановить миссию. Возможно, на территории Чагатайского улуса в 1362 г. мусульмане и несториане убили Иакова из Флоренции, архиеп. Зайтуна, и 3 францисканцев (подробных сведений нет).

Исчезновение католических общин в К. обычно связывают со свержением власти монголов в результате восстания Красных повязок (1351–1368). Большинство католиков и несториан скорее всего принадлежали к тюрк. и монг. народам, которые в эпоху Юань занимали привилегированное положение. После прихода к власти династии Мин (1368–1644) они были изгнаны из К. или подверглись ассимиляции. В католич. общине Ханбалыка заметную роль играли аланы, служившие в придворной страже, известно также о католиках-армянах. О распространении католич. веры среди кит. (ханьского) населения в источниках не упоминается. В письме Андрея из Перуджи (янв. 1326) сообщается, что проповедь христианства среди мусульман и иудеев не приносила плодов; крещение чаще принимали «идолопоклонники», но они не проявляли твердости в вере и плохо соблюдали христ. заповеди. Важной причиной упадка католич. миссии был недостаток духовенства: из Европы в К. прибывало мало проповедников, а о подготовке католич. духовенства из местного населения в источниках не говорится. После исламизации чингисидских гос-в на Ближ. Востоке и в Центр. Азии сухопутная дорога в К. для миссионеров была закрыта.

XVI–XVII вв. Появление в К. католич. миссий, преимущественно *иезуитов*, было связано с экспансией европ. держав, гл. обр. Португалии. Папа Римский *Николай V* (1447–1455) даровал португ. кор. Афонсу V право завоевывать страны, населенные мусульманами и язычниками (буллы от 18 июня 1452 и 8 янв. 1454). Границы сфер влияния Португалии и Испании были определены Тордесильясским (1494) и Сарагосским (1529) договорами: страны Юж. и Вост. Азии вошли в сферу интересов Португалии. В 1510 г. португальцы захватили крепость Гоа на зап. побережье Индии, ставшую центром португ. владений в Азии. После взятия крепости Малакка (в совр. Малайзии) (1511) португальцы смогли выйти в Южно-Китайское м. и в 1514 г. достигли г. Кантон (Гуанчжоу, пров. Гуандун). Несмотря на неудачу дипломатической миссии ко двору имп. Чжэндэ (1516), европ. торговые суда часто прибывали к юго-вост. побережью К.; в 1554 г. с кит. властями был заключен договор о торговле. В 1557 г. португальцы получили разрешение основать поселение Св. Имени Божия на п-ове Макао (Аомынь) и ежегодно посещать для торговли г. Кантон.

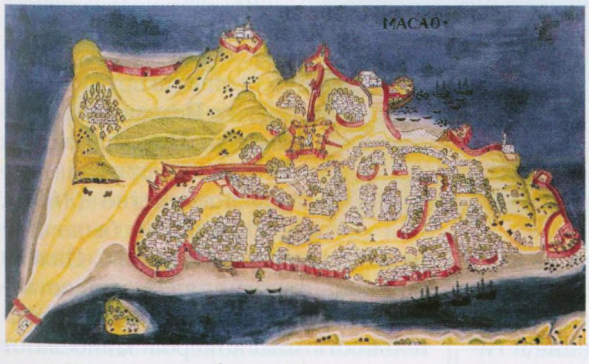
По соглашению с Папским престолом в португ. владениях был установлен режим королевского патроната (португ. padroado real), условия к-рого оговорены в буллах папы Римского *Льва X* (от 29 апр., 7 июня и 3 нояб. 1514). Король Португалии обеспечивал условия для проповеди христианства, строил и поддерживал церкви и мон-ри, защищал католич. духовенство. Король и его наместники контролировали назначение на церковные должности и распределение бенефициев. Клирики и монахи, которые действовали в португ. владениях, давали клятву на верность короне и, т. о., выходили из прямого подчинения Папскому престолу. В г. Гоа, центре португ. владений, находилась епископская кафедра (основана в 1533, с 1558 архиеп-ство). В 1566 г. пастырское окормление католиков в Вост. Азии было поручено иезуиту Белкиору Карнейру, титулярному епископу Никейскому. Впосл. он возглавил еп-ство Макао (кафедра основана буллой папы Римского *Григория XIII*

«Super Specula» от 23 янв. 1576), в состав которого вошли К., Япония и соседние страны. В 1581 г. еп. Белкиор Карнейру передал управление кафедрой прибывшему из Португалии еп. Леонарду де Са (1578–1597). В Макао действовали несколько католич. церквей и госпиталь под управлением братства Милосердия (основан в 1568), а также резиденция иезуитов (1565), монашеские обители францисканцев (1580), августинцев (1586), доминиканцев (1587) и кларисс (1634).

С 1542 г. в Индии и в странах Юго-Вост. Азии при поддержке кор. Жуана III проповедовал католический св. Франциск *Ксаверий*, к-рый заложил основы деятельности здесь Об-ва Иисуса. Коллегия св. Павла в Гоа, ставшая центром иезуитской пров. Индия (с 1549), играла важную роль в создании системы католических миссий не только в Индии, но и в странах Вост. Азии. Между 1549 и 1551 гг. Ксаверий жил в Японии, где он получил сведения о К.— огромной густонаселенной стране с развитой культурой, оказавшей существенное влияние на японцев. Миссионер попытался проникнуть в закрытый для иностранцев К. в составе посольства португ. вице-короля Индии к имп. Цзяцзину, но это посольство не было отправлено. В авг. 1552 г. Ксаверий решил самостоятельно въехать в К. и при помощи португ. моряков достиг о-ва Шанчуаньдао (пров. Гуандун), но 3 дек. умер там от болезни. После смерти Ксаверия иезуиты при поддержке португ. властей неоднократно пытались получить доступ в К. Так, в 1555 г. португ. иезуит Белкиор Нуниш Баррету прибыл в Кантон вместе с португ. купцами, но после окончания торгового сезона ему пришлось покинуть город. Вскоре Кантон посетил доминиканец Гашпар да Круш, но ему также не удалось остаться. Макао стал важным центром католич. миссий благодаря деятельности Алессандро Валиньяно (1539–1606), к-рый в сент. 1573 г. был назначен визитатором Об-ва Иисуса в «Восточной Индии», т. е. в Юж. и Вост. Азии. Ознакомившись с положением миссионеров, Валиньяно пришел к выводу, что проповедникам следовало сосредоточить усилия на Японии и найти способ проникнуть в К. Усилиями Валиньяно, к-рый поселился в Макао, из Индийской пров. Об-ва Иисуса была выделена вице-пров. Япония и Китай (1581); визитатор добился от Папского престола исключительного права для иезуитов проповедовать христианство в этих странах (1585). В 1594 г. Валиньяно основал в Макао коллегию Пресв. Девы Марии, ставшую центром миссионерской деятельности в Японии, К. и странах Юго-Вост. Азии. При коллегии существовал приют для китайцев, к-рые готовились к принятию крещения (позднее основаны ц. Богоматери Защитницы христиан (Носа-Сеньора-ду-Ампару), предназначенная для китайцев (1634), семинарии для подготовки япон. и вьет. (1623) и кит. (1728) духовенства).



Маттео Риччи. Портрет. Худож. Юй Вэньхуэй. 1610 г. (ц. Иль-Джезу, Рим)



Карта Макао. Составитель П. Б. ди Резенди. 1635 г. (Évora. Bibl. Pública. CXV/2-1. N 47)

В 1579 г. по указанию Валиньяно из Гоа в Макао прибыл итал. иезуит Микеле Руджери (1543–1607), которому визитатор поручил изучить кит. язык (гуаньхуа (букв. чиновничья речь), или мандаринский), освоить письменность и познакомиться с основами кит. культуры. Руджери добился от кит. властей разрешения жить в Кантоне и установил дружественные отношения с местными чиновниками. В авг. 1582 г. Валиньяно направил к нему помощником Маттео *Риччи* (1552–1610). В сент. 1583 г. иезуиты поселились при буддийском храме в г. Чжаоцин (центре наместничества Лянгуан, включавшего пров. Гуандун и Гуанси); со временем они построили резиденцию с капеллой и стали посещать соседние города. В 1588 г. Валиньяно направил Руджери к Папскому престолу с просьбой организовать офиц. посольство к имп. Ваньли (1572–1620), но этот замысел не был реализован. При помощи знакомых чиновников и шэньши (образованных представителей элиты, сдавших гос. экзамены) Риччи пытался продвинуться на север, к столице империи. В 1599 г. он достиг Нанкина (пров. Цзяннань), который считался 2-й столицей К. После прибытия в Пекин (янв. 1601) Риччи удалось остаться в городе и установить дружественные отношения с высокопоставленными чиновниками и интеллектуалами-конфуцианцами. Известие, что Риччи было позволено жить в столице, помогло др. христ. миссионерам преодолеть недоверие местных властей. После смерти Риччи по имп. указу в пригороде Пекина был выделен участок земли для его погребения; это имело важное значение для легитимации деятельности христ. проповедников.

Деятельность иезуитов вызвала подозрения кит. властей, к-рые соотнесли успешную проповедь христианства в Японии с вторжением войск правителя Тоётоми Хидэёси в Корею (1592). Подозрительными считались связи христиан с жившими в Макао португальцами, к-рые вели торговлю с Японией (из Макао иезуиты получали денежные средства, оттуда приезжали миссионеры). Доводы против присутствия иезуитов в К. сформулировал Шэнь Цюэ, чиновник Ведомства ритуалов в Нанкине; он стал инициатором гонения на христиан в К., т. н. Нанкинского инцидента (1616–1623). По мнению Шэня, иностранные проповедники расшатывали идеологические устои империи и пропагандировали

«варварскую» религию, пытаясь создать вредную секту, опасную для общественного порядка, наподобие об-ва Белого лотоса (Байляньцзяо). Чиновник утверждал, что иезуиты вели шпионскую деятельность и готовили португ. вторжение из Макао (Шэнь указывал на завоевание испанцами Филиппинских о-вов). Ходатайства Шэня о запрете христианства получили поддержку в придворных кругах: был издан указ о высылке иезуитов (20 авг. 1616). В Нанкине и в др. городах схватили нек-рых христиан, часть миссионеров выслали в Макао. Неск. иезуитам удалось заручиться поддержкой высокопоставленных чиновников и избежать ареста. Когда Шэнь был переведен на др. должность, активные преследования христиан прекратились, проповедники получили возможность тайно посещать христ. общины. Через неск. лет иезуитам Николо Лонгобардо (1565–1655) и Мануэлу Диашу (1574–1659) было разрешено вернуться в Пекин. Из-за Нанкинского инцидента и враждебного отношения китайцев иезуиты пришли к выводу, что в Пекине должны постоянно находиться представители миссии, квалифицированные математики, астрономы и инженеры, к-рые могли оказывать услуги имп. двору и защищать проповедников, работавших в провинциях. Порученную иезуитам реформу календаря (1629–1635) начал Иоганн Шрек (Терренций; 1576–1630) и продолжил Иоганн Адам *Шалль фон Белл* (1592–1666). Укрепляя свою репутацию иностранных эрудитов, они налаживали связи с влиятельными чиновниками и кандидатами на гос. должности, которые посещали столицу во время экзаменов, переводили на кит. язык труды европ. ученых и богословов. Деятельность придворных иезуитов, к-рые служили императору-язычнику и нередко вели роскошный образ жизни, вызывала недовольство мн. миссионеров в К., полагавших, что их основными обязанностями были проповедь христианства и духовное окормление верующих.

В 30-х гг. XVII в. христ. община возникла при дворе имп. Чунчжэня (1627–1644), в ней состояли евнухи и имп. наложницы. Позиции иезуитов заметно упрочились, но начавшийся в К. период нестабильности завершился вторжением маньчжуров и падением династии Мин (1644). Нек-рые иезуиты присоединились



Иоганн Адам Шалль фон Белл. Гравюра из кн.: Kircher A. Tooneel van China. Amst., 1668

к бежавшим из Пекина членам имп. семейства и придворным. Рассчитывая на помощь португальцев в борьбе с маньчжурскими захватчиками, правители из династии Юж. Мин оказывали покровительство католич. миссионерам. Австр. иезуит Андреас Коффлер обратил в христианство вдовствующую имп. Ван, принявшую имя Елена, и наследника престола, названного в честь имп. Константина I Великого. В 1651 г. польск. иезуит Михал Боим отправился в Европу, чтобы убедить папу Римского и светских правителей поддержать свергнутую династию. Победа маньчжуров, пленение и гибель имп. Юнли (1646–1662) разрушили надежды католич. миссионеров на воцарение в К. императора-христианина.

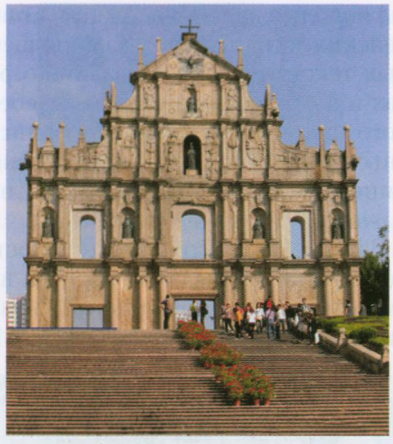
Оставшиеся в Пекине иезуиты во главе с Шаллем фон Беллом приняли сторону маньчжуров, которые основали династию Цин (1644–1912). Шалль фон Белл завоевал доверие имп. Шуньчжи (1644–1661), получил руководящую должность в имп. Ведомстве астрономии, ему также было поручено участвовать в обучении наследника Сюанье (впосл. имп. Канси (1661–1722)). Влияние иезуитов при дворе вызвало антихрист. реакцию в годы регентства Обоя (1661–1669). Т. н. календарное дело началось с выступления мусульм. астронома Ян Гуансяня, который заявил, что причиной смерти имп. Шуньчжи стали ошибки, которые Шалль фон Белл намеренно допустил в календарных расчетах. В сент. 1664 г. иезуита арестовали, ему был вынесен смертный приговор. После землетрясения, в к-ром придворные усмотрели неблагоприятное предзнаменование, Шалль фон Белл получил свободу, но его помощников-китайцев казнили. Остальных иезуитов отправили в Кантон; они провели неск. лет в ожидании высылки из страны. Во время «кантонской ссылки» (1666–1671) миссионеры получили возможность обменяться опытом, обсудить методы христ. проповеди и систему управления общинами. Политика кит. властей изменилась после того, как имп. Канси сместил регента Обоя и стал править единолично. Преемник Шалля фон Белла фламандец Фердинанд *Вербист* (1623–1688) доказал превосходство иезуитов в астрономии (до 1-й пол. XIX в. христ. миссионеры занимали руководящие должности в Ведомстве астрономии). После того как император принял португ. посольство (1670), миссионерам было позволено вернуться к пастве. Власти терпимо относились к существованию христ. общин в К., но деятельность миссионеров зависела от расположения императора. В награду за верность во время восстания «князей-данников» (1673–1681) имп. Канси оказал иезуитам знаки внимания: посетил резиденцию Наньтан (Юж. храм) в Пекине (12 июля 1675) и велел поместить над входом в цер-



Наньтан (Южный храм) в Пекине. Рисунок. 1-я четв. XIX в. Неизвестный художник (Б-ка Конгресса США, Вашингтон)

ковь надпись: «Чтите Небо» (Цзин Тянь). Необходимость угождать императору и содержать при имп. дворе иезуитов-специалистов, к-рые не занимались проповедью христианства, затрудняла работу миссии. После смерти Вербиста общину придворных иезуитов возглавили музыкант Томаш *Перейра* (1645–1708) и математик Антуан Тома (1644–1709). Иезуиты преподавали математику, геометрию, астрономию и основы механики, а также европ. музыку и живопись. При поддержке влиятельного маньчжурского сановника Сонготу († 1703), члены семьи к-рого приняли христианство, миссионеры добились от имп. Канси легитимации христ. общин в К. В связи с притеснениями христиан в пров. Чжэцзян были изданы указы о веротерпимости (19 и 22 марта 1692). В них говорилось, что иезуиты отличаются высокой нравственностью и верно служат императору, их религия не угрожает общественному порядку, поэтому жившие в К. христиане могли свободно исповедовать свою веру и проводить молитвенные собрания. Однако разрешение продолжать проповедь и создавать новые христ. общины миссионерам дано не было.

К 1610 г. в К. действовали 5 миссий, в к-рых 16 иезуитов (из них 8 коадъюторов) окормляли не более 2,5 тыс. христиан. Успехи христ. проповеди среди китайцев казались незначительными по сравнению с миссией в Японии (в нач. XVII в.— ок. 300 тыс. христиан), поэтому иезуиты нередко завышали численность паствы. Так, в кон. 20-х гг. XVII в. визитатор Андре Палмейру насчитывал в К. 6 тыс. христиан, а миссионер Мартино Мартини (1614–1661) писал о 13 тыс. (*Martini M.* Brevis relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas. Coloniae, 1655). Первоначально кит. миссии иезуитов входили в состав Японской вице-провинции (с 1608 провинция) ордена и подчинялись ректору коллегии в Макао. После смерти Валиньяно отношения миссионеров с руководством провинции ухудшились, в т. ч. из-за того, что коллегию в Макао заняли иезуиты и христиане, бежавшие из Японии (в 1614 сёгун Токугава Хидэтада изгнал миссионеров и начал притеснять христиан). Иезуиты в К. во главе с Лонгобардо добились создания самостоятельной Китайской вице-провинции (1619).



Фасад иезуитской ц. Пресв. Девы Марии в Макао. XVII в. Фотография. 2010 г.

К 1631 г. в ее составе было 11 резиденций, расположенных гл. обр. в крупных городах вост. части К. (Пекин, Цзянчжоу (пров. Шаньси), Сиань (пров. Шэньси), Кайфын (пров. Хэнань), Шанхай, Нанкин и Цзядин (пров. Цзяннань), Ханчжоу (пров. Чжэцзян), Наньчан и Цзяньчан (пров. Цзянси), Фучжоу (пров. Фуцзянь)). К 30-м гг. XVII в. относится быстрый рост христ. общин, а к 1644 г. христиане были во всех регионах страны, кроме отдаленных провинций Гуйчжоу и Юньнань, в 1650 г. их насчитывалось уже от 100 до 150 тыс. чел. Однако иезуиты оставались немногочисленными (в 1655 — 17 пресвитеров и 3 коадъютора-китайца, почти все преклонного возраста). Глава Китайской вице-провинции Франсишку Фуртаду (1635–1647) запретил иезуитам проповедовать в отдаленных городах и выступал против отправки миссионеров из К. в Тибет, Монголию и Корею. В 1658 г. из-за недостатка священников юго-вост. области К. (провинции Гуандун и Гуанси) были включены в состав Японской пров.



Конфуций. Гравюра из кн.: Confucius Sinarum Philosophus. P., 1687

Трудности, к-рые испытывали католич. миссионеры в К., были связаны прежде всего с ослаблением позиций Португалии и с прекращением торговых отношений между Макао и Японией (1641). Стремясь найти источники средств и привлечь новых сотрудников, иезуиты направляли в Европу прокураторов (полномочных представителей), чтобы обратить внимание церковных властей, европ. правителей и широкой публики на нужды католич. миссий. О разрешении поехать в К. ходатайствовали мн. иезуиты, но руководители ордена отбирали кандидатов, учитывая их поведение, состояние здоровья, успехи в учебе и в пастырской работе. Предпочтение отдавалось португальцам, но среди миссионеров в К. были уроженцы Италии, Германии, Испанских Нидерландов. Путь из Лиссабона в Макао занимал почти год (корабли выходили в море весной и только осенью достигали Гоа, плавание до берегов К. занимало еще 3 месяца), мн. миссионеры погибали в пути. По прибытии им предстояло изучить кит. язык и ознакомиться с важнейшими памятниками лит-ры. В 20-х гг. XVII в. была составлена 4-летняя учебная программа, которая включала изучение гуаньхуа (т. н. мандаринского диалекта кит. яз., на котором говорили чиновники), иероглифической письменности и освоение базовых текстов конфуцианского канона (гл. обр. Четверокнижия (Сы шу)). Миссионеры должны были свободно общаться с образованными китайцами, уметь объяснить основы христ. учения, владеть лит. навыками. Испытывая крайнюю нужду в сотрудниках, иезуиты сокращали срок обучения, ограничиваясь курсом кит. языка. К кон. XVII в. систематическая подготовка миссионеров прекратилась. Иезуиты пытались восполнить пробелы в образовании: они составляли языковые пособия, делали переводы конфуцианских текстов (лат. переводы основных книг кит. канона, подготовленные под рук. Просперо Инторчетты (1625–1696), вошли в сборники

«Китайская мудрость» (Sapientia Sinica; 1662), «Политическое и моральное учение китайцев» (Sinarum scientia politico-moralis; 1662, 1669), «Китайский философ Конфуций» (Confucius Sinarum Philosophus, sive scientia Sinensis latine exposita. P., 1687)). Важным научным достижением иезуитов в К. стало составление подробной географической карты страны (1708–1717).

Вопреки советам Валиньяно и миссионеров, трудившихся в Японии, иезуиты в К. не пытались восполнить недостаток духовенства путем подготовки священников-китайцев, хотя папа Римский *Павел V* дал им такое разрешение (1615). Иезуиты считали, что при подготовке к священству китайцы не смогут приобрести требуемый уровень образования (им следовало получить традиц. кит., базовое европ. и специальное религ. образование); кит. духовенство не будет пользоваться авторитетом, не сможет соблюдать орденскую дисциплину и строго следовать католич. учению. Позиция миссионеров изменилась после «кантонской ссылки», когда единственным христ. священником в К. оставался доминиканец Григорий Ло Вэньцзао (Грегорио Лопес; ок. 1616–1691), получивший образование и рукоположенный в Маниле. Указывая на усердие и на безупречное поведение Ло Вэньцзао, прокуратор Инторчетта добился разрешения обучать китайцев в иезуитской коллегии в Макао (1672). В том же году Ло Вэньцзао был назначен апостольским викарием Нанкина (он узнал об этом лишь в 1677). В 1685 г., несмотря на сопротивление миссионеров, особенно испан. доминиканцев, Ло Вэньцзао был рукоположен и впоследствии назначен на Нанкинскую кафедру. В 1688 г. по просьбе иезуитов еп. Ло Вэньцзао рукоположил во пресвитеров 3 китайцев, получивших базовую подготовку в Макао; к 1703 г. в Об-ве Иисуса состояли 5 китайцев в сане пресвитеров. Иезуиты не спешили переводить на лит. кит. язык (гуаньхуа) Свящ. Писание и богослужебные тексты (хотя разрешение на это они получили — бреве папы Римского Павла V «Romanae Sedis Antistes» от 27 июня 1615). Позднее Лодовико Бульо (1606–1682) выполнил перевод Римского Миссала (Миса цзиндянь; 1670), но богослужение по нему не совершалось. Вместо Свящ. Писания иезуиты использовали выдержки из библейских книг и пересказы священных текстов, напр. «Сказание о речах и делах воплотившегося Небесного Господа» (Тяньчжу цзяншэн яньсин цзилюэ; 1635) — жизнеописание Христа, составленное Джулио *Алени* (1582–1649).

Важным аспектом деятельности иезуитов стало издание религ. и научной лит-ры, к-рое приобрело значительные масштабы (в XVII в. в К.

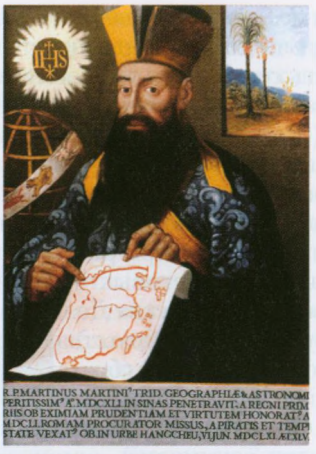


Фрагмент из кн. Дж. Алени «Иллюстрированное объяснение воплощения Небесного Господа» (Л. 29). Ок. 1640 г.

опубликовано ок. 120 трудов о странах Запада и о достижениях европ. науки, ок. 470 религ. и нравоучительных сочинений, из них ок. 330 написаны миссионерами). Основное внимание уделялось вероучительным и апологетическим трудам: 1-м сочинением иезуитов на кит. языке были «Достоверные записи о Небесном Господе» (Тяньчжу шилу; изд. в 1583/84 в Чжаоцине) — катехизис в форме диалога с изложением учений о едином Боге и о сотворении мира, об основах христ. нравственности, о посмертном воздаянии, а также о воплощении Христа и об искуплении. В большом количестве издавались сборники вероучительных текстов и молитв с толкованиями, наставления готовящимся к принятию крещения и др., наиболее известны «Основы религии Небесного Господа» (Тяньчжу цзяояо; ок. 1605), «Краткое изложение учения» Альфонсо Ваньоне (Цзяояо цзелюэ; 1615), «Объяснение святого учения Небесного Господа» Жуана да Роши (Тяньчжу шэнцзяо цимэн; 1619) и особенно сб. «Уроки святого учения на каждый день» (Шэнцзяо жикэ), подготовленный в 1628 г. под рук. Лонгобардо и отредактированный в 1665 г. Вербистом и Бульо. Алени был автором сочинения о подготовке к исповеди и причастию (Дицзуй чжэнгуй; 1627), толкования мессы (Миса цзии; 1629), объяснения таинства Евхаристии и почитания Св. Даров (Шэнти яоли; 1644). В соч. «Иллюстрированное объяснение воплощения Небесного Господа» (Тяньчжу цзяншэн чусян цзинцзе; 1637) текст катехизиса сопровождался гравюрами, гл. обр. на темы НЗ.

Кроме иезуитов в К. трудились миссионеры др. католич. орденов и конгрегаций. С XVI в. в страну стремились францисканцы и доминиканцы, к-рые проповедовали среди кит. переселенцев на Филиппинах. В составе испан. посольства, посетившего в 1575 г. пров. Фуцзянь, были августинцы Мартин де Рада и Херонимо Марин. В 1579 г. неск. францисканцев из Манилы во главе с Педро де Альфаро прибыли в Кантон, но по доносу португальцев кит. власти схватили их и выслали в Макао. По настоянию короля Испании и Португалии Филиппа III были отменены ограничения на миссионерскую деятельность нищенствующих орденов в К. и Японии, в 1608 г. их освободили от обязанности соблюдать условия португ. патроната. После изгнания из Японии в К. попытались закрепиться испан. миссионеры. В 1632 г. доминиканец Анджело Кокки (1597–1633) прибыл в пров. Фуцзянь (иезуит Дж. Алени окормлял там небольшую общину христиан) и основал миссию в г. Фуань. Вскоре францисканцы из Манилы, к-рым удалось достичь Пекина, попросили Шалля фон Белла и Фуртаду заступиться за них перед императором, но иезуиты хитростью заставили их покинуть столицу. Иезуиты полагали, что испанские миссионеры были плохо знакомы с условиями работы в К. и проявляли неосторожность в отношениях с властями. Так, в Фуане был казнен доминиканец католич. св. Франсиско Фернандес де Капильяс (1607–1648), 1-й христианский мученик, пострадавший в К. Тем не менее в 1671 г. иезуитам пришлось уступить доминиканцам миссию в Фуцзяни; вскоре в г. Цзинань (пров. Шаньдун) была основана францисканская миссия; с 1680 г. в пров. Гуандун проповедовали августинцы.

Римская курия пыталась упрочить контроль над католич. миссиями в Азии, ослабить португ. патронат и монополию иезуитов. Папская Конгрегация пропаганды веры, основанная в янв. 1622 г. папой Римским *Григорием XV*, должна была контролировать и направлять деятельность католических миссионеров. По мнению секретаря Конгрегации Франческо Инголи (1578–1649), на Востоке проповедь Евангелия подменялась реализацией корыстных интересов европ. монархов. Инголи указывал на затяжные конфликты среди духовенства и миссионеров, отмечал низкий моральный уровень португ. клириков и мирян в Азии, критиковал жестокое обращение европейцев с местным населением. Он считал необходимым ограничить полномочия португ. короля и религ. орденов, в т. ч. иезуитов, начать подготовку местного духовенства, чтобы впосл. организовать систему церковной иерархии в каждой стране. В 1633 г. миссионерам, к-рые направлялись в Азию, было разрешено плыть на любых судах, а не только на португальских, не обязательно было и обращаться к португ. властям в Лиссабоне и в Гоа. В результате восстания против испан. господства (1640–1668) Португалия получила независимость, но Папский престол поддержал Испанию. Возник конфликт, из-за которого епископские кафедры патроната оставались вакантными (в Макао не было епископа с 1625 (фактически с 1613) по 1690), португ. власти задерживали и высылали в Европу посланников Римской курии. По предложению франц. иезуита Александра де Рода (1591–1660), к-рый проповедовал на территории совр. Вьетнама, было решено направить в Азию титулярных епископов с полномочиями апостольских викариев, подчиненных Папскому престолу. Это решение было реализовано при поддержке франц. кор. *Людовика XIV*, который намеревался использовать миссионеров для укрепления франц. влияния в Азии. Для подготовки христ. проповедников были созданы Конгрегация миссий (см. *Лазаристы*) (1633) и Парижское об-во заграничных миссий (1658–1663). Согласно бреве папы Римского *Александра VII* «Super Cathedram» (9 сент. 1659) и «E Sublimi Sedis» (18 февр. 1665), в юрисдикцию Франсуа Паллю (1626–1684), ставшего титулярным



Мартино Мартини. Портрет. 1661 г. Неизвестный художник (Музей области Трентo — Альте-Адидже)

епископом Гелиопольским, вошли 5 провинций в юж. части К., а также Тонкин (Сев. Вьетнам) и Лаос. Управление миссиями в Кохинхине (Юж. Вьетнам), в 4 провинциях на юго-востоке К. и на о-ве Хайнань было поручено Пьеру Ламберу де ла Мотту (1624–1679), еп. Беритскому. Полномочия Иньяса Котоленди (1630–1662), еп. Метеллопольского и апостольского викария Нанкина, распространялись на сев.-вост. часть К., Маньчжурию и Корею. Викарии должны были взять на себя руководство католич. миссионерами, не вступая в контакт с португ. властями и церковными иерархами патроната, затем организовать подготовку духовенства из уроженцев Азии. Однако миссионеры в К., в Дайвьете (Вьетнаме), Сиаме (Таиланде) и др. странах не признали полномочия папских посланников и встали на защиту португ. и испан. патроната. После длительных споров папа Римский *Климент X* ограничил действие патроната колониальными владениями европ. монархов (булла «Decet Romanum Pontificem» от 23 дек. 1673). К 1684 г., когда Паллю прибыл в пров. Фуцзянь, большинство иезуитов присягнули на верность апостольским викариям, но испан. доминиканцы упорно отказались подчиняться им. Римская курия пошла на уступки. В 1688 г. испанских миссионеров освободили от присяги апостольским викариям. По договоренности с португ. кор. Педру II были основаны епископские кафедры в Пекине и Нанкине (буллы папы *Александра VIII* «Romanus Pontifex» и «Romani Pontificis» от 10 апр. 1690), к-рые вошли в состав церковной пров. Гоа и были включены в систему португ. патроната. Пекинскую кафедру занял францисканец Бернардино делла Кьеза (1699–1721), Нанкинскую — Григорий Ло Вэньцзао. На епископскую кафедру Макао был назначен Жуан де Казал (1690–1735), в его юрисдикцию вошли провинции Гуандун и Гуанси. Впосл. на территориях, выделенных из диоцезов Пекин и Нанкин, были основаны апостольские вик-ства под управлением лазаристов и членов Парижского об-ва заграничных миссий (Гуйчжоу, Ляодун, Сычуань, Фуцзянь, Хугуан, Хэнань, Цзянси, Чжэцзян, Шаньдун, Шаньси, Шэньси и Юньнань) (бреве папы *Иннокентия XII* «E Sublimi Sedis» от 15 окт. 1696).

К кон. XVII в. в К. трудились миссионеры из разных стран Европы, принадлежавшие к разным религ. орденам и конгрегациям, но господствующее положение сохраняли иезуиты. Миссия иезуитов была самой многочисленной, ее члены находились при имп. дворе. Однако среди членов Об-ва Иисуса существовали разногласия в том, что касалось методов проповеди, соблюдения орденской дисциплины и подготовки кит. духовенства. Серьезные противоречия возникали из-за того, что старшее поколение миссионеров (гл. обр. португальцы и итальянцы) отстаивало патронат Португалии, а младшее (французы и фламандцы) — поддерживало политику кор. Людовика XIV по укреплению франц. влияния в Азии. По предложению Вербиста король направил в К. 6 франц. иезуитов, «королевских математиков», которым предстояло жить при дворе имп. Канси. В февр. 1688 г. французы прибыли в Пекин и вскоре вступили в конфликт с визитатором Франческо Саверио Филиппуччи, который направил их в провинциальные резиденции. В результате из Китайской вице-провинции выделилась Французская миссия (1700). Жившие в столице французские иезуиты Жоашен Буве (1656–1730) и Жан Франсуа Жербийон (1654–1707) оказали имп. Канси важные услуги (они участвовали в подготовке Нерчинского договора с Россией (1689), вылечили императора от малярии, сопровождали его в поездках по стране и т. д.), за это им был подарен участок земли в центральной части Пекина, где жили представители высшей

аристократии и маньчжурской военной элиты (1693). На средства имп. Канси и франц. кор. Людовика XIV здесь была построена ц. Спасителя (Северный храм, Бэйтан; освящена 9 дек. 1703), которая стала центром Французской миссии иезуитов.

Иезуиты не имели возможности создать систему приходов, поэтому они объединяли христиан в «организационные» братства, обычно посвященные Пресв. Деве Марии (Шэнму хуэй). При их создании миссионеры опирались как на опыт католич. организаций мирян в Европе (см. *Братства*), так и на примеры буддийских и даосских ассоциаций, а также конфуцианских благотворительных об-в. К основанию христ. братств приступил еще Риччи, широкое распространение они получили с 20-х гг. XVII в. и особенно после «кантонской ссылки» иезуитов. Одно из первых таких братств появилось в 1609 г. в Пекине: придворный служитель Лука Ли основал братство Девы Марии; среди его задач были организация похоронных церемоний и помощь бедным христианам. В дни, определенные миссионерами (обычно во время Адвента и Великого поста), члены братства (хуэй) собирались в церкви, исповедовались и причащались, священник проводил с ними пастырскую беседу. Руководитель братства (хуэйчжан), как правило грамотный и авторитетный мирянин, следил за поведением христиан, возглавлял ежемесячные молитвенные собрания. Т. о., христ. общины могли существовать без регулярного пастырского окормления, особенно в сельской местности, где не было возможности часто посещать храм и беседовать со священником. Некоторые братства занимались обучением детей (братства Ангелов), проповедью среди язычников (братства 12 апостолов), спасением брошенных младенцев и др. Во время «кантонской ссылки» миссионеры решили создать 4 типа благочестивых братств: молитвенные (братства Девы Марии), вероучительные (братства Ангелов), благотворительные (братства Милосердия) и братства кающихся (братства Страстей Христовых). Братства Ангелов занимались организацией воскресных школ; среди инициаторов их создания был Франческо Бранкати (1607–1671), к-рый составил катехизис для детей «Уроки для братства Ангелов» (Тяньшэнь хуэйкэ; 1661). Ученикам объясняли смысл заповедей, значение Символа веры и важнейших молитв, особое внимание уделялось нравственному воспитанию. В 30-х гг. XVII в. стали возникать об-ва кающихся (братства Страстей Христовых в Ханчжоу (1636), Св. Креста в Кайфыне (1639) и др.); их члены вели аскетический образ жизни (молитвенные бдения, бичевание, строгий пост), ежедневно размышляли о страданиях и крестной жертве Христа, регулярно исповедовались и причащались, также занимались благотворительностью. С 20-х гг. XVII в. создавались католич. сообщества для женщин. Так, в 1634 г. в г. Ханчжоу действовали 5 жен. групп, члены к-рых собирались в частных ораториях для молитвы и духовной беседы, также они занимались делами милосердия, обучали детей и т. д. Из-за принятых в кит. обществе ограничений христианки не могли молиться и посещать богослужения вместе с мужчинами, обычно для них устраивали особые церкви. Организацией пастырского окормления женщин занималась Кандида Сюй (1607–1680). Она помогала миссионерам, открыла приют для брошенных детей, заботилась о христ. воспитании девочек, финансировала строительство церквей и издание духовной лит-ры. Со временем число братств увеличилось настолько, что миссионерам стало трудно их контролировать. Так, в 1658 г. под управлением Шанхайской миссии иезуитов находилось 120 «организационных» сообществ, не считая благочестивых братств. Иезуиты составляли письменные уставы и требовали ограничить число членов, однако им не удалось добиться унификации христианских сообществ в К.



Фронтиспис кн.: De Christiana Expeditione apud Sinas. Lyon, 1616

Из-за недостатка духовенства иезуиты использовали помощников-мирян, т. н. катехизаторов. В их обязанности входили проповедь христианства, крещение детей, преподавание основ христ. вероучения, уход за церквами, издание духовной лит-ры и проч. Катехизаторы сопровождали миссионеров во время посещения христ. общин (обычно 1–2 раза в год), присутствовали при совершении таинств Крещения и Евхаристии, проводили разъяснительные беседы, распределяли духовную лит-ру. Катехизаторы, знавшие местные диалекты, нередко становились странствующими проповедниками. Как и в др. странах (напр., в Японии и во Вьетнаме), миссионеры делегировали им широкие полномочия. В 1664 г. апостольские викарии Паллю и Ламбер де ла Мотт рекомендовали передавать катехизаторам руководство христ. общинами, самых способных готовить к принятию священства. В инструкции иезуитского визитатора Андреа Джованни Лубелли (1681) подготовка катехизаторов была названа важнейшей задачей миссионеров. Для контроля над деятельностью катехизаторов иезуиты создавали братства, на собраниях которых обсуждались вопросы христ. учения и методы проповеди (братства св. Фомы в г. Кайфын (1640), 12 апостолов в г. Чаншу (1658) и др.). После «кантонской ссылки» были созданы братства катехизаторов св. Франциска Ксаверия, куда после испытательного срока могли вступать грамотные христиане, обладавшие ораторскими способностями (позднее были введены экзамены). Члены братств следили за образом жизни христиан, заботились о религ. образовании детей, наставляли тех, кто просили о крещении, проводили беседы на духовные темы. Вербист составил для них пособие «Введение в учение Небесного Господа» (Тяньчжу цзяояо сюйлунь; 1677). Некоторые обязанности катехизаторов могли выполнять женщины: они заботились о христ. воспитании девочек, следили за церковным имуществом, помогали миссионерам.

К нач. XVIII в. в К. насчитывалось от 200 до 300 тыс. христиан (ок. 0,1% населения страны), большин-

ство жило в обл. Цзяннань (здесь располагалась крупнейшая в К. Шанхайская миссия иезуитов) и в провинциях Чжили и Шаньдун. Еп-ства Пекин, Нанкин и Макао были включены в систему португ. патроната. Др. регионы страны находились под управлением апостольских викариев, к-рые подчинялись непосредственно Римской курии. Миссионеры, принадлежавшие к религ. орденам и конгрегациям, обладали самостоятельностью. Большинство миссий находилось под контролем Об-ва Иисуса (в 1701 в К. работали 117 миссионеров, из них 59 иезуитов, 29 францисканцев, 8 доминиканцев, 6 августинцев и 15 секулярных пресвитеров).



Маттео Риччи и Сюй Гуанци. Гравюра из кн.: La Chine d'Athanase Kirchere. Amst., 1670

В 1703 г. иезуиты были распределены между 33 резиденциями, при которых действовали 266 церквей, 14 капелл (специально обустроенных помещений в жилых усадьбах) и 290 временных ораториев. В некоторых провинциях К. иезуиты работали совместно с францисканцами (в Шаньдуне и Шаньси) и с доминиканцами (в пров. Чжэцзян).

Сначала христ. храмы располагались в резиденциях миссионеров; в них устанавливали алтарь, помещали изображение Христа или Девы Марии, ставили курильницы для благовоний, делали настенные надписи с текстом 10 заповедей и перечнями добрых дел. Помещения, отведенные для богослужений, иезуиты называли капеллами (такие капеллы обычно устраивались в домах состоятельных христиан); во мн. местах молитвенные собрания проводили во временных ораториях. Для устройства церквей нередко приобретали обедневшие и заброшенные буддийские или даосские святилища, но в 50-х гг. XVII в. в крупных миссиях начали строить большие церкви в европ. стиле. Важными образцами христ. архитектуры в К. являлись иезуитские храмы св. Павла в Гоа (1560–1572; не сохр.) и Вознесения Богоматери (Мадреди-Деуш) в Макао (1602–1603). В Макао церковь иезуитов построена на уступе холма; к ее пышному барочному фасаду, украшенному статуями и резьбой по камню (окончен к 1644), ведет многомаршевая лестница. В иезуитских храмах в К. основное внимание также было уделено декорации фасада, вид на к-рый открывался из переднего двора. Церковь Спасителя при главной резиденции иезуитов в Пекине, известная впосл. как Южный храм (Наньтан; 1649–1652), была построена по проекту Бульо и Габриэла ди Магальяйнша. Единственный сохранившийся в К. храм, построенный иезуитами,— ц. Спасителя (впосл. Непорочного Зачатия) в г. Ханчжоу, воздвигнутая во 2-й пол. XVII в. Мартини и позднее перестроенная под рук. Инторчетты.



Церковь Непорочного Зачатия в Ханчжоу. 2-я пол. XVII в., XIX в.

Принципы миссионерской деятельности в К., которым следовали иезуиты, разработал визитатор Валиньяно, сторонник аккомодации (культурной адаптации). Миссионеры должны были приспособиться к местным обычаям и использовать их для проповеди христианства, изучать кит. язык и культуру, уважать кит. представления об этике и о морали, терпимо относиться к ритуалам и церемониям, совместимым с христ. вероучением (пропагандировать европ. обычаи и традиции считалось неуместным). Миссионеры проповедовали среди высших слоев кит. общества и использовали европ. достижения в области науки, техники и искусства, чтобы привлечь внимание к христ. учению и преодолеть пренебрежительное отношение китайцев к «западным варварам». Дружественные отношения с шэньши (представителями образованной элиты) и чиновниками (мандаринами) помогли католич. миссионерам получить признание в кит. обществе и политическую поддержку. Однако для обращения в христианство шэньши и чиновников существовали серьезные препятствия, напр. обычай иметь неск. жен или наложниц (моногамия, на к-рой настаивали миссионеры, считалась суровым требованием). Принятие иноземной религии могло негативно сказаться на карьере чиновника. Тем не менее в истории христ. миссии существенную роль сыграли представители высшего чиновничества Павел Сюй Гуанци (1562–1633), Лев Ли Чжицзао (1565–1630) и Михаил Ян Тинъюнь (1562–1627). Они выступали защитниками и покровителями иезуитов, помогали им изучать кит. язык



Сюй Гуанци. Скульптура в Цзыкавэе (Шанхай). Кон. XX в.

и культуру, оказывали материальную поддержку, принимали участие в работах по переводу европ. научных сочинений и в создании апологетических произведений. При их поддержке иезуитами были основаны миссии в обл. Цзяннань: в 1608 г. Сюй Гуанци помог иезуитам основать Шанхайскую миссию с центром в подаренной им усадьбе Цзыкавэй (Сюйцзяхуэй), в 1611 г. усилиями Ян Тинъюня и Ли Чжицзао была основана резиденция в г. Ханчжоу.

Конфуцианство было офиц. идеологией Китайской империи, поэтому др. религ. учения должны были согласоваться с конфуцианской моральной и политической ортодоксией (чжэн), в противном случае они считались вредными и еретическими (сецзяо). Пытаясь достичь взаимопонимания с кит. интеллектуалами и добиться признания христианства как полезного учения, иезуит Риччи предложил оригинальную теистическую интерпретацию древнекит. религ. верований, сведения о которых сохранились в классических сочинениях конфуцианского канона. По его мнению, древние китайцы исповедовали «естественную религию» и верили в единого Бога Творца, о Котором в древних текстах говорилось как о Небе (Тянь). Иезуиты призывали вернуться к «изначальному», «монотеистическому» конфуцианству, дополнив его откровением истины во Христе. Совр. конфуцианство иезуиты рассматривали как политическое и нравственное учение, «секту книжников», у к-рой не было четких представлений о Боге, о сотворении мира и т. д., однако в ней не было и языческих обрядов (напр., поклонения идолам). Миссионеры подчеркивали, что между христианством и учением Конфуция было много общего (гл. обр. моральные и этические требования), но отвергали неоконфуцианские учения, т. к. доктрины о Великом пределе (Тай цзи) и о сущностном единстве человека и мироздания противоречили их трактовке конфуцианской классики. Согласно Риччи, учение Конфуция было искажено под влиянием чуждых кит. культуре верований, буддизма и даосизма. Осуждая распространенные в К. религ. и философские учения, иезуиты отвергали кит. традицию религ. синкретизма, подчеркивая уникальность христианства. Эти представления были отражены в написанном Риччи катехизисе «Подлинное значение Небесного Господа» (Тяньчжу шии; 1603). Учение о едином Боге и о сотворении мира было изложено с использованием формальной логики и рациональных аргументов; автор утверждал, что конфуцианская картина мира, основанная на «естественном законе», в основном верна, но ее следовало дополнить христ. монотеизмом. Демонстрируя точки соприкосновения конфуцианской философии и христианства, Риччи указывал на необходимость нравственного совершенствования, к-рое неотделимо от служения единому Богу. Благодаря лит. достоинствам и хорошему знакомству автора с кит. философией сочинение Риччи получило известность среди образованных китайцев. Позднее к апологии христ. учения и критике неоконфуцианства обращались Алени в соч. «Подлинный источник всего сущего» (Ваньу чжэньюань; 1628), Шалль фон Белл в соч. «Множество доказательств божественного управления [миром]» (Чжучжи цюньчжэн; 1636) и другие миссионеры. Ян Тинъюнь в «Книге об устранении сомнений» (Дайи пянь; 1621) и в предисловиях к трудам иезуитов представил концепцию «поэтапного откровения». По его мнению, древние китайцы знали только о «естественном» откровении, дарованном Адаму, языческим мудрецам и праведникам, но не о *Законе Моисеевом*. После эпохи Цинь (221–206 гг. до Р. Х.) знания о правильном почитании Неба были утрачены, под влиянием буддизма и др. религий появились неоконфуцианские учения; их сторонники исказили смысл древних писаний. После Воплощения Христа «западные конфуцианцы» (сижу) стали распространять истинную религию, к-рая способствовала установлению порядка и гармонии во вселенной и в человеческом обществе, укрепляла нравственность и приносила пользу гос-ву. В нач. XVIII в. подобные представления получили развитие в трудах т. н. фигуралистов во главе с Буве. По мнению фигуралистов, китайцам были известны учения о Св. Троице, о грехопадении и т. д.; следы этих учений сохранились в древних текстах (гл. обр. в Книге перемен). Так, Буве видел искаженные пророчества о Мессии в преданиях об основателе 1-го кит. гос-ва Хуан-ди, о Великом Юе, к-рый остановил потоп, и о чудесном звере цилине, дарующем мир и благополучие. Легенды об изобретателе кит. письменности Фу Си, о древнегреч. боге *Гермесе* и о легендарном иран. пророке *Зороастре* сопоставлялись со сведениями о *Енохе*. В поддержку основных положений Буве выступили иезуиты Жозеф де *Премар* (1666–1736) и Жан Франсуа Фуке (1665–1741), но имп. Канси не одобрил представленное ему сочинение Буве «Изначальный смысл Небесного учения» (Тяньсюэ бэньи). В 1726 г. идеи фигуралистов были осуждены Конгрегацией пропаганды веры.

Пытаясь привлечь внимание образованных китайцев к христ. учению, иезуиты совмещали религ. проповедь с популяризацией европ. искусства, науки и техники (миссионеры имели соответствующую подготовку, т. к. в иезуитских коллегиях преподавали основы естественных наук). Сочетание христианства и науки в проповеди иезуитов именовалось «Небесное учение» (Тяньсюэ). В сб. «Первое собрание [работ о] Небесном учении» (Тяньсюэ чухань; 1626) вошли обзорные труды по философии, богословию, риторике, медицине, о европейской системе образования и др. Составитель сборника Ли Чжицзао видел смысл «Небесного учения» в исследовании устройства мира для познания Бога как Творца всего сущего и для правильного служения Небу. Алени при помощи Ян Тинъюня подготовил 10-летнюю программу перевода зап. лит-ры на кит. язык, но необходимые книги были доставлены в К. лишь после смерти Алени. Менее удачными были попытки иезуитов познакомить китайцев с европ. философией. Так, Вербист предложил имп. Канси включить европ. философию в традиц. систему образования, но император не одобрил поднесенный ему сборник трудов Аристотеля «Учение о постижении природы вещей» (Цюнли сюэ; 1683), объяснив, что его стиль и содержание не согласуются с кит. традицией.

Активная пропаганда христианства вызвала недовольство мн. образованных китайцев. Противники иезуитов считали, что, хотя европ. научные достижения полезны, а моральное учение миссионеров в целом не противоречит китайским представлениям о нравственности, др. положения христ. доктрины, не обоснованные рациональными аргументами, являются абсурдными и суевер-

ными, а попытки примирить христианство и учение Конфуция рассматривались как искажение древней традиции. Сравнение христианства с буддизмом и даосизмом, а также негативная оценка деятельности иезуитов были представлены кит. ученым Сюй Чанчжи в антихрист. «Собрании [работ для] уничтожения ереси» (Шэнчао посецзи; 40-е гг. XVII в.), задуманном как опровержение идей Риччи. Критика конфуцианцев была направлена также против соч. «Обзор распространения Небесного учения» (Тяньсюэ чуаньгай; 1664), автором к-рого, вероятно, был Ли Цзубай, ученик Шалля фон Белла. В «Обзоре...» содержались неприемлемые для большинства китайцев утверждения, что они происходили из Иудеи и были потомками Адама и Евы. Доказывая, что китайцы с древности были знакомы с христианством, автор сообщал о проповеди в К. учеников ап. Фомы и миссионеров Церкви Востока (об этом стало известно благодаря находке близ г. Сиань стелы с несторианской надписью, копию к-рой в 1625 передал иезуитам Ли Чжицзао). Реакцией на «Обзор...» стало издание антихрист. памфлетов Ян Гуансяня в кн. «Не могу иначе» (Будэи; 1665). Выступая с неоконфуцианских позиций, полемист утверждал, что Риччи тенденциозно толковал кит. канонические писания и умалчивал о таких аспектах христ. учения, которые могли вызвать неприятие конфуцианцев (напр., о распятии и о воскресении Христа). Ответом на критику Ян Гуансяня стало сочинение Бульо «Не могу иначе: Опровержение» (Будэи бянь; 1665), в к-ром миссионер объяснил учения о Св. Троице и о Воплощении, о двух природах Христа и др. (ранее эти темы почти не затрагивались иезуитами).

С критикой деятельности иезуитов выступали и католич. авторы. Упадок миссии иезуитов и резкое ухудшение положения христиан в 1-й четв. XVIII в. принято связывать с т. н. спором об именах и с т. н. спором о ритуалах — дискуссией о методах аккомодации, в к-рой приняли участие испан. доминиканцы и противники иезуитов во Франции, в т. ч. приверженцы *янсенизма*. Обвиняя католич. миссионеров в К. в лицемерии и нарушении чистоты христ. вероучения, которое иезуиты, по их мнению, смешивали с языческими верованиями китайцев, они связывали политику аккомодации со спорными концепциями европ. иезуитов (учение о свободе воли (см. *Молинизм*), *пробабилизм*, правовая доктрина Франсиско *Суареса* и др.). Споры об именах и о ритуалах велись гл. обр. в Европе, но Римская курия использовала разногласия, чтобы установить контроль над деятельностью иезуитов в Вост. Азии.



Николо Лонгобардо. Портрет. Неизвестный художник. XVII в.



Иезуит Никола Триго в кит. одежде. Портрет. Худож. П. П. Рубенс. 1617 г. (Музей Метрополитен, Нью-Йорк)

В споре об именах предметом полемики было использование для передачи христ. понятий таких терминов, к-рые в кит. традиции имели значение, несовместимое с христианством. Так, Риччи называл Бога Тяньди (Небесный Владыка), Тяньчжу (Небесный Господь), Шанди (Всевышний Владыка) и Шанцзунь (Всевышний Почитаемый). По мнению иезуита, было допустимо отождествлять Бога с Небом (Тянь), о котором говорилось в кит. классических текстах. Однако Ян Гуансянь подчеркивал, что в конфуцианстве так называлась высшая безличная сила, природное начало, к-рое поддерживало единство человека и мироздания. Несмотря на одобрение Валиньяно, некоторые иезуиты сомневались в том, что Риччи выбрал верные термины. Так, Лонгобардо в «Трактате о Конфуции и его учении» (1623; франц. пер.: *Longobardi N.* Traité sur quelques points de la religion des Chinois. P., 1701) указывал, что китайцы считали Шанди высшим порядком или жизненной силой мироздания, поэтому использование термина могло повлиять на их понимание христ. учения. Но другие иезуиты ревностно отстаивали термины, предложенные Риччи. Изучив проблему, иезуитский визитатор А. Палмейру (1626–1635) велел использовать понятие Тяньчжу, которое в отличие от др. терминов не содержало двусмысленности («католичество» стало именоваться «учением [религией] Небесного Господа» (Тяньчжуцзяо)). В 1629 г. визитатор напомнил иезуитам о том, что недопустимо замалчивать различия между христианством и др. религ. и философскими учениями.

Наибольшую огласку получил т. н. спор о ритуалах, связанных с почитанием Конфуция и с семейным культом предков. В обрядах использовались ритуальные таблички (пайвэй) с именами усопших, к-рые хранились на домашнем алтаре, перед ними совершали церемониальные поклоны, зажигали свечи и воскуряли благовония, ставили пищу (в конфуцианских храмах предметом культа была таблица с именем Конфуция). Обряды в честь усопших родственников считались обязательными для всех китайцев, запрет мог стать поводом для нападок на христианство как на религию, враждебную традициям и укладу кит. общества. Поэтому иезуиты считали обряды в честь предков символическими действиями, не связанными с поклонением усопшим, а конфуцианские ритуалы — выражением почтения и благодарности великому мыслителю и наставнику (такая трактовка конфуцианского

культа имела основания в кит. традиции). Валиньяно одобрил позицию Риччи, к-рый не видел в кит. ритуалах признаков «суеверия» и идолопоклонства. Пытаясь избежать конфликтов с кит. властями, иезуиты терпимо относились к участию христиан в праздниках и театральных представлениях, а также к офиц. культам, которые несомненно были языческими. Так, Алени предложил христ. интерпретацию городского культа божества стен и рвов (чэнхуан) и др. местных божеств, которых он рассматривал как ангелов-хранителей, посредников между людьми и Богом. Несогласие с такими проявлениями аккомодации выразили некоторые иезуиты. Лонгобардо считал кит. ритуалы несовместимыми с христианством, т. к. конфуцианцы отрицали существование Бога и не имели четкого представления о бессмертии души. Последовательными противниками иезуитской аккомодации были доминиканцы. В 1643 г. мон. Хуан Баутиста де Моралес представил спорные вопросы на суд Конгрегации пропаганды веры, которая постановила считать кит. ритуалы языческими (декрет от 12 сент. 1645 был утвержден папой Римским *Иннокентием X*). Однако под давлением иезуитов противоположное решение было вынесено Конгрегацией инквизиции (декрет утвержден папой Александром VII 23 марта 1656). Противоречивые суждения Римской курии способствовали продолжению полемики. Позицию доминиканцев выразил мон. Доминго Фернандес Наваррете, бежавший в 1669 г. из К. Он утверждал, что даже среди иезуитов не было единого мнения о методах аккомодации, их миссия страдала от внутренних противоречий и от недостатка сотрудников. Апостольские викарии в целом разделяли мнение доминиканцев, но иезуитов поддержал еп. Ло Вэньцзао.

Обострению разногласий способствовал Шарль Мегро, апостольский викарий Фуцзяни (1687–1708), который запретил миссионерам и христианам принимать участие в ритуалах, использовать термины Тянь и Шанди и читать языческие книги (26 марта 1693). Викарий подчеркнул, что конфуцианские ритуалы вопреки утверждениям иезуитов были языческими и несовместимыми с христ. верой. По инициативе Мегро вопросы, связанные с политикой



Имп. Канси.
Портрет. Неизвестный художник.
Нач. XVIII в.
(Музей «Запретный город», Пекин)

аккомодации, были вынесены на обсуждение в Конгрегации инквизиции и на фак-те теологии Парижского ун-та. Пытаясь повлиять на позицию Папского престола, иезуиты прибегли к заступничеству имп. Канси, к-рый подтвердил, что ритуалы в честь Конфуция и предков были лишены религ. характера, но имели гражданское и морально-этическое значение, а понятие Тянь, по мнению императора, можно было использовать для обозначения Бога. Однако в Римской курии объяснению императора-язычника не придали значения. После того как Парижский ун-т высказался против соблюдения кит. ритуалов (1700), папа Римский *Климент XI* утвердил декрет Конгрегации инквизиции «Cum Deus Optimus» (20 нояб. 1704), по которому ритуалы были признаны суеверными и идолопоклоннически-ми. Еще до издания декрета с поручением прекратить разногласия в К. был направлен папский легат Шарль-Тома Майяр де Турнон (1668–1710), назначенный титулярным патриархом Антиохийским и апостольским визитатором в Азии. На встречах с легатом (дек. 1705, июнь 1706) имп. Канси заявил, что в К. могли работать только те миссионеры, которые придерживались политики аккомодации. По его мнению, инициатором споров был Мегро, плохо знавший язык и культуру К. (вскоре викария выслали из страны). По указу императора (17 дек. 1706) христ. проповедники, выступавшие против аккомодации и соблюдения кит. ритуалов, должны были покинуть К. Большинство иезуитов заявили о желании продолжить работу и получили удостоверение (пяо), к-рое давало им право жить в стране. Однако Майяр де Турнон, к-рый по дороге в Кантон остановился в Нанкине, опубликовал основные положения декрета «Cum Deus Optimus» (7 февр. 1707). Вскоре легат был выслан в Макао, где португ. власти, считавшие его деятельность нарушением королевского патроната, взяли его под арест. Миссионеры, отказавшиеся принять пяо, в 1708 г. были высланы из страны (31 чел., гл. обр. доминиканцы и августинцы). Несмотря на ходатайства иезуитов, распоряжения Майяра де Турнона были подтверждены папой Климентом XI в апостольской конституции «Ex Illa Die» (19 марта 1715); в ней повторялись запреты кит. христианам называть Бога к.-л. именами, кроме Тяньчжу, и участвовать в церемониях в честь Конфуция (допускалось «пассивное» присутствие на обрядах в честь предков). Для публикации папского послания в К. был направлен апостольский визитатор Карло Амброджо Меццабарба, к-рый находился в стране в 1720–1721 гг. Учитывая жесткую позицию императора и протесты иезуитов, папский легат сделал ряд уступок миссионерам и фактически аннулировал запреты Римской курии. Только после этого легат получил аудиенцию у имп. Канси, к-рый заявил, что папские посланники не вправе давать указания китайцам без его согласия. Однако мн. католич. миссионеры, гл. обр. францисканцы и доминиканцы, выступили против распоряжений Меццабарбы. В 1735 г. из-за возникших разногласий в Риме была создана комиссия кардиналов. Итогом ее работы стала апостольская конституция папы *Бенедикта XIV* «Ex Quo Singulari» (11 июля 1742), в к-рой содержалось окончательное и безоговорочное осуждение кит. ритуалов. Сделанные Меццабарбой уступки были отменены; миссионерам следовало дать присягу в соблюдении папских распоряжений. Указывая, что споры о ритуалах вызвали ожесточенные дискуссии и нанесли вред проповеди христианства, папа Римский противопоставил сомнительной политике аккомодации принцип чистоты христ. вероучения.

Меры, принятые имп. Канси в связи с деятельностью папского легата Майяра де Турнона, негативно сказались на положении католич. миссионеров. Долгое время иезуиты скрывали от кит. монархов наличие разногласий среди христ. проповедников и выступали как законные представители Папского престола. Действия Майяра де Турнона продемонстрировали, что политика аккомодации не имела папского одобрения, а иезуиты действовали самостоятельно, не выражая офиц. позиции Римской курии. Авторитет миссионеров снизился, а христ. общины во мн. местах были поставлены под надзор властей.

XVIII — сер. XIX в. В нач. XVIII в. нек-рые должностные лица в К. призывали запретить христианство и выслать миссионеров; в 1709 г. с таким предложением выступил Чжан Босин, наместник пров. Фуцзянь. Однако меры против распространения христианства были приняты лишь при имп. Юнчжэне (1722–1735). Тюремному заключению и ссылке подверглись маньчжур-христианин Суну, принадлежавший к имп. клану Айсин Гёро, и члены его семьи. Император утвердил доклад Ведомства ритуалов (10 янв. 1724), в к-ром христианство было объявлено лжеучением (идуань) и вредной сектой (сецзяо), подрывавшей устои кит. общества; церкви следовало закрыть, собрания христиан — запретить. Миссионеров-иностранцев разделили на полезных (трудились при имп. дворе) и бесполезных (христ. проповедники, к-рые якобы заманивали невежественных людей в секту, устраивали тайные сборища и распространяли суеверия), последних надлежало выслать в Макао. В ответ на ходатайство придворных иезуитов имп. Юнчжэн заявил, что миссионеры угрожают порядку и безопасности в стране (в качестве примера приводилась деятельность доминиканцев, искоренявших кит. ритуалы). К кон. 1724 г. большинство миссионеров, которые трудились в провинциях (в т. ч. 18 иезуитов), были собраны в Кантоне и впосл. высланы в Макао.

Антихрист. политику Юнчжэна продолжил имп. Цяньлун (1736–1796). Просьбы придворных иезуитов пересмотреть отношение к христианству наталкивались на противодействие служащих гос. ведомств, в т. ч. Палаты наказаний. Иногда после обращений иезуитов император давал указание прекратить преследования христиан, но в основном он следовал рекомендациям советников, которые враждебно относились к иностранцам. Из-за этого политика властей была противоречивой: гонения сменялись периодами, когда должностные лица игнорировали существование христ. общин и деятельность миссионеров-иностранцев. Как правило, кит. власти не делали различий между христианами и членами тайных сект религиозно-мистической направленности. В народе господствовали недоверие и враждебность к миссионерам, распространялись слухи о магических обрядах, которые якобы совершали христиане, о похищениях ими детей и т. д. Во время гонений христиан подвергали пыткам: от них требовали сознаться в шпионаже, подрывной деятельности, безнравственном поведении. Из Японии был заимствован обычай заставлять арестованных христиан попирать ногами кресты и священные изображения, подписывать отречение от веры.

Повсеместные преследования христиан начались весной 1746 г., когда в пров. Шаньси был схвачен францисканец Джованни Баттиста да Бормио. По имп. указу от 2 авг. 1746 г. следовало разыскать и выслать миссионеров, нелегально проживавших в К. Они скрывались в Пекине или бежали в Макао: из 44 христ. проповедников в провинциях остались 16 иезуитов и францисканцев, в пров. Сычуань — только пресв. Андрей Ли. Летом 1746 г. по указанию наместника Чжоу Сюэцзяня были арестованы еп. Пере Санс-и-Жорда, апостольский викарий Фуцзяни (1732–1747; канонизирован Римско-католической Церковью в 2000), и 4 доминиканца, которых приговорили к смерти по ряду обвинений (в т. ч. в создании тайных об-в с целью поднять мятеж). 11 авг. 1746 г. был издан имп. указ, в соответствии с которым наместникам провинций надлежало разыскивать и предавать суду членов христ. общин, поскольку их деятельность подрывала устои кит. общества. В 1748 г. в г. Сучжоу (пров. Цзянсу) по обвинению в незаконном проникновении в страну, пропаганде запрещенной религии и подготовке мятежа казнили иезуитов Тристано Франческо д'Аттимиса и Антониу Жузе Энрикиша. Несмотря на то что португ. посольство, направленное в Пекин, было благосклонно принято императором (май 1753), положение христиан осталось прежним. В обл. Цзяннань были арестованы 5 иезуитов и мн. христиане (май 1754); их пытали, требуя отречься от веры, сознаться в безнравственном поведении и т. д. Вынесенный иезуитам смертный приговор император заменил высылкой в Макао. Аресты христиан прошли во мн. регионах страны.

При имп. Цзяцине (1796–1820) преследования христиан продолжались на фоне нестабильности в стране. Из-за экономических трудностей, неэффективного гос. управления и падения уровня жизни крестьян вспыхивали восстания (мятежи секты Белого лотоса (1796–1805), мятеж об-ва 8 триграмм (1813), волнения народности мяо и др. этнических меньшинств на окраинах страны). На выступления мятежников власти отвечали репрессиями, усилением цензуры и подавлением инакомыслия; нагнетали страх перед иностранным вторжением. Предлогом для нового гонения на христиан стал арест итал. августинца Адеодата св. Августина, которого обвинили в передаче стратегической информации в Макао (1805). При имп. Даогуане (1820–1850) были закрыты церкви в Пекине, в провинциях совершались казни миссионеров, напр. франц. лазаристов, католич. святых Франсуа Режи Кле (1748–1820) и Жана Габриэля Пербуара (1802–1840).

После высылки большей части иностранных проповедников недостаток духовенства стал особенно ощутимым. Миссионеры могли жить только в Макао и с разрешения императора в Пекине. В 40-х гг. XVIII в. кит. власти оказывали давление на португальцев, пытаясь ограничить деятельность христ. духовенства в Макао (они запрещали проповедовать христианство жившим там китайцам, требовали закрыть ц. Богоматери Защитницы христиан, основанную иезуитами для китайцев). Несмотря на недовольство португ. властей, опасавшихся конфликта с китайцами, Макао оставался основным пунктом, где собирались миссионеры и откуда они тайно проникали в К. В условиях гонений и запрета на въезд в страну иностранцев католич. миссионеры признали необходимость подготовки местного кит. духовенства. В Макао и Пекине обучением занимались иезуиты; к 1743 г. в Об-ве Иисуса состояли

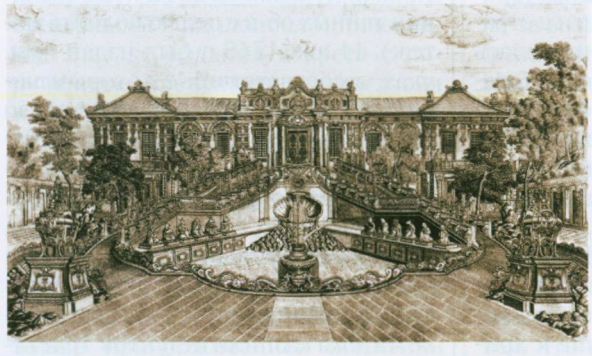
22 китайца. Позднее кит. священников стали обучать в коллегии при Конгрегации пропаганды веры в Риме, в коллегии Св. Семейства в Неаполе (действовала с 1732 по 1888), а также в семинарии Парижского об-ва заграничных миссий в Аюттхае (в совр. Таиланде) (основана в 1665). Миссионеры пытались организовать систематическую подготовку священников в К., напр. в Пекине (семинария действовала в 1788–1827) и в пров. Сычуань.



Интерьер ц. св. Иосифа (Сан-Жузе) в Макао. Сер. XVIII в.

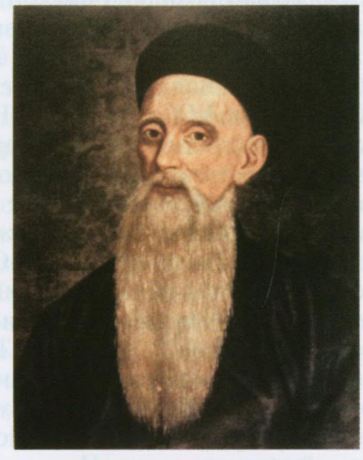
Особый статус сохраняли миссионеры, жившие в Пекине,— иезуиты и представители Конгрегации пропаганды веры (кармелиты, августинцы, лазаристы; гл. обр. уроженцы Италии). В столице было 2–3 тыс. христиан, в основном китайцы-простолюдины. Крайнее недовольство имп. двора вызывали обращения маньчжуров (в 1736 маньчжурам, служившим в знаменных войсках, было запрещено принимать христ. веру), но даже среди родственников императора были тайные христиане. К 3 резиденциям миссионеров (Южный храм (Наньтан) и Восточный храм (Дунтан) относились к Китайской вице-провинции, Северный храм (Бэйтан) принадлежал Французской миссии иезуитов) добавилась основанная в 1723 г. лазаристом Теодорико Педрини резиденция с ц. Скорбей Пресв. Девы Марии (Западный храм, Ситан); жившие при ней священники назначались Конгрегацией пропаганды веры.

В XVIII в. интерес к достижениям европ. науки и техники снизился, как и уровень подготовки иностранных специалистов, по традиции занимавших должности в Ведомстве астрономии. Однако имп. двор пользовался услугами европ. художников, архитекторов, музыкантов, часовых мастеров. Особое расположение имп. Цяньлуна приобрел иезуит Джузеппе Кастильоне (1688–1766), к-рый с 1715 г. трудился в качестве придворного художника. С 1747 г. Кастильоне руководил строительством павильонов и фонтанов Летнего дворца (Юаньминъюань) близ Пекина. Его стиль, в котором смешивались европ. барочные и кит. традиц. техники и мотивы, оказал влияние на придворное искусство. Даже в провинциях, несмотря на трудные условия, иезуиты пытались заниматься естественными науками, вели астрономические наблюдения. Так, иезуит Готфрид Ксавер фон Лаймбекховен (в 1752–1787 епископ Нанкина), трудившийся гл. обр. в провинциях Хунань и Хубэй (с 1739), собирал данные об ископаемых, о климате и о растительности К. Благодаря трудам по истории, культуре, географии страны известны франц. иезуиты Антуан *Гюбиль* (1689–1759) и Жозеф Мари Амио (1718–1793). Между 1702 и 1776 гг. члены французской миссии участвовали в составлении «Поучительных и занимательных писем иностранных миссионеров» (Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères), которые пользовались популярностью и были переведены на многие европ. языки. Знаки внимания, которые имп. двор оказывал иезуитам, нередко противоречили антихрист. политике К.



Павильон в комплексе Летнего дворца (Юаньминьюань) близ Пекина. Гравюра. 1783–1786 гг.

Так, после пожара, повредившего в 1775 г. Южный храм, имп. Цяньлун предоставил средства на восстановление церкви. Придворные иезуиты использовали свое положение для заступничества за христиан, хотя др. миссионеры обвиняли их в преступном бездействии. Апостольские викарии считали служивших при дворе иезуитов высокомерными, упрекали их в непослушании Папскому престолу и в заискивании перед властями языческой страны. Желая сохранить самостоятельность, иезуиты не подчинялись указаниям апостольских викариев, к-рые обвиняли их в несоблюдении канонических норм христ. брака (иезуиты допускали помолвку детей, браки христиан и иноверцев, не совершали венчание) и в др. нарушениях. Как правило, иезуиты были склонны делать послабления китайцам, др. миссионеры требовали соблюдать нормы церковного права. Продолжались споры, связанные с запретом кит. ритуалов. Из-за протестов кит. христиан, к-рые считали папские указания невыполнимыми, мн. миссионеры разрешили им соблюдать такие обычаи, о которых не упоминалось в папском послании (делать церемониальные поклоны, возжигать свечи и благовония перед телом умершего, его изображением и табличкой без «суеверных» надписей). Напротив, доминиканцы запретили почти все обычаи, связанные с похоронами и поминовением усопших. Римская курия также пресекала попытки иезуитов продолжить



Жозеф Мари Амио. Портрет. Неизвестный художник. Ок. 1790 г.

политику аккомодации. За низкопоклонство перед «сектой Конфуция» было осуждено сочинение иезуита Александра де ла Шарма «Правильное объяснение природы человека и мира идей» (Синли чжэнцюань; 1753). Согласно инструкции, изданной Конгрегацией пропаганды веры по запросу еп. Иларио Косты, апостольского викария Вост. Тонкина (14 янв. 1753), было нежелательно соблюдать любые кит. обычаи, связанные с погребением усопших, христианам запрещалось участвовать в поминальных церемониях по иноверцам и оказывать к.-л. знаки уважения покойным, приглашать иноверцев на похороны христиан. Также было запрещено участвовать в сборе средств на строительство и ремонт языческих храмов (1769), совершать поклоны перед телом покойного на похоронах (1793) и т. д.

Обвинения в адрес иезуитов, живших в К., были отзвуком антиклерикальной пропаганды в Европе. В Португалии была запрещена деятельность Об-ва Иисуса, его члены арестованы или изгнаны из страны (1759). В июле 1762 г. были задержаны и вскоре высланы в Европу иезуиты, жившие в Макао, закрыты коллегия Пресв. Девы Марии и семинария св. Иосифа. Об-во Иисуса было упразднено в соответствии с бреве папы Римского *Климента XIV* «Dominus ac Redemptor» (21 июля 1773). В 1775 г. папское послание было принято к исполнению в еп-ствах Пекин и Нанкин (Французская миссия упразднена 15 нояб. 1775), бывш. иезуиты продолжали служить в качестве секулярных пресвитеров под руководством епископов и апостольских викариев. По указанию франц. кор. Людовика XVI Конгрегации миссий было поручено подобрать миссионеров, к-рые могли заменить иезуитов при имп. дворе в Пекине. В К. направили 3 лазаристов – пресвитеров Никола Ро (он стал специалистом по астрономии и ботанике) и Жана Жозефа Гислена (занимался физикой, химией и механикой), сопровождавший их Жозеф Пари стал часовщиком. Лазаристам, к-рые прибыли в Пекин весной 1785 г., были переданы храмы и резиденции иезуитов. Миссия лазаристов, центром к-рой стал Северный храм, окормляла христиан в Пекине и в столичной пров. Чжили, а также в сев. регионах К. и в нек-рых провинциях центральной части страны (Хэнань, Цзянси, Цзянсу, Чжэцзян). В Пекине были основаны уч-ще для катехизаторов и семинария, выпускники к-рой могли завершить образование в Макао (в 1784 лазаристам была передана бывш. иезуитская семинария св. Иосифа).

На деятельность католич. миссий в К. оказали влияние *Французская революция* (1789–1799) и последующие войны в Европе. В К. перестали приезжать миссионеры, прекратилось поступление средств. В 1807 г. по указанию имп. Цзяцина была конфискована пострадавшая от пожара ц. св. Иосифа (Восточный храм). В 1811 г. из Пекина выслали всех иностранцев, к-рые не занимали гос. должности; тогда же была закрыта ц. Скорбей Девы Марии (Западный храм). В 1819 г. из К. выслали Луи Ламио (1767–1831), руководителя миссии лазаристов, который назначил преемником пресв. Матфея Сюэ (1780–1860). Кит. власти попытались закрыть католич. миссию под предлогом того, что ее возглавил китаец, но уничтожение миссии удалось предотвратить благодаря вмешательству еп. Каэтану Пириша Перейры (администратора еп-ства Пекин в 1827–1838), который занимал должность в Ведомстве астрономии. Тем не менее в 1827 г. Северный храм, резиденция лазаристов и семинария были закрыты, пресв. М. Сюэ и семинаристы укрылись в отдаленном сел. Сиваньцзы за Великой стеной. После кончины еп. К. Пириша Перейры, который оставался единственным католич. миссионером в Пекине, прекратились богослужения в Южном храме. Пытаясь спасти церковь и католич. кладбище Чжалань от разорения, епископ перед смертью передал их рус. Пекинской духовной миссии в К. (1838).



Дунтан (Восточный храм) в Пекине. Рисунок. 1-я четв. XIX в. (Б-ка Конгресса США, Вашингтон)

В условиях гонений, когда христиане были поставлены вне закона, а католические миссионеры скрывались от властей, число верующих уменьшилось. Скорее всего в сер. XVIII в. в стране было ок. 120 тыс. христиан. По сведениям, приведенным еп. Г. Кс. Лаймбекховеном, в 1785 г. в епископстве Нанкин было ок. 30 тыс. христиан. Антиклерикальная политика португ. властей привела к тому, что Макао утратил значение как центр миссионерской деятельности в К. (в 1833 из города были высланы клирики-иностранцы, в 1834 в Португалии были упразднены религ. ордены и закрыты муж. мон-ри). Из-за гонений епископские кафедры в Пекине и Нанкине фактически перестали существовать. В др. регионах страны после объединения церковных юрисдикций возникли апостольские викариатства Сычуань, Гуйчжоу и Юньнань (в юж. части К.), Шэньси и Шаньси (в сев.-зап. провинциях) и Фуцзянь (на юго-востоке). В условиях гонений уменьшилось количество общин в городах, число образованных и состоятельных людей среди верующих заметно сократилось. Однако в сельской местности сохранились крепкие общины, в к-рых христианство было семейной религией, передававшейся из поколения в поколение. Мн. семейства и даже целые деревенские общины переселялись в необжитые места, напр. в Маньчжурию и в Монголию, где они создавали христ. поселения со строгим католич. укладом жизни.

В 20-х гг. XVIII в. при участии иезуитов Пекинской миссии была основана христ. колония в Чаюаньгоу (пров. Хубэй). В селении, названном в честь Сердца Иисусова, сложилась система христ. братств (существовали группы, ответственные за воспитание детей, за проповедь иноверцам и др.). Несмотря на попытку властей уничтожить селение (1779), оно было восстановлено и служило убежищем для гонимых христиан. Крупные христ. общины возникли на юго-зап. окраине К.,

в пров. Сычуань, привлекавшей переселенцев из центральных провинций. Распространение христианства здесь происходило одновременно с созданием об-в мигрантов-земляков (хуэйгуань), возникали запрещенные религ. секты. В Сычуани трудились гл. обр. члены Парижского об-ва заграничных миссий, но число иностранных миссионеров было небольшим. В 1756 г. здесь были 2 священника и ок. 4 тыс. христиан, к 1802 г.— 16 священников и ок. 40 тыс. верующих. Важную роль в укреплении христ. общин сыграл пресв. Андрей Ли († 1774), к-рый работал в Сычуани с 1732 г. Он руководил тайной семинарией, составил чины погребения усопших и поставления катехизатора, правила примирения вероотступников, подготовил краткие толкования таинств и обрядов, сборники молитв, церковные календари. В тайной семинарии, основанной в Сычуани апостольским викарием Франсуа Поттье (1767–1792), между 1780 и 1814 гг. были подготовлены 40 священников. Значительное влияние на христ. общины в Сычуани и во всем К. оказали постановления синода, проведенного апостольским викарием католич. св. Габриэлем Тореном Дюфрессом (1801–1815) близ г. Чунцин (2 сент. 1803). Правила, принятые участниками синода, относились гл. обр. к пастырской практике, совершению таинств, духовной жизни руководителей христ. общин. В 1822 г. постановления Сычуаньского синода были утверждены Конгрегацией пропаганды веры, позднее они стали обязательными для христ. общин в К. (1832). В 1815 г. в Сычуани началось гонение на христиан, вместе с еп. Г. Т. Дюфрессом погибли мн. христиане; католич. св. пресв. Августин Чжао Жун скончался от пыток. Усилиями проповедников из Сычуани христ. общины возникли в соседней пров. Гуйчжоу, решающую роль в этом сыграли катехизаторы — католич. святые Петр У Гошэн (казнен в 1814) и Иосиф Чжан Дапэн (казнен в 1815).

В период гонений оставшимся в К. немногочисленным католич. миссионерам приходилось тайно перемещаться по стране и посещать христ. общины скрытно, нередко по ночам. Во мн. христ. общинах возникали трудности с поддержанием церковной дисциплины и с христ. воспитанием детей. В этот период важную роль стали играть китайцы-катехизаторы (цзяотоу), среди них выделялись помощники миссионеров, руководители христ. общин (хуэйчжаны), учителя и странствующие проповедники. В правилах, составленных в 1744 г. еп. Жоашеном Энжобером де Марсийя, апостольским викарием Юньнани (1739–1743) и Сычуани (1743–1755) (он управлял также христ. общинами в Гуйчжоу и Хугуане (провинции Хубэй и Хунань)), среди обязанностей катехизаторов названы крещение и обучение детей (при необходимости и взрослых), руководство общей молитвой, поддержание порядка в общине, попечение о вдовах и сиротах. Среди недостатков, присущих многим кит. катехизаторам, епископ выделил избыток усердия и нетерпимость к людским слабостям. Духовным окормлением женщин и детей занимались посвященные девы (чжэньнюй, тунчжэнь). Как правило, они происходили из состоятельных христ. семей, давали обет целомудрия и вели аскетическую жизнь, занимались молитвой и трудом в родительском доме. Согласно правилам еп. Ж. Энжобера де Марсийя, они могли только обучать женщин и детей, но впосл. им стали поручать обязанности, схожие с функциями катехизаторов (руководить духовной жизнью общины, помогать больным, следить за церковным имуществом). Нек-рые из посвященных дев, напр. католич. св. Агата Линь Чжао (1817–1858), посещали христ. общины в К., обучали девочек, создавали благочестивые сестричества и помогали воспитывать др. дев. Полномочия посвященных дев попытался ограничить пресв. Жан Мартен Муайе (подвизался в Сычуани с 1772 по 1783): по его распоряжению девы могли давать обет целомудрия в 25 лет и обновлять его через 3 года, преподавать основы вероучения с 30 лет, им запрещалось проповедовать и возглавлять молитву в присутствии мужчин. Новые ограничения ввел Жан Дидье де Сен-Мартен, апостольский викарий Сычуани (1792–1801): он разрешил посвященным девам наставлять женщин-катехуменов лишь с 40 лет, мужчин — только при крайней необходимости (правила для катехизаторов и посвященных дев были дополнены и утверждены Сычуаньским синодом).



Надгробия иезуитов на кладбище Чжалань в Пекине. XVII–XIX вв.

К сер. XIX в. число христиан в К. увеличилось до 200–300 тыс.; они жили в основном в пределах 3 патронатных диоцезов — Пекинского (провинции Чжили и Шаньдун, Маньчжурия), Нанкинского (провинции Аньхой, Цзянсу и Хэнань) и еп-ства Макао (провинции Гуандун и Гуанси).

Сер. XIX — сер. XX в. Преследования христиан в 1-й пол. XIX в. проходили на фоне ослабления династии Цин. В условиях экспансии европ. держав правители К. потерпели ряд тяжелых поражений, им пришлось заключить неравноправные договоры. По условиям Нанкинского договора с Великобританией (1842) и дополнительного соглашения (1843) для международной торговли было открыто 5 портовых городов (Амой (Сямынь), Кантон (Гуанчжоу), Нинбо, Фучжоу и Шанхай); в них могли жить и владеть собственностью иностранные граждане, обладавшие правом экстерриториальности (они находились в консульской юрисдикции и не подчинялись кит. властям). Франц. посланник Т. де Лагрене добился от кит. властей согласия снять запрет на исповедание христианства, хотя указ, утвержденный имп. Даогуаном в дек. 1844 г., не был опубликован в К. Представители Франции настаивали на отмене законов против христиан. Согласно 2-му имп. указу (20 февр. 1846), китайцам было разрешено исповедовать «учение Небесного Господа», предусматривалась частичная реституция собст-



Собор Св. Сердца в Гуанчжоу. 1863–1888 гг. Архит. Л. Вотрен. Фотография. 2012 г.

венности, конфискованной у христ. общин в эпоху гонений. По условиям договоров иностранные миссионеры могли работать только в открытых портовых городах, однако, обладая правом экстерриториальности, они не подчинялись кит. властям. Задержанные за пределами открытых портов, они передавались консулам своих гос-в. Как правило, иностранные дипломаты не запрещали христ. миссионерам действовать на территории К., а представители Франции оказывали им покровительство. Т. о., католич. проповедники могли трудиться в К. на полулегальном положении, в целом положение христиан улучшилось. Однако в центральной части К. христ. общины сильно пострадали во время восстания тайпинов (1851–1864), мн. селения были уничтожены, жители бежали в др. регионы страны. В сев. части К. вспыхнуло восстание няньцзюней (1852–1868), империя вступила во 2-ю «опиумную войну» с Великобританией и Францией (1856–1860). Поводом для вмешательства Франции стала казнь в пров. Гуанси пресв. Огюста Шапделена (1814–1856), с к-рым пострадали также миряне Лаврентий Бай Сяомань и Агнесса Цао Гуйин (канонизированы Римско-католической Церковью в 2000). По условиям Тяньцзиньского договора (1858) иностранные граждане, в т. ч. миссионеры, могли свободно перемещаться по стране, жителям К. было разрешено принимать христианство, строить церкви и проводить молитвенные собрания. После отказа имп. Сяньфэна (1850–1861) ратифицировать договор англо-франц. войска подошли к Пекину. Императору пришлось не только утвердить Тяньцзиньский договор, но и сделать ряд др. уступок, оговоренных в Пекинской конвенции (1860). Собственность, некогда конфискованная у христ. общин и у частных лиц, осужденных за христ. веру, подлежала возвращению или компенсации под контролем франц. дипломатов. В кит. текст договора был включен параграф о праве католич. миссионеров арендовать и приобретать собственность на всей территории К. (др. иностранцы обладали таким правом только в открытых портовых городах).

Соглашения между К. и Францией стали правовой основой франц. религ. протектората над католич. миссиями (в отличие от королевского патроната Португалии религ. протекторат опирался на договоры между К. и Францией и не был утвержден Папским престолом). Работавшие в К. миссионеры признавались франц. подданными, они имели право на юридическую и дипломатическую поддержку Франции (с 1860 в Пекине находились офиц. представительства иностранных держав, с 1865 действовало кит. Ведомство иностранных дел (Цзунли ямэнь)). Фактически франц. дипломаты были посредниками между миссионерами и кит. властями, которые по их требованию обеспечивали защиту миссионеров и других христиан, пресекали антихрист. выступления и компенсировали нанесенный ущерб. В условиях протектората Франция получила возможность оказывать влияние на К. под предлогом защиты христиан. Установление протектората было связано с попытками имп. Наполеона III (1852–1870) укрепить позиции Франции при поддержке католич. миссий. После установления республиканского режима, который придерживался в целом антиклерикальной политики, в К. франц. дипломатия не прекратила поддерживать католич. проповедников. Дипломаты использовали миссионеров для получения информации о положении в К., для реализации выгодных коммерческих проектов, получения концессий и т. д. Установить протекторат над нек-рыми католич. миссиями в К. пытались Испания (в 1868) и Италия (в 80-х гг. XIX в.; с 1902 действовал итал. протекторат над апостольским вик-ством Сев. Шаньси). В 1890 г. протекторат Германии в апостольском вик-стве Юж. Шаньдун приняли *вербисты* под рук. еп. Иоганна Баптиста фон Анцера (1885–1903). Германия использовала протекторат для колониальной экспансии, добившись уступки зал. Цзяочжоувань в качестве компенсации за гибель 2 нем. миссионеров (1897–1898). Сотрудничество христ. миссионеров с европ. державами негативно сказывалось на отношении китайцев к христианам, однако религ. протекторат воспринимался как необходимое условие успешной проповеди христианства, т. к. он обеспечивал защиту от произвола властей. Мн. христ. проповедники рассматривали свою деятельность в контексте «цивилизаторской миссии» (mission civilisatrice) Франции и др. европ. держав, отстаивали их политические, экономические и культурные интересы.



Еп. Иоганн Баптист фон Анцер. Фотография. Кон. XIX в.

Международные соглашения, позволившие легализовать христ. проповедь в К., совпали с активизацией движения в поддержку миссионеров, гл. обр. во Франции. Католич. ордены и конгрегации, занимавшиеся проповедью христианства, получили необходимые средства и новых сотрудников. Для сбора средств и популяризации работы миссионеров было основано Об-во по распространению веры (1822). Схожие функции выполняла Ассоциация Св. детства (1843); ее основной целью было спасение и воспитание детей, которым угрожала смерть в язычестве (в К. эта опасность была актуальной из-за высокой детской смертности

и обычая убивать «лишних» новорожденных). Используя благоприятную международную обстановку, папа Римский *Григорий XVI* (1831–1846) приступил к реформе церковной организации в К. Португ. патронат был существенно ограничен, еп-ства Нанкин и Пекин утратили часть территорий (папские бреве «Ex Debito Pastoralis» и «Pastorale Officium» от 14 авг. 1838). В 1856 г. оба еп-ства были упразднены, после этого значительно сокращена территория диоцеза Макао, оставшегося под патронатом Португалии (в Макао португ. патронат действовал до 1974). В результате преобразований К. был разделен на миссионерские юрисдикции — апостольские викариатства и префектуры, к-рые возглавили руководители миссий, как правило титулярные епископы. Проповедь христианства и управление католич. общинами были поручены религ. орденам, об-вам и конгрегациям, представители к-рых получили статус «апостольских миссионеров». Первоначально в К. были созданы 15 апостольских вик-ств и префектур, впосл. число церковных юрисдикций увеличилось (в 1900 — 41). Основным недостатком новой системы стало соперничество миссионерских орг-ций, ревниво оберегавших целостность и автономию своих юрисдикций. Главы католич. миссий подчинялись не только рим. Конгрегации пропаганды веры, но и руководству орденов и религ. об-в, также им приходилось учитывать пожелания франц. дипломатов. Поскольку миссионеры в К. обладали широкой самостоятельностью и особыми источниками финансирования, попытки Римской курии созвать синод руководителей кит. миссий завершились неудачей. Создание в К. 5 церковных регионов, в к-рых следовало проводить совещания апостольских миссионеров (1879), также не привело к консолидации католич. миссий.

В 1838 г. в стране насчитывалось не более 200 кит. и иностранных священников, к кон. XIX в. в К. действовали ок. 900 иностранных миссионеров и ок. 700 членов женских конгрегаций. Большинство католич. миссионеров были выходцами из Франции. Основные миссии лазаристов находились в Пекине и в столичной пров. Чжили, а также в провинциях Цзянси и Чжэцзян. Восстановление миссии лазаристов, сильно пострадавшей в эпоху гонений,



Еп. Жозеф Марсьяль Мули. Фотография. XIX в.

связывают с деятельностью Жозефа Марсьяля Мули (1807–1868). В 1835 г. Мули тайно прибыл в Сиваньцзы и принял от кит. лазаристов руководство Пекинской миссией, в 1840 г. он возглавил апостольское викариатство Монголия. Впоследствии Мули управлял Пекинским еп-ством (1846–1856), но кит. власти не позволили ему жить в столице. После упразднения еп-ства Пекин на его территории были созданы 3 миссионерские юрисдикции, Мули возглавил апостольское вик-ство Сев. Чжили (1856–1868). Возрождение католич. общины в Пекине стало возможным после 2-й Опиумной войны, когда к столице К. подошли иностранные войска. В окт. 1860 г. в присутствии франц. дипломатов



Ученики семинарии иезуитов в Цзыкавэе (Шанхай). Кон. XIX в.

Мули совершил 1-е богослужение в Южном храме (Наньтане), единственной оставшейся в городе церкви. После окончания войны под рук. Мули был возведен Северный храм (Бэйтан; 1865–1867), к-рый вновь стал центром Пекинской миссии. В 1865 г. была основана миссия в г. Тяньцзинь, где находились крупные европ. концессии. По приглашению епископа в Пекин и Тяньцзинь прибыли члены лазаристской жен. конгрегации Дочерей милосердия св. Венсана де Поля (1862).

Представители Парижского об-ва заграничных миссий трудились гл. обр. в провинциях Сычуань, Юньнань и Гуйчжоу, с сер. XIX в.— в Маньчжурии и в провинциях Гуандун и Гуанси, выделенных из еп-ства Макао. Члены об-ва также работали среди тибетцев и малых народностей в юж. части К. Летом 1842 г., несмотря на сопротивление лазаристов, по указанию Папского престола в К. прибыли франц. иезуиты. После упразднения еп-ства Нанкин миссионерам Об-ва Иисуса было передано апостольское вик-ство Цзяннань (в его состав вошли провинции Цзянсу и Аньхой) с центром в г. Шанхай. В К. также работали францисканцы, преимущественно выходцы из Италии (их миссии располагались в провинциях Шаньдун, Шаньси, Шэньси, Хубэй и Хунань), в пров. Фуцзянь проповедовали испан. доминиканцы. С 1858 г. в стране действовали представители Миланского об-ва заграничных миссий (с 1926 Папский ин-т иностранных миссий). В 1883 г. *трапписты* основали мон-рь Богоматери Утешительницы в Янцзяпине (пров. Чжили).

В К. существовали женские религиозные конгрегации: Дочери милосердия св. Венсана де Поля, Шартрские сестры св. Павла (с 1848), Дочери милосердия из Каноссы (с 1860), Помощницы св. душ (с 1867), францисканские миссионерки Пресв. Девы Марии (с 1886) и др. В ведении этих конгрегаций находились женское образование, благотворительность, содержание школ, больниц и детских приютов. Как правило, миссионерки работали в открытых портовых городах и в иностранных колониях (в Гонконге, Шанхае, Макао и др.), но были и исключения. Так, конгрегация Шартрских сестер св. Павла содержала приюты, мастерские, школы и клиники в провинциях Гуандун, Фуцзянь и Юньнань. В 1869 г. босоногие кармелитки из Франции основали монастырь в Тушаньване (ныне в черте г. Шанхай). В 1920 г. была органи-

зована монашеская община кармелиток в г. Чунцин (пров. Сычуань), в 1933 г.— в г. Кантон.

С 30-х гг. XIX в. прибывавшие в К. католич. миссионеры нередко вступали в конфликт с руководителями христ. общин (священниками, хуэйчжанами, посвященными девами), к-рые долгое время оставались без контроля со стороны иностранных миссионеров и сопротивлялись попыткам восстановить его. Руководители христианских общин обращались к Папскому престолу с просьбами удалить из К. тех миссионеров, чьи действия могли спровоцировать столкновения с иноверцами (в 1842 на смену лазаристам в обл. Цзяннань были присланы франц. иезуиты). Лишь в 60-х гг. XIX в. миссионерам удалось подавить сопротивление кит. христиан, в основном благодаря установлению франц. религ. протектората и обеспечению главенства христианских проповедников-иностранцев. Римская курия настаивала на том, что миссионеры должны придерживаться политики индигенизации (усиленная подготовка кит. духовенства с последующей передачей ему руководящих функций; об этом говорилось в инструкции Конгрегации пропаганды веры «Neminem Profecto» от 23 нояб. 1845). Этому требованию сопротивлялись большинство миссионеров, не доверявших китайцам и подчеркивавших их недостатки (властолюбие, безответственность, отсутствие уважения к иностранцам и нехватка твердости в отношениях с иноверцами). Однако нарекания вызывало и поведение католич. миссионеров: они не желали учить кит. язык, с презрением относились к китайцам, подчеркивали свое расовое и культурное превосходство, но в то же время вели свободный образ жизни, компрометируя христиан в глазах иноверцев. Так, еп. И. Б. фон Анцера упрекали в отсутствии интереса к жизни паствы, в присвоении доходов миссии, в безнравственном поведении. Иезуит Иосиф Ма Сянбо (1840–1939) оставил церковное служение в знак протеста против засилья иностранцев, стал педагогом и просветителем, выступал за проведение в К. реформ по европ. образцу.

Миссионеры создавали училища для кит. катехизаторов, выпускники трудились под контролем священников-иностранцев и получали от них жалованье (каждый миссионер содержал ок. 10 катехизаторов). Создавались об-ва катехизаторов, напр. Китайские братья Пресв. Девы Марии (маристы св. Иосифа; 1866) в апостольском вик-стве Цзяннань и Братья св. Павла (90-е гг. XIX в.) в вик-стве Юго-Зап. Чжили, но они не получили распространения. Серьезную проблему представляли собой отношения с посвященными девами, которые действовали во всех христ. общинах К. и нередко обладали большим влиянием. Они проповедовали, опекали женщин и детей, заботились о больных, заведовали церковным имуществом. Труды посвященных дев в сфере духовного окормления христиан и проповеди язычникам получили высокую оценку на II Пекинском синоде (1886). Тем не менее европ. священники считали, что девы



Катехизаторы, апостольское вик-ство Юго-Вост. Чжили. Фотография. Кон. XIX в.



Члены жен. конгрегации Пресв. Девы Марии в пров. Гуанси. Фотография. 1942 г.

присваивали несвойственные им обязанности (руководили христ. общинами, возглавляли общую молитву и проповедовали), их образ жизни был недостаточно скромным. Поэтому миссионеры попытались объединить посвященных дев в религ. об-ва по европ. образцу. В 1855 г. иезуит Луиджи Мария Сика основал в Шанхае приют и школу, в которых воспитывали девочек-сирот для христ. служения и помощи миссионерам. Позднее опеку над воспитанницами приняли члены жен. конгрегации Помощниц душ чистилища; под их руководством для посвященных дев было основано Об-во Введения во храм Девы Марии (презентандинки; 1869). Жен. об-ва, занимавшиеся обучением девочек и духовным окормлением женщин, возникли в Маньчжурии (Девы Св. сердца Марии; 1858), в Пекине (Сестры св. Иосифа (иозефинки)) и в др. местах. Инициатива миссионеров получила одобрение Конгрегации пропаганды веры: руководителям миссий было рекомендовано создавать женские религ. об-ва диоцезального права, независимые от иностранных конгрегаций; посвященные девы, отказавшиеся вступить в такие об-ва, давали только временные обеты и носили мирскую одежду (инструкция от 18 окт. 1883). Вопреки указаниям Римской курии женские религ. об-ва в К. фактически оставались филиалами европ. конгрегаций, поэтому многие девы предпочитали жить в миру (к 1900 в кит. конгрегациях было ок. 350 членов, дев-мирянок насчитывалось 3–4 тыс.). Попытку создать кит. религ. об-во, независимое от европ. конгрегаций, предпринял еп. Августин Хеннингхаус, апостольский викарий Юж. Шаньдуна (1904–1935). Со временем подобные об-ва и сестричества были организованы в др. местах; к 1950 г. в К. существовало более 70 жен. конгрегаций, независимых от иностранного руководства. В 50-х гг. XX в. почти все конгрегации были распущены, оставшиеся (напр., Девы Св. сердца Марии) действовали в Гонконге и на Тайване.

Большинство католич. миссий находились в сельской местности. Как правило, проповедью христианства занимались кит. священники и катехизаторы, миссионеры-иностранцы использовали косвенные методы: предлагали крестьянам материальную помощь, работу при миссии, лечение в больнице, поддержку в судебных

разбирательствах. При резиденциях католич. миссионеров существовали бесплатные клиники и школы. Помощь христ. проповедников, к-рые тратили большие средства на благотворительность, способствовала тому, что христианство принимали



Католич. селение Сяоцяобан (Маньчжурия). Фотография. 1934 г.

жители целых селений. Стремясь сделать христианство семейной религией кит. крестьян, католич. миссионеры создавали сплоченные общины, отделяли христиан от иноверцев, к-рые могли оказывать на них влияние. Пример изоляционистской политики христианских проповедников в К.— «редукции», основанные во Внутр. Монголии бельг. миссионерами из конгрегации Непорочного сердца Девы Марии (схёйтисты; работали в К. с 1865). Священники скупали земельные участки и приглашали колонистов-католиков, оплачивали переселение, предоставляли им жилье и средства производства, за это крестьяне ежегодно отдавали часть урожая. Руководство общиной находилось в руках миссионеров, они же следили за соблюдением дисциплины. В центре поселения строили



Миссия иезуитов и собор св. Игнатия в Цзыкавэе (Шанхай). Фотография. 1910 г.

церковь, дома для духовенства и сотрудников миссии, школу и детский приют. Среди крупнейших католич. поселений была община св. Иоанна Крестителя в Сяоцяобане (основана в 1879). Католич. колонии возникали и в др. регионах К., напр. община св. Иосифа в сел. Хайбэйчжэнь близ г. Харбин в Маньчжурии.

Привилегии, полученные миссионерами благодаря международным соглашениям, вызывали конфликты в кит. обществе. Кит. власти были вынуждены придерживаться принципа веротерпимости, хотя при имп. Сяньфэне (1850–1861) были казнены 15 христиан. Мн. чиновники и влиятельные лица препятствовали основанию миссий, особенно в городах. Христианских проповедников обвиняли в том, что они соблазняли простой народ предложениями защиты и материальной помощи, среди христиан якобы преобладали нищие, преступники, мятежники и безнравственные люди. В народе распространялись слухи об аморальном поведении и о преступлениях миссионеров (убийства, каннибализм, отравление колодцев и т. д.). Подозрительной казалась деятельность членов жен. конгрегаций, которые подбирали брошенных младенцев и выкупали детей у бедняков, чтобы воспитывать их в христ. вере. Считалось, что в католич. приютах над детьми издевались, убивали их, чтобы использовать органы в медицинских и магических целях.

Противоречия между миссионерами, членами христианских общин и большей частью кит. населения приводили к т. н. религиозным инцидентам (цзяоань). Конфликты христиан и иноверцев принимали форму судебных разбирательств, нередко инициированных миссионерами. Франц. дипломаты по просьбе миссионеров обращались к кит. властям с требованием решить дело в пользу христиан, покарать виновных, в т. ч. должностных лиц, к-рые не предотвратили конфликт, и выплатить компенсацию за причиненный ущерб. Мн. конфликты были вызваны политикой изоляции христиан, к-рую проводили миссионеры. Китайцы, принимавшие христ. веру, переходили под защиту миссионеров и разрывали отношения с городской или сельской общиной, отвергали традиц. формы почитания предков, брачные и похоронные обряды. По настоянию франц. посланника гр. М. А. Клечковского католики в К. были освобождены от сбора средств на «языческие» цели (содержание китайских храмов, проведение праздников и театральных представлений — имп. указ от 8 апр. 1862). За нарушение традиционного уклада жизни христиан могли выгнать из селения, поджечь их дома и даже убить. Напр., во время т. н. резни в Тяньцзине (21 июня 1870) погибли 2 лазариста, 10 представительниц конгрегации Дочерей милосердия и неск. десятков кит. христиан. Во мн. случаях, напр. в связи с убийством пресв. Жана Франсуа Риго (1834–1869) и неск. христиан в пров. Сычуань, французы угрожали кит. властям военной интервенцией. Нередко конфликты были связаны с реституцией собственности христ. общин и приобретением земли миссионерами. Прибытие католич. проповедников и основание христ. миссий становились причинами народных волнений, поэтому кит. власти требовали ограничить право миссионеров покупать и арендовать недвижимость. В соответствии с т. н. конвенцией Бертеми (1865) католич. общины могли приобретать собственность только с разрешения местных властей; в 1895 г. миссионеры добились отмены этого ограничения. Причиной конфликтов могло стать вызывающее поведение миссионеров. Так, еп. Эжен Дефлеш, апостольский викарий Вост. Сычуани (1856–1883), спровоцировал беспорядки и вооруженные столкновения христиан и иноверцев. Кит. власти утверждали, что епископ присвоил властные полномочия и фактически начал гражданскую войну. По просьбе франц. дипломатов Римская курия отозвала еп. Э. Дефлеша из страны (1877).

Между 1860 и 1899 гг. было зарегистрировано 663 религ. инцидента (по др. оценкам, их число достигало 2 тыс.), гл. обр. в провинциях Сычуань, Чжили и Шаньдун, где существовали большие христ. общины. Компенсации, выплаченные кит. властя-



Еп. Альфонс Фавье. Фотография. Кон. XIX в.

ми, привели к обогащению католич. миссий. Так, между 1895 и 1899 гг. 3 апостольских викариатства в пров. Сычуань получили более 2 млн лянов. Подобные инциденты наносили ущерб авторитету кит. чиновников: им приходилось вести унизительные переговоры с французскими дипломатами. Кит. Ведомство иностранных дел требовало от европ. посланников ограничить привилегии миссионеров (неприкосновенность, возможность вмешиваться в судопроизводство и др.), к-рые, по мнению кит. чиновников, становились причиной беспорядков в стране. Поскольку франц. посланники игнорировали обращения кит. дипломатов, власти страны пришли к выводу, что проблема не могла быть решена в условиях религ. протектората. В 80-х гг. XIX в. правительство К. попыталось наладить отношения с Папским престолом, чтобы ослабить или упразднить систему протектората. С этой целью кит. власти обратились к лазаристу Альфонсу *Фавье* (жил в К. с 1862, в 1899–1905 апостольский викарий Сев. Чжили), к-рый пользовался авторитетом не только среди миссионеров и европ. дипломатов, но и в кит. придворных кругах (с ним были тесно связаны Жунлу, родственник и ближайший советник вдовствующей имп. Цыси (правила в К. между 1861 и 1908), и Ли Хунчжан, отвечавший за внешнюю политику империи). Фавье согласился стать посредником между кит. правительством и Римской курией. В донесениях он критиковал образ действий католич. миссионеров, к-рые пытались изолировать кит. христиан от остальной части общества, избегали контактов с иноверцами и не желали менять методы пастырской работы. Как и мн. представители кит. духовенства, Фавье полагал, что Папскому престолу следовало вмешаться в деятельность католич. миссий, заставить проповедников сотрудничать между собой и принимать более активное участие в жизни кит. общества, сосредоточив внимание на проповеди иноверцам. Однако противники Фавье считали, что, занимаясь политическими интригами и коммерцией, он пытался заручиться поддержкой Папского престола, правительств Франции и К., чтобы возглавить католич. Церковь в К. в качестве архиепископа Пекинского или представителя папы Римского.

Поводом для установления отношений К. с Римской курией стала китайско-франц. война (1884–1885), во время к-рой власти К. обеспечили безопасность миссионеров, гл. обр. французов, и предотвратили антихрист. выступления. Папа Римский *Лев XIII* выразил благодарность императору К., после чего Ли Хунчжан обратился к понтифику с просьбой освободить католические миссии в К. от франц. господства и направить в страну полномочного представителя. Это совпадало с намерениями папы, к-рый стремился установить контроль над миссионерами и создать в К. церковную иерархию. В 1886 г. кит. власти подняли вопрос о необходимости перенести на др. место Северный храм, резиденцию апостольского викария Сев. Чжили, чтобы расширить дворец имп. Цыси. По совету Фавье Ли Хунчжан обратился в Римскую курию и напомнил о желании кит. властей упразднить религ. протекторат. В то же время сам Фавье отправился в Рим и заявил, что миссионеры выступали за сохранение протектората. Франц. дипломаты потребовали прекратить переговоры, угрожая папе Римскому разрывом дипломатических отношений и отделением католич. Церкви от гос-ва в одностороннем порядке. Римская курия и кит. Ведомство иностранных дел были вынуждены уступить требованиям французов. Тем не менее кит. власти предоставили Фавье обширный земельный участок на территории Императорского города, оплатили строительство храма и резиденции миссионеров. Продолжая двойную политику, Фавье убедил Ли Хунчжана возобновить переговоры с Римской курией. Однако Папский престол пытался избежать столкновения с Францией, поэтому лазарист предложил кит. властям наладить отношения с миссионерами. Согласно «декрету Фавье» (имп. указ от 15 марта 1899), руководителям и должностным лицам католич. миссий был дарован офиц. статус, соответствующий статусу гос. чиновников (апостольские викарии были приравнены к наместникам провинций и т. д.). Т. о., миссионеры получили возможность вести переговоры с кит. властями и разрешать споры, не прибегая к посредничеству франц. дипломатов. Большинство миссионеров положительно восприняли «декрет Фавье», упрочивший их положение в стране. В Римской курии вернулись к идее назначить представителя папы Римского в К. (основным кандидатом на эту должность был Фавье), но от этих планов пришлось отказаться из-за Ихэтуаньского (боксерского) восстания 1899–1901 гг.

В кон. XIX в. в К. усилилось недовольство засильем иностранцев, широко распространились антихрист. настроения. Положение заметно ухудшилось после гос. переворота (1898), отстранения от власти имп. Гуансюя и отказа имп. Цыси от политики модернизации. Власть решила использовать народные волнения, чтобы остановить иностранную экспансию без проведения реформ. Правительство не оказало противодействия сторонникам движения ихэтуаней (боксеров; букв.— отряды в защиту мира



Бойцы христ. сил самообороны. Фотография. 1900 г.

и справедливости), к-рые призывали изгнать иностранцев, убивали христиан и уничтожали миссии. Несмотря на усилия Фавье, в июне 1900 г. был издан имп. указ об изгнании или о казни всех иностранцев. Вступив в Пекин, мятежники разрушили церкви, резиденции миссионеров и дома христиан. В Северном храме под защитой небольшого отряда франц. и итал. солдат нашли убежище почти 4 тыс. чел., в основном женщины и дети. Успешная оборона Северного храма (14 июня – 16 авг. 1900), которой руководил Фавье, получила широкую огласку. В центральных и южных регионах К. власти предотвратили беспорядки, но в Чжили и в соседних провинциях погибли 46 католич. миссионеров и ок. 30 тыс. христиан (нек-рые из погибших канонизированы Римско-католической Церковью), были уничтожены мн. христ. селения и миссии. Восстание боксеров подавили при участии иностранного экспедиционного корпуса, в авг. 1900 г. была оккупирована столица К. Согласно Пекинскому (Боксерскому) протоколу (сент. 1901), правительство К. обязывалось наказать должностных лиц, виновных в преступлениях против иностранных граждан, а также выплатить компенсацию в размере 450 млн лянов. Из этой суммы католич. миссии получили ок. 6 млн лянов. Фавье заявил, что в Пекинском протоколе не были в достаточной мере учтены интересы миссионеров и кит. христиан, и призвал их договориться с местными властями о выплате дополнительных компенсаций (кит. власти поддержали это предложение, т. к. переговоры миссионеров и чиновников способствовали ослаблению франц. протектората). О величине дополнительных компенсаций не объявлялось, но, как правило, они превышали суммы, оговоренные в Пекинском протоколе. Выплата компенсаций привела к стремительному обогащению мн. католич. миссий, гл. обр. иезуитов и лазаристов. Вкладывая значительные средства в недвижимость, миссионеры добились финансовой самостоятельности. Так, в апостольском вик-стве Сев. Чжили (лазаристы) прибыль от инвестиций составляла 97% доходов, в апостольском викариатстве Цзяннань (иезуиты) – 82%.

После восстания боксеров христ. общины в К. сплотились и окрепли, а миссионеры стали меньше полагаться на поддержку европ. дипломатии. Ослаблению религ. протектората способствовала антиклерикальная политика Франции (принятие Закона об ассоциациях (1901), разрыв дипломатических отношений с Папским престолом (1904), подписание Закона об отделении Церкви от государства (1905)). Власти К. предложили франц. представителям заключить компромиссное соглашение и ограничить полномочия миссионеров. В меморандуме (июнь 1901), к-рый подписали Лю Куньи, наместник Лянцзяна, и Чжан Чжидун, наместник Хугуана, утверждалось, что миссионеры вмешивались в деятельность адм. и судебных органов под предлогом защиты христиан, укрывали преступников и провоцировали беспорядки. В то же время из-за восстания боксеров, разгромленного силами иностранных держав, авторитет властей в К. снизился, чиновники не всегда могли подавить антихрист. выступления и положить конец столкновениям католиков с протестантами, находившимися под защитой Великобритании. Поводом для изменения политики католич. миссионеров стал инцидент в пров. Цзянси (1906): во время переговоров с главой миссии лазаристом Жаном Мари Лакрюшем погиб Цзян Чжаотан, начальник уезда Наньчан (вероятно, покончил с собой). В ходе волнений, вспыхнувших из-за смерти чиновника, было убито неск. миссионеров; общественное мнение в К. вопреки позиции властей оправдало убийц и возложило вину за инцидент на иностранных священников. На совещании руководителей католич. миссий в Чжили, Хэнани, Маньчжурии и Монголии (май 1906) было решено, что миссионерам следовало вести себя сдержанно и не вмешиваться в судебные разбирательства. В 1908 г. был отменен «декрет Фавье», это способствовало заметному уменьшению количества т. н. религ. инцидентов.



Церковь в пров. Шаньдун, разрушенная в 1900 г. Фотография. Нач. XX в.

После Синьхайской революции (1911–1912) и свержения династии Цин условия, в к-рых действовали христианские миссионеры, существенно изменились. В результате модернизации страны было подорвано влияние конфуцианской идеологии, враждебной христианству; во временной Конституции Китайской Республики (1912) провозглашалась свобода вероисповедания. Однако в кит. обществе получили распространение идеи национализма, проводились массовые кампании протеста против иностранной экспансии. Под влиянием европейского секулярного сциентизма возникло представление о «культурной агрессии», или «культурном империализме»; его агентами считались иностранные миссионеры. Многие кит. националисты рассматривали христианство как чуждое кит. культуре религ. учение, пропаганда к-рого ставила под угрозу независимость страны. В то же время среди католич. миссионеров усилились разногласия, вызванные требованиями Римской курии форсировать индигенизацию



Венсан Лебб и Антуан Котта в Тяньцзине. Фотография. 10-е гг. XX в.

католич. Церкви в К. Парижский каноник Леон Жоли (1847–1909) утверждал, что миссионеры притесняли китайцев под предлогом защиты христиан и обеспечения свободы проповеди. Жоли указывал на пренебрежительное отношение миссионеров к местному населению, на их вмешательство в политику и неповиновение распоряжениям Папского престола (*Joly L.* Le christianisme et l'Extrême-Orient. 1907. 2 vol.). Бельг. лазарист Венсан *Лебб* (1877–1940), трудившийся в К. с 1901 г., использовал новый подход к проповеди христианства. Возглавив миссию в г. Тяньцзинь, Лебб занялся активной общественной деятельностью. В отличие от большинства католич. миссионеров он пытался сгладить противоречия между христианами и иноверцами. Лебб основал Об-во католического действия (Гунцзяо цзиньсин хуэй), целями к-рого было познакомить широкие круги населения К. с христианством, в т. ч. с социальным учением католической Церкви, опровергнуть клеветнические слухи о христианах. Инициативу Лебба поддержали влиятельные кит. католики, в т. ч. Ма Сянбо, журналист и педагог Ин Ляньчжи, крупный предприниматель Лу Бохун и дипломат Лу Чжэнсян. Однако методы, к-рые использовал лазарист, не согласовывались с принятыми в К. способами миссионерской деятельности. Конфликт Лебба с еп. Станисласом Жарленом, апостольским викарием Сев. Чжили (1905–1933), послужил одной из причин создания апостольского викариатства Приморское Чжили с центром в Тяньцзине (1912). Противоречия между Леббом и руководителями католич. миссий обострились после основания им в 1915 г. ежедневной католич. газ. «Ишибао» (Общественное благополучие), к-рая вскоре стала одним из самых популярных периодических изданий в К. Выступая с националистических позиций, редакция «Ишибао» призывала китайцев приложить усилия к модернизации и укреплению страны, сдержать натиск иностранного империализма. Среди корреспондентов «Ишибао» были публицисты радикального толка, в т. ч. Чжоу Эньлай (впосл. деятель коммунистического движения). Франц. дипломаты были возмущены сотрудничеством Лебба с кит. националистами, особенно его выступлением во время т. н. Лаосикайского инцидента (в 1916–1917 власти франц. концессии в Тяньцзине захватили городской квартал, выбранный для строительства новой миссии лазаристов). По требованию франц. посланника в К. Лебба перевели в др. юрисдикцию, на его сторонников, среди к-рых важную роль играл лазарист Антуан Котта (1872–1957), были наложены строгие взыскания. Тем не менее члены католической общины Тяньцзиня продолжали руководствоваться идеями Лебба. Они приняли деятельное участие в национальном и рабочем движении, организовывали забастовки и демонстрации протеста, основали Католическое об-во национального спасения (Гунцзяо цзюго туань).

Петиции кит. духовенства и верующих в защиту Лебба и его сторонников привлекли внимание Римской курии. Папа Римский *Бенедикт XV* (1914–1922) и кард. Виллем ван Россум (префект Конгрегации пропаганды веры в 1918–1932) использовали дело Лебба, чтобы упрочить контроль над миссионерами, к-рые совместно с франц. дипломатами блокировали попытки Папского престола повлиять на положение в К. В свою очередь Лебб и Котта основными препятствиями для развития католич. Церкви в К. считали религ. протекторат, затруднявший интеграцию христ. миссий в кит. общество (Котта называл миссии «духовными колониями»), а также расовые и культурные предрассудки миссионеров, их зависимость от политических и торговых интересов европ. держав, корпоративный дух миссионерских конгрегаций, к-рый вызывал ожесточенное соперничество христ. проповедников. По мнению лазаристов, миссионеры должны были принимать участие в жизни паствы и всего населения К., следить за положением в стране, отбросить негативное отношение к кит. культуре и наладить связи с высшими слоями общества. Единственным способом заставить миссионеров изменить образ действий Лебб и Котта считали прямое вмешательство Папского престола. Представители кит. духовенства и миряне выступили в поддержку Лебба, сравнивая его с Ксаверием и Риччи. Они указывали, что мн. иностранные клирики плохо знали кит. язык, пренебрегали пастырскими обязанностями и уклонялись от общения с китайцами. В то же время большинство миссионеров утверждали, что они не препятствовали индигенизации католич. Церкви в К., однако в стране не сложились условия для назначения китайцев на руководящие должности и тем более для создания кит. церковной иерархии. Миссионеры считали поспешной и необдуманной «эмансипацию» кит. духовенства, указывая на его низкий социальный статус и уровень подготовки. Также они осуждали деятельность Лебба, к-рый, по их мнению, заигрывал с националистами, поощрял шовинизм и ксенофобию китайцев. Назначенный апостольским визитатором в К. еп. Жан Батист Бюд де Гебрьян, апостольский викарий Кантона (1916–1921), попытался сгладить противоречия между миссионерами и Римской курией. Признав факты дискриминации кит. духовенства, он рекомендовал ограничиться мерами по улучшению подготовки священников-китайцев. Однако Римская курия не последовала советам Бюда де Гебрьяна. Папа Римский Бенедикт XV в апостольском послании «Maximum Illud» (30 нояб. 1919) призвал миссионеров не ограничиваться созданием небольших и сплоченных общин верующих, а обращаться с проповедью о Христе ко всему населению страны. Проповедникам следовало внимательно относиться к культурным особенностям страны, служить образцом нравственности, избегать вмешательства в политические разногласия. Основной задачей миссионеров понтифик назвал подготовку местного духовенства,



Наньтан (Южный храм) в Пекине. Фотография. Нач. XXI в.

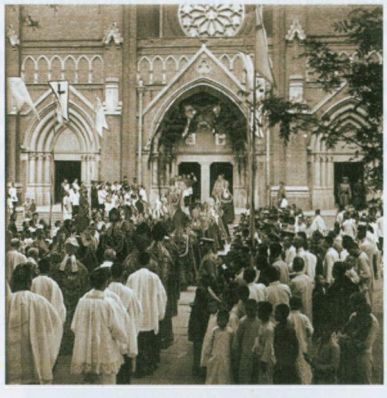
к-рому следовало передавать управление христ. общинами. Несмотря на отсутствие в апостольском послании упоминаний о К., большинство миссионеров пришли к выводу, что, составленное с учетом мнения Лебба и Котты, оно относилось гл. обр. к К. Мн. миссионеры, особенно иезуиты, отказались публиковать послание в кит. католич. прессе и критиковали позицию папы.

Политика Римской курии не изменилась в годы понтификата *Пия XI* (1922–1939). В К. папа направил Чельсо Костантини, апостольского делегата (1922–1933) и титулярного архиеп. Феодосиопольского. Его назначение стало неожиданностью как для миссионеров, так и для франц. дипломатов. Папский посланник утверждал, что его миссия имела исключительно религ. характер и не нарушала франц. протекторат, но в целом Костантини поддерживал позицию Лебба и Котты, полагая, что в условиях протектората, при отсутствии кит. церковной иерархии, католич. миссии были «религиозными колониями», действовавшими в обстановке «юрисдикционного феодализма». Задачей апостольского делегата было провести совещание руководителей всех католич. миссий, в котором могли бы принять участие китайцы. Костантини воспользовался идеей Бюда де Гебрьяна, предлагавшего создать неск. небольших миссионерских юрисдикций во главе с кит. епископами. Он добился отмены привилегий «апостольских миссионеров», в силу которых иностранцы имели преимущество перед кит. клириками (16 янв. 1924). В дек. 1923 г. Костантини убедил итал. францисканцев передать часть территории апостольского викариатства Вост. Хубэй для создания апостольской префектуры Пуци (Чиби), во главе которой был поставлен францисканец Одорик Чэн Хэдэ. В апр. 1924 г. была основана префектура Лисянь (Аньго, пров. Чжили), которую возглавил лазарист Мельхиор Сунь Дэчжэнь, позднее учреждено также апостольское викариатство Сюаньхуа (пров. Чжили) во главе с секулярным пресв. Филиппом Чжао Хуайи (1926). Мн. миссионеры, недовольные назначением руководителей-китайцев, покинули новые юрисдикции. Однако в синоде, созванном Костантини в Шанхае (май—июнь 1924), приняли участие руководители всех католич.



Архиеп. Чельсо Костантини. Фотография. 20-е гг. XX в.

миссий. Участники синода поддержали политику индигенизации; для ее проведения были созданы синодальные комиссии по образованию и издательской деятельности, по переводу Свящ. Писания, по унификации текстов молитв и катехизиса. Тем не менее реализация планов проходила медленно. На это указал папа Римский Пий XI в энциклике *«Rerum ecclesiae»* (28 февр. 1926), в к-рой повторялись мн. положения «Maximum Illud». Понтифик предупреждал миссионеров, что эпоха колониальной экспансии подходит к концу, католич. проповедников ожидают трудности, поэтому им следует при-



Шанхайский синод. Фотография. 1924 г.

нять меры для формирования церковной иерархии из местных уроженцев. Призыв не медлить с индигенизацией Церкви повторялся в обращении папы Римского к руководителям католич. миссий в К. («Ad Ipsis Pontificatus Primordiis», 1926). 28 окт. 1926 г. в базилике св. Петра в Риме папа Пий XI совершил епископское рукоположение 6 клириков-китайцев.

Деятельность Костантини была направлена на консолидацию католич. миссий и освобождение их от опеки иностранных гос-в. В 1927 г. папский посланник рекомендовал миссионерам отказаться от компенсаций за погибших священников и христиан. Он поощрял создание религиозно-просветительских и благотворительных орг-ций. На основе общ-ва мирян, созданного в 1912 г. в Шанхае Лу Бохуном, Костантини организовал об-во *«Католического действия»* с отделениями во мн. провинциях страны (1928); его члены занимали активную общественную позицию, призывали китайцев объединиться для совместной работы на благо страны, противостояли антирелиг. пропаганде социалистов и коммунистов. После возвращения в К. (1927) Лебб основал религ. конгрегации Младших братьев св. Иоанна Крестителя и Младших сестер св. Терезы, к-рые помогали духовенству и занимались социальной работой. Ирл. миссионер Эйден Макграт основал в Цяньцзяне (пров. Хубэй) отд-ние Легиона Марии (1937); его члены выполняли обязанности катехизаторов, а также посещали заключенных и проповедовали в тюрьмах. Костантини придавал большое значение развитию среднего и высшего образования в К. Еще в 1903 г. благодаря сотрудничеству Ма Сянбо и франц. иезуитов в Шанхае был основан ун-т Заря (Аврора, Чжэньдань), в к-ром особое внимание уделялось изучению права и медицины. После студенческих волнений, связанных с профранц. политикой руководства, большинство кит. преподавателей и студентов во главе с Ма Сянбо основали ун-т Фудань (1905). Позднее иезуиты открыли в Тяньцзине Высший ин-т индустрии и коммерции (1923; впосл. ун-т Цзиньгу), в к-ром преподавал П. *Тейяр де Шарден*. В 1925 г. Ма Сянбо и Ин Лянчжи помогли амер. бенедиктинцам основать Пекинский католический ун-т (Фужэнь; в 1933 управление ун-том передано вербистам).

Успеху деятельности Костантини способствовали уменьшение числа франц. миссионеров в К. и прибытие католич. проповедников из США, Канады, Австрии, Ирландии, Швейцарии. Крупнейшие миссии оставались под контролем иезуитов, лазаристов, францисканцев и вербистов, в К. работали также салезианцы (с 1902), представители Миссионер-

ского об-ва св. Колумбана (с 1920) и др. католич. конгрегаций, в т. ч. члены муж. и жен. отд-ний Американского католического об-ва заграничных миссий (Мэринолл; в 1918 Парижское об-во заграничных миссий уступило им территории в пров. Гуандун и в Маньчжурии). Прибытие в К. миссионеров из разных стран Европы и Америки привело к дроблению католич. юрисдикций и спо-



Кард. Фома Тянь Гэнсинь. Фотография. XX в.

собствовало значительному ослаблению франц. религиозного протектората (формально просуществовал до 1943).

После Северного похода (1926–1927) на большей части территории К. была установлена власть партии Гоминьдан. Отношения правительства республиканцев и католич. миссионеров были напряженными, в т. ч. из-за попыток властей установить контроль над системой школьного образования (республиканцы требовали назначить китайцев на руководящие должности, отменить обязательные религ. предметы и ввести в учебную программу «три народных принципа» Сунь Ятсена). С 1928 г. миссионерам запрещалось приобретать недвижимость за пределами открытых портовых городов и иностранных концессий, арендовать землю можно было только с разрешения местных властей. Тем не менее большинство миссионеров положительно относились к новому правительству. В обращении к кит. христианам (1 авг. 1928) Костантини поздравил их с окончанием гражданской войны и выразил надежду на благополучное развитие страны. От представителей Гоминьдана папский посланник потребовал обеспечить религ. свободу, гарантировать право миссий на владение собственностью и автономию католич. учебных заведений. В нормализации отношений с республиканцами важную роль сыграл еп. Павел Ю Пинь, апостольский викарий Нанкина (1936–1946; архиеп. в 1946–1978).

Несмотря на установление власти Гоминьдана, положение в стране оставалось тяжелым. В условиях политической нестабильности возросло значение благотворительной деятельности миссионеров, содержавших детские приюты, школы, больницы. Защищая паству, миссионеры нередко выполняли роль посредников между военными правителями, республиканцами и бандами разбойников. Во время стихийных бедствий и военных столкновений население укрывалось в католич. миссиях, как правило хорошо укрепленных. В годы войны с Японией (1937–1945) значительная часть К. была оккупирована япон. войсками. Католич. миссии сильно пострадали от военных действий с участием япон. и кит. войск, коммунистических отрядов и местных сил самообороны. По требованию апостольского делегата Марио Дзанина (1933–1946) миссионеры пытались сохранять строгий нейтралитет и помогали беженцам. Иезуит Робер Жакино де Безанж создал в Шанхае демилитаризованную зону для гражданских лиц (т. н. безопасная зона Жакино). Японцы обычно не причиняли вреда миссиям, находившимся под защитой иностранных держав. После начала военных действий в Тихом океане (дек. 1941) они интернировали граждан США и Великобритании, но подданные Германии, Италии и Франции могли продолжать работу. Правительство Гоминьдана, как правило, не препятствовало работе миссионеров, даже граждан враждебных гос-в. В войсках Китайской Республики трудились католич. *капелланы*, а нек-рые миссионеры, в т. ч. Лебб, оказывали республиканцам и даже коммунистам поддержку в борьбе с Японией. С япон. оккупацией Северного К. связано окончательное решение проблемы кит. ритуалов, почти утратившей к этому времени актуальность: в милитаристской Японии христиан наравне с иноверцами заставляли принимать участие в церемониях в честь императора и погибших героев, которые нередко проходили в синтоистских святилищах (власти утверждали, что церемонии были гражданскими и «патриотическими»). В оккупированной японцами Маньчжурии было введено почитание изображений Конфуция. По инициативе Огюста Гаспе, апостольского викария Гирина, вопрос был рассмотрен Конгрегацией пропаганды веры, которая разрешила католикам принимать участие в синтоистских и конфуцианских ритуалах, не предполагавших отступничества от веры (декрет «Plane compertum est» от 8 дек. 1939).

После окончания второй мировой войны в К. была создана католич. иерархия (апостольская конституция папы Римского *Пия XII* «Quotidie Nos» от 11 апр. 1946). На основе 137 миссионерских юрисдикций были образованы 100 еп-ств, объединенных в 20 церковных провинций (AAS. T. 38. P. 301–313). В некоторых регионах страны сохранились апостольские префектуры, в 1949 г. часть из них была преобразована в еп-ства. В 1946 г. вербист Фома Тянь Гэнсинь (1890–1967), апостольский викарий Циндао, был возведен в достоинство кардинала и назначен на Пекинскую архиепископскую кафедру. Вскоре Папский престол установил дипломатические отношения с Китайской Республикой, в нояб. 1946 г. в страну прибыл апостольский нунций Антонио Рибери, титулярный архиеп. Дары.

Несмотря на сложные условия и критику миссионерских методов, в эпоху религ. протектората католицизм получил широкое распространение в К. Католич. миссии действовали во всех регионах страны, в пограничных районах Тибета и среди этнических меньшинств, в т. ч. тибетцев, мяо и аборигенов Тайваня. К 1900 г. в К. насчитывалось более 700 тыс. католиков, объединенных в 41 церковную юрисдикцию под управлением апостольских викариев и префектов; их окормляли ок. 900 иностранных миссионеров и более 400 священников-китайцев, которым помогали более 700 членов женских религ. об-в и конгрегаций. К 1940 г. число католиков в К. достигло 3,3 млн. По данным 1948 г., в 139 диоцезах и апостольских префектурах паству окормляли ок. 3 тыс. иностранных и ок. 3 тыс. кит. священников. В стране работали миряне — члены муж. религ. об-в и конгрегаций (1107, из них 632 китайца) и 7667 членов жен. конгрегаций (из них 5112 китаянок), они содержали

216 больниц, 254 приюта и 4446 учебных заведений. Иностранные миссионеры были представлены членами 48 религ. орденов и конгрегаций, в основном это были иезуиты (в 1951 — 888 чел.), францисканцы, лазаристы и др. Китайцы занимали важнейшие епископские кафедры (Пекин, Шанхай, Нанкин, Шэньян и Кантон (Гуанчжоу)), но бóльшую часть диоцезов возглавляли иностранцы.

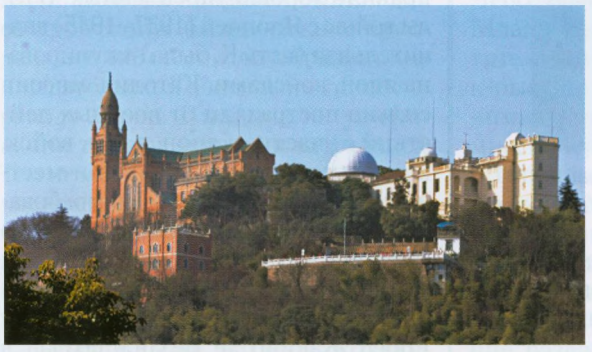
Используя возможности, предоставленные франц. религ. протекторатом, католич. миссионеры приобретали земельную собственность, открывали церкви, приюты, школы, больницы и клиники. В К. работали католич. типографии (в Гонконге, Шанхае, Янчжоу и др.), иезуиты содержали неск. обсерваторий. Мн. резиденции миссионеров представляли собой монументальные комплексы, к-рые доминировали в городской и сельской среде. Среди крупнейших резиденций был Северный храм (Бэйтан) в Пекине, центр миссии лазаристов. На территории, обнесенной крепкими стенами, находились собор Спасителя (1887–1888; архит. Фавье), покои епископа и жилища миссионеров, семинария, уч-ще для катехизаторов, школы, типография, мастерские и т. д., а также обитель Дочерей милосердия с приютом, со школой для девочек и с госпиталем. В основу богатой б-ки Северного храма было положено книжное собрание иезуитов, сохраненное членами рус. Пекинской духовной миссии в К. Миссия иезуитов в Шанхае владела основной резиденцией Цзыкавэй (Сюйцзяхуэй), благотворительными учреждениями в Тушаньване и базиликой Богоматери Помощницы христиан на горе Шэшань.



Бэйтан (Северный храм) в Пекине. Аэрофотосъемка. Нач. XX в.

В Цзыкавэе находились собор св. Игнатия Лойолы (1906–1910, архит. У. Дауделл), резиденция епископа, семинарии, школы и обсерватория. Испан. иезуит Хуан Феррер основал художественное уч-ще и ремесленные мастерские; в 1864 г. они были переведены в Тушаньвань (здесь находились также школы, приюты для детей и одиноких стариков, типография). В Тушаньване мальчиков обучали живописи, столярному ремеслу и типографскому делу, а также технике гравюры, обработке металла и т. д., девочек — ткачеству и искусству вышивки. Продукция мастерских пользовалась популярностью у миссионеров, ее образцы были представлены на всемирных выставках в Париже (1900) и в Сан-Франциско (1915).

Во 2-й пол. XIX в. в К. началось массовое строительство католич. храмов, в крупных городах были возведены монументальные соборы. Как правило, архитекторы работали в духе историзма и эклектики, ориентировались на европейские образцы. Среди первых построенных в К. храмов — необарочная ц. св. Франциска Ксаверия (1849–1853) и неоготическая ц. св. Иосифа (1860–1862) в Шанхае. Храмы в стиле франц. неоготики получили широкое распространение (в числе самых известных — соборы Св. Сердца в Гуанчжоу (1863–1888; архит. Л. Вотрен), Спасителя в Пекине и св. Игнатия в Шанхае). Крупнейшими неороманскими храмами были собор св. Иосифа (ц. Лаосикай) в Тяньцзине (1913–1916), базилика Богоматери Помощницы христиан на горе Шэшань (1924–1935) и собор св. Михаила в Циндао (1931–1934). Выделяются храмы в стиле необарокко, напр. ц. Непорочного зачатия (Южный храм) в Пекине (1904). Одним из самых плодовитых архитекторов, выполнявших заказы миссионеров, был схёйтист пресв. Альфонс де Мурлосе (1858–1932), который трудился гл. обр. в сев. регионах страны. Большинство работ Мурлосе выполнено в духе фламандской готики, хотя в сооружении базилики на горе Шэшань он использовал неороманский стиль. После Шанхайского синода, поддержавшего политику индигенизации, активизировались поиски национального стиля; чаще всего в кит. стиле выполняли внутреннее убранство храмов. Получило известность изображение Китайской Богородицы, образцом для которого послужил портрет имп. Цыси (1909). Апостольский делегат Костантини поддерживал католических художников, работавших в китайском стиле, прежде всего схёйтистов Лео ван Дейка, автора иллюстрированного катехизиса (Вэньда сянцзе; Пекин, 1927), и Эдмонда ван Генехтена, работавшего в технике фрески, живописи на шелке и гравюры (с 1938 преподавал христианское искусство в ун-те Фужэнь). В традициях кит. архитектуры работал голландский бенедиктинец Адельберт Греснигт (1877–1956); по его проекту были построены общежитие ун-та Фужэнь в Пекине (1929–1930), региональные семинарии в Кайфыне и в Гонконге и др.



Базилика Богоматери Помощницы христиан (1924–1935) и обсерватория иезуитов на горе Шэшань. Фотография. 2011 г.

В 1-й пол. XX в. в К. появились католич. святыни, к-рые привлекали паломников. Важнейшей из них была базилика Богоматери Помощницы христиан на горе Шэшань, построенная иезуитами в память об избавлении Шанхая от нашествия тайпинов. Перед возведением храма участники Шанхайского синода приняли участие в церемонии посвящения К. Пресв. Деве Марии (1924). В 1947 г. на торжествах в честь Пресв. Богородицы здесь присутствовали 12 католич. иерархов и ок. 60 тыс. католиков. Местом паломничества стало сел. Дунлюй близ г. Баодин (пров. Чжили (с 1928 Хэбэй)). Во время восстания боксеров здесь укрылись христиане, которые отрази-



Китайская Богородица. Мозаика в базилике Непорочного Зачатия в Вашингтоне. 2001 г.

ли нападения мятежников и кит. войск. По преданию, защитники Дунлюя были спасены от неминуемой гибели благодаря заступничеству Девы Марии.

Сер. XX – нач. XXI в. С приходом к власти в К. коммунистов, которые одержали победу в гражданской войне (1946–1949), положение католич. Церкви в стране кардинально изменилось. В годы гражданской войны коммунисты обвинили католич. иерархов в сотрудничестве с Гоминьданом и в сговоре с иностранными империалистами, христ. проповедь считалась инструментом «культурной агрессии». Во время военных действий были разрушены многие католич. миссии, в т. ч. траппистский мон-рь Богоматери Утешительницы в Янцзяпине (1947). Апостольский нунций А. Рибери призвал католиков противостоять атеистической пропаганде и прекратить к.-л. отношения с коммунистами. По указанию Рибери во мн. городах были основаны отд-ния Легиона Марии (коммунисты считали эту орг-цию контрреволюционной). Католич. Церковь в К. обладала значительными экономическими ресурсами и прочными международными связями (ко времени основания КНР (1949) в стране насчитывалось ок. 3,5–4 млн католиков – ок. 7% населения), и коммунисты рассматривали ее как опасного врага. После основания КНР в стране начались радикальные реформы, собственность католич. миссий была конфискована, социальные учреждения переданы под контроль гос. органов, в 1952 г. закрыты католич. ун-ты. Многие католики пострадали во время кампаний против землевладельцев, «контрреволюционеров», частных предпринимателей и «правых уклонистов».

Проведением религ. политики занимался отдел по делам религий Комитета по культуре и образованию правительства КНР (создан в 1951, с 1954 Отдел по делам религий при Гос. совете). Церковная политика кит. властей определялась стремлением удалить из К. иностранцев, прервать связи кит. христиан с зарубежными религ. орг-циями и установить жесткий контроль над их деятельностью в стране. Поводами для изгнания иностранных миссионеров послужили антикоммунистическая политика США и война в Корее (1950–1953). В рамках кампании по выявлению шпионов и контрреволюционеров в прессе начались ожесточенные нападки на католических миссионеров: их обвиняли в «преступлениях против народа», шпионаже, издевательствах над детьми и т. д. В сент. 1951 г., после раскрытия заговора, участники к-рого якобы готовили покушение на Мао Цзэдуна, из КНР был выслан апостольский нунций Рибери. Начались преследования миссионеров, к-рых обвиняли в контрреволюционной деятельности. Их подвергали публичному унижению на организованных властями демонстрациях; нек-рых миссионеров, гл. обр. граждан США, приговорили к тюремному заключению (среди арестованных был Фрэнсис Форд, еп. Цзяина (Мэйчжоу) (1946–1952), вскоре он умер в тюрьме). Большинство католич. миссионеров были изгнаны в 1951–1952 гг., последние покинули страну в 1955 г. (всего более 6 тыс. чел.). Мн. миссионеры поселились в Гонконге, в Макао и на о-ве Тайвань, продолжали служение среди кит. диаспоры в странах Юго-Вост. Азии (Сингапур, Малайзия, Филиппины). Из КНР бежали мн. китайцы, в т. ч. католики: в 1956 г. в Гонконге насчитывалось ок. 2,5 млн беженцев (30% населения). Католич. миссионеры помогали переселенцам, открывали школы, клиники и центры социальной защиты. Благодаря притоку беженцев заметно увеличилось число католиков на о-ве Тайвань. В 1956 г. здесь было более 300 католич. миссионеров и 95 священников-китайцев; они вели активную работу в сфере образования и благотворительности. На Тайване был основан католич. ун-т Фужэнь, в Гонконге францисканцы завершили работу над кит. переводом Свящ. Писания (полный текст опубл. в 1968).

Власти КНР попытались установить контроль над католич. общинами, но столкнулись с сопротивлением духовенства и мирян, особенно в Шанхае. Негласный лидер шанхайских католиков иезуит Беда Чжан Чжэнмин (1905–1951) погиб в заключении. Убежденным противником коммунистов был Игнатий Гун Пиньмэй, еп. Шанхайский (1950–2000). Гонения на кит. католиков начались с задержания ок. 300 представителей духовенства и активных мирян во главе с еп. Гун Пиньмэем (8–9 сент. 1955). Суд над епископом и его сподвижниками состоялся лишь в 1960 г.; их обвинили в контрреволюционной деятельности и идеологическом саботаже. Еп. Гун Пиньмэя, признанного виновным в гос. измене, приговорили к пожизненному заключению, др. обвиняемых – к длительным срокам лишения свободы. После ареста еп. Гун Пиньмэя были схвачены и осуждены др. католич. церковные иерархи и миряне. Изгнав миссионеров и отстранив авторитетных лидеров католич. общин, власти КНР получили возможность создавать подконтрольные орг-ции католиков, действовавшие на основе принципа «трех самостоятельностей» («трех автономий»; подразумевалась независимость религ. общин от иностранного влияния и прекращение контактов верующих с зарубежными религ. орг-циями, для католиков – непризнание власти папы Римского как главы Римско-католической Церкви). При поддержке Чжоу Эньлая, премьера Гос. совета КНР (1949–1976), такие организации создавались кит. протестантами, полученный опыт использовался для подчинения католиков. Движение за «три самостоятельности», сторонники к-рого призвали верующих прервать отношения с агентами империализма и заявили о поддержке коммунистических властей, было основано пресв. Ван Лянцзо в пров. Сычуань (нояб. 1950). В янв. 1951 г. с лидерами «прогрессивных» католиков встретился Чжоу Эньлай,

однако католич. епископы во главе с апостольским нунцием Рибери осудили Ван Лянцзо и его сторонников. После изгнания миссионеров и арестов кит. духовенства началась подготовка к созданию политической организации китайских католиков; формальным лидером



Незаконное рукоположение католич. епископов в г. Ухань. Фотография. 1958 г.

движения за «три самостоятельности» стал Игнатий Пи Шуши, архиеп. Шэньяна (1949–1978). Участники I Всенародного съезда католических делегатов (июль—авг. 1957) заявили о приверженности принципу «трех самостоятельностей». На съезде было объявлено о создании Китайской католической патриотической ассоциации (ККПА; Чжунго Тяньчжуцзяо айгохуэй). Пытаясь прекратить отношения между Папским престолом и католиками в КНР, власти организовали самочинные рукоположения епископов на вакантные вслед. изгнания или ареста церковных иерархов кафедры. На собрании духовенства и мирян в г. Чэнду (дек. 1957) было объявлено об избрании на епископскую кафедру Иоанна Ли Ситина (законный еп. Анри Пино был выслан из К. в 1952). Выборы епископов проводились и в др. диоцезах, но Римская курия отказалась утвердить их результаты. На церемонии, организованной кит. властями в г. Ухань, Иосиф Ли Даонань, еп. Пуци, рукоположил Бернардина Дун Гуанцина на епископскую кафедру Ханькоу и Марка Юань Вэньхуа на кафедру Учана (13 апр. 1958). К 1962 г. под контролем ККПА были рукоположены более 40 епископов; выступавшие против них католики подверглись гонениям.

Позиция Папского престола получила отражение в ряде документов. В апостольском послании «Cupimus Imprimis» (18 янв. 1952) папа Римский Пий XII отверг обвинения в том, что католич. миссионеры действовали во вред кит. народу, и призвал католиков сохранить верность Римско-католической Церкви в условиях гонений. В энциклике «Ad Sinarum Gentem» (7 окт. 1954) понтифик осудил преследования духовенства и мирян, напомнив, что стремление к церковной автономии противоречило вселенскому характеру католич. Церкви. В энциклике «Ad Apostolorum Principis» (29 июня 1958) указывалось, что призывы к «патриотизму» скрывали намерение коммунистов навязать христианам атеистический материализм, а «освобождение» Церкви означало ее подчинение диктату гос-ва. Папа Римский осудил сторонников ККПА и напомнил, что участники незаконно совершаемых таинств подвергались отлучению от Церкви.

В кон. 50-х гг. XX в. политика властей КНР ужесточилась. У верующих отбирали церкви (в 1958 был закрыт собор Спасителя в Пекине), мн. общины распались или действовали тайно. Вероятно, ККПА прекратила существование после II Всенародного съезда католич. делегатов (1962). В годы «культурной революции» (1966–1976) проводились массовые аресты католиков, их подвергали публичным унижениям, заключали в тюрьмы и трудовые лагеря, клириков и монахинь заставляли от-



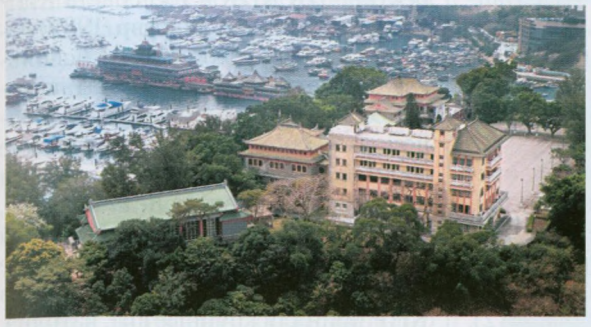
Собор св. Игнатия в Шанхае. Фотография. 1979 г.

речься от веры и вступить в брак. Храмы были закрыты, церковная утварь и религ. лит-ра уничтожались. По нек-рым данным, с 1973 г. для иностранных дипломатов совершались богослужения в Южном храме (Наньтане) в Пекине. Признаком смягчения религ. политики кит. властей стало присутствие представителей 5 религий, в т. ч. католицизма, на сессии Всекитайского комитета Народного политического консультативного совета (февр.—март 1978). В рамках т. н. политики реформ и открытости руководители страны осудили «ошибки» и «перегибы» в религ. политике, призвали верующих поддержать программу модернизации страны под лозунгами патриотизма и лояльности к госву. В 1979 г. было воссоздано Бюро по делам религии (в наст. время Гос. управление по делам религий) при Гос. совете КНР. Принципы новой религ. политики изложены в директиве ЦК КПК от 31 марта 1982 г. о положении религии в условиях социализма (Документ № 19): религия рассматривалась как пережиток прошлого, но с ее существованием приходилось считаться и по возможности использовать ее в интересах гос-ва. Власти КНР отказались от репрессий и декларировали возвращение к политике, к-рая велась до «культурной революции». Религ. орг-ции, действовавшие под надзором властей, должны были соблюдать принцип «трех самостоятельностей», укреплять патриотизм и лояльность верующих. Однако религ. орг-циям запрещалось оказывать влияние на жизнь общества, в т. ч. в сфере образования, и самостоятельно поддерживать отношения с зарубежными религ. объединениями. В регионах методы могли варьироваться, допускалась поддержка религ. орг-ций местными властями.

Основным инструментом контроля над китайскими католиками стала ККПА, восстановленная на III Всенародном съезде католических делегатов (май—июнь 1980). ККПА отвечала за общественную и политическую деятельность католиков, отношения католич. Церкви с государством и с иностранными орг-циями. Вопросы пастырского окормления и церковной дисциплины были переданы Административной комиссии католической Церкви в К., вопросы вероучения — Епископской конференции католической Церкви Китая (ЕККЦК), в к-рую вошли все епископы, признанные властями КНР. В Документе № 19 основными задачами ККПА, ЕККЦК и др. «патриотических» религ. орг-ций были на-

званы поддержка политики властей и обеспечение лояльности верующих. Впосл. ЕККЦК стала основным руководящим органом католич. Церкви в К.; в 1992 г. при ней были созданы комитеты по вопросам пастырской деятельности (бывш. Административная комиссия), по религ. образованию, богослужению, богословию, финансовым вопросам и международным отношениям. Согласно решению VI съезда католич. делегатов (1998), в сферу полномочий ЕККЦК вошли интерпретация католич. вероучения, надзор за дисциплиной, создание и упразднение диоцезов, утверждение епископов, подготовка духовенства и представительские функции в отношениях с зарубежными религ. орг-циями. Функции ККПА были ограничены получением указаний от партийных (Рабочий отдел Объединенного фронта при ЦК КПК) и гос. (Гос. управление по делам религий при Гос. совете КНР) органов власти. Руководство ККПА и ЕККЦК избирается Всенародным съездом католич. делегатов (епископов, пресвитеров, членов жен. религ. конгрегаций и мирян; проводится каждые 5 лет); обычно в него входят епископы, не признанные Папским престолом и отлученные от католической Церкви. В 1998–2007 гг. председателем ККПА был Михаил Фу Тешань, еп. Пекина (ЕККЦК). К 2014 г. эту должность занимал Иоанн Фан Синъяо, еп. Линьи (ЕККЦК), председателем ЕККЦК был Иосиф Ма Инлинь, еп. Куньмина (ЕККЦК) (избраны на VIII съезде католич. делегатов (дек. 2010)).

После издания Гос. советом КНР постановления о возвращении собственности католич. и протестант. общинам (июль 1980) в стране стали открываться христ. церкви. Уже в 1980 г. действовали храмы в Пекине, Шанхае, Тяньцзине и др. городах, в мае 1981 г. католикам была возвращена базилика Богоматери Помощницы христиан на горе Шэшань, на Рождество 1985 г. состоялось 1-е богослужение в ц. Спасителя (Северном храме) в Пекине. По офиц. данным, к нач. 1982 г. в КНР действовали более 200 католических храмов, восстановленных в т. ч. за счет гос. субсидий. Вернулись к служению многие епископы и представители духовенства. В 1980 г. в КНР насчитывалось ок. 1300 католич. священников и ок. 1000 членов жен. религ. конгрегаций, в основном пожилые люди, прошедшие через тюрьмы и исправительные лагеря. В соответствии с Документом № 19 власти создали условия для подготовки церковных служителей под контролем ККПА и ЕККЦК. В ряде городов К. были открыты католич. семинарии: 1-й была региональная семинария Шэшань в Шанхае (1982). С участием партийных и гос. органов были организованы юбилейные торжества, связанные с историей католич. Церкви в К., напр. 400-летие прибытия Маттео Риччи и 350-летие кончины Сюй Гуанци (1983).



Семинария Св. Духа в Гонконге. 1930–1931 гг. Архит. А. Гресниит



Открытие Северного храма. Фотография. 1985 г.

В условиях возрождения католич. Церкви стала актуальной проблема отношений властей КНР и Папского престола. В Документе № 19 Ватикан был назван среди «реакционных» «империалистических» организаций, которые пытались вести подрывную деятельность в стране. Власти КНР организовали рукоположение епископов, не утвержденных Римской курией. Бывш. ректору Шанхайской семинарии Алоизию Цзинь Лусяню (1916–2013) было поручено обосновать принцип «трех самостоятельностей» с т. зр. католич. экклезиологии. Согласно концепции «местных Церквей», сформулированной Цзинь Лусянем в 1986 г., Вселенская Церковь — это «абстракция», которая проявляется только во взаимодействии «местных Церквей» разных уровней (еп-ств, региональных, национальных и континентальных Церквей). Римская Церковь и Церковь в К. являются равноправными «местными Церквами», поэтому кит. католики, признавая духовный авторитет папы Римского, вправе запретить ему вмешиваться во внутренние дела своей Церкви. Цзинь Лусянь подчеркивал негативные аспекты деятельности католических миссионеров, «агентов империализма»: при пособничестве Римский курии они захватили руководство в Церкви в К. и угнетали христиан-китайцев. Схожие взгляды, соответствующие позиции властей КНР, высказывали и др. представители офиц. руководства католич. Церкви в К. В 80-х гг. XX в. власти препятствовали исполнению постановлений *Ватиканского II Собора*, но католич. иерархи добились разрешения провести литургическую реформу и совершать поминовение папы Римского (в 1989 в Шанхае состоялась месса на кит. языке в соответствии с пореформенным Римским Миссалом). Призыв молиться за Церковь в К., который содержался в апостольском послании «Caritatis Christi» (6 янв. 1982), и месса за кит. католиков, совершённая папой Римским *Иоанном Павлом II* в рим. базилике св. Петра (март 1982), вызвали негативную реакцию кит. властей. Еп. Доминик Дэн Имин (1908–1995), освобожденный из заключения и получивший в 1981 г. возможность покинуть КНР, был назначен на архиепископскую кафедру Гуанчжоу, но власти обвинили его в гос. измене. Из КНР выехал также еп. Игнатий Гун Пиньмэй; в 1991 г. папа Иоанн Павел II объявил о возведении его в кардинальское достоинство. В обращении к участникам международной конференции, посвященной 400-летию прибытия Риччи в Пекин

(24 окт. 2001), папа Римский признал, что в прошлом ошибки миссионеров приводили к конфликтам в кит. обществе, но католич. проповедники сделали значимый вклад в развитие страны. По мнению руководителей ККПА, папа Римский пытался оправдать подрывную деятельность «агентов империализма». Острую реакцию кит. властей вы-



Кард. Игнатий Гун Пиньмэй. Фотография. 90-е гг. XX в.

звала канонизация 120 католич. мучеников (1 окт. 2000), пострадавших в К. между 1648 и 1930 гг. Согласно еп. Михаилу Фу Тешаню, прославление «опасных преступников» «сильно задело чувства китайского народа», т. к. иностранные миссионеры были «орудиями колониализма», а мученики-китайцы — религ. фанатиками и гос. изменниками.

Препятствиями для диалога между Папским престолом и властями КНР являются дипломатические отношения Папского престола и Китайской Республики (Тайваня) и демографическая политика КНР, предусматривающая контроль рождаемости («1 семья — 1 ребенок»). Основным поводом для разногласий стал вопрос о назначении епископов. В соответствии с принятой в КНР процедурой (инструкции ЕККЦК и Административной комиссии от 1986 и 1993 гг.) епископ, избранный верующими (фактически назначенный властями), обязался соблюдать интересы гос-ва и отстаивать принцип «трех самостоятельностей». Рукоположение епископа без санкции Папского престола противоречит нормам канонического права католич. Церкви (CIC. 377–380), его участники автоматически подвергаются церковному отлучению (latae sententiae — CIC. 1382). Из-за того что мн. католики не признали епископов, назначенных вопреки воле Папского престола, сложилась практика, согласно к-рой кит. власти тайно согласовывали кандидатуру епископа с представителями Римской курии. Мн. епископы — члены ЕККЦК ходатайствовали перед Папским престолом о снятии отлучения. Положение осложнилось после принятия 8-м постоянным комитетом ККПА и ЕККЦК «Правил избрания и рукоположения епископов» (12 дек. 2012). Согласно этому документу, избранный епископ должен объявить о непризнании права Папского престола назначать на церковные должности; право выбирать рукополагающих епископов передавалось постоянному комитету ЕККЦК. Власти стали более строго контролировать назначение епископов, т. к. их авторитет среди духовенства и мирян зависел от того, принимали ли участие в их рукоположении епископы, отлученные от Церкви и не признанные Папским престолом. Каноническое положение епископов, входящих в ЕККЦК, остается неясным; к 2014 г. все епископские кафедры в КНР (кроме Гонконга и Макао) считались вакантными.

В 80-х гг. XX в. были налажены отношения кит. католиков с зару-



Кард. Иосиф Чэнь Жицзюнь. Фотография. Нач. XXI в.

бежными католич. орг-циями, которые оказывали им материальную помощь, снабжали духовной литературой, давали кит. семинаристам возможность продолжить образование в учебных заведениях США и других стран. Под руководством Миссионерского об-ва св. Колумбана в Гонконге действовало агентство Международного технологического, образовательного и культурного обмена, которое привлекало специалистов-католиков к работе в КНР. В директиве ЦК КПК и Гос. совета КНР (Документ № 3 от 17 февр. 1989) говорилось о необходимости использовать зарубежные связи кит. католиков для улучшения международной репутации К.; при поддержке властей были организованы визиты в страну кард. Франца *Кёнига* (1980), католич. св. *Терезы Калькуттской* (1985) и др. известных лиц. Участие в возрождении католич. Церкви в КНР приняли крупные кит. католич. общины, к-рые сложились в Гонконге и на Тайване после прихода коммунистов к власти. В Гонконге (Сянгане) и Макао (Аомыне), сохранивших после вхождения в состав КНР широкую автономию, католики располагают большей свободой, чем в материковом К. (на католич. еп-ства Гонконг и Макао не распространяются полномочия ККПА и ЕККЦК), они занимаются общественной и благотворительной деятельностью. Так, в 2013 г. еп-ство Гонконг, на территории к-рого проживали 374 тыс. католиков, содержало 264 католич. образовательных учреждения, 6 больниц и 13 клиник, а также детские приюты, дома престарелых и реабилитационные центры. Уровень подготовки духовенства в Гонконге и на Тайване существенно выше, чем в КНР, поэтому в семинариях материкового К. работали преподаватели из этих регионов. В семинарии Шэшань преподавали салезианцы Иосиф Чэнь Жицзюнь (в 2002–2009 епископ Гонконга) и Савио Хань Дахуэй (Хонь Тхайфай; с 2011 секретарь папской Конгрегации евангелизации народов). В 1985 и 1986 гг. КНР посещал кард. Иоанн Ху Чжэньчжун, еп. Гонконга (1975–2002), но его отношения с кит. властями ухудшились после событий на пл. Тяньаньмынь (1989). С критикой религ. политики КНР неоднократно выступали епископы Чэнь Жицзюнь (кардинал с 2006; принимал участие в правозащитном движении и в протестах против реформ, к-рые власти КНР пытались провести в Сянгане) и Иоанн Тан Хань (епископ Гонконга с 2009, кардинал с 2012). В Сянгане действуют исследовательский центр при семинарии Св. Духа (с 1980) и фонд кард. Гун Пиньмэя (с 1994), которые занимаются сбором и ана-

лизом данных о положении католич. Церкви в КНР.

На рубеже 70-х и 80-х гг. XX в. одна часть кит. католиков признала авторитет ККПА и ЕККЦК, присоединившись к «открытой» Церкви (гуаньфан цзяохуэй, гункай цзяохуэй), другая — вошла в состав «подпольных» общин (дися цзяохуэй). В годы «культурной революции» и гонений на христиан сложились условия для появления тайных католич. общин. Провозгласив политику религ. терпимости, власти продолжали преследовать активных католиков: их обвиняли в религ. фанатизме и нарушении общественного порядка. Так, бывш. иезуит Винцентий Чжу Хуншэн, который в 1979 г. получил свободу и возглавил возрождение католич. общин в Шанхае, в 1981 г. вновь был арестован с группой священников и мирян. Мн. представители духовенства отказались сотрудничать с властями и подчиняться руководителям «от-



крытой» Церкви. Духовным лидером кит. «катакомбников» был признан Петр Иосиф Фань Сюэянь, еп. Баодина (1951–1992), освобожденный из тюрьмы в 1979 г. С разрешения Римской курии еп. Фань Сюэянь стал рукополагать епископов на вакантные кафедры. К 1989 г. в К. было более 50 католич. епископов, которые не признали ККПА и отказались пройти государственную регистрацию. Участники совещания «подпольных» епископов в пров. Шэньси (нояб. 1989) основали Епископскую конференцию материкового К.; ее почетными вице-председателями стали кард. Гун Пиньмэй и архиеп. Дэн Имин, объявленные в КНР гос. изменниками. Вскоре начались притеснения «подпольных» католиков: были арестованы еп. Фань Сюэянь (умер в заключении) и др.



Еп. Алоизий Цзинь Лусянь. Фотография. 2008 г.

представители духовенства. Поводом для противостояния сторонников «подпольной» Церкви и кит. властей стало паломничество в ц. Китайской Богородицы в сел. Дунлюй. В мае 1995 г. почти 50 тыс. паломников оказали сопротивление полиции и войскам, которые пытались перекрыть доступ в селение, после этого паломничество было запреще-

Паломники в с. Дунлюй. Фотография. 2013 г.

но. Возникли трудности с организацией паломничества на гору Шэшань, особенно после того, как в 2007 г. папа Римский Бенедикт XVI объявил праздник Богоматери Помощницы христиан (24 мая) всемирным днем молитвы за К. Поскольку в КНР религ. политика регулируется гл. обр. секретными подзаконными актами, сведения о действиях властей по отношению к католич. общинам не всегда доступны. Руководители «подпольных» общин, от к-рых требуют перейти на легальное положение, подвергаются арестам. В 1997 г. был арестован еп. Иаков Су Чжимминь, возглавлявший тайные католические общины в еп-стве Баодин, в 2001 г.— еп. Косма Ши Энсян, руководитель «подпольных» католиков в еп-стве Исянь (об этих епископах нет сведений). Еп. Франциск Ань Шусинь, освобожденный после 9-летнего заключения (1997–2006), в 2010 г. согласился вступить в ЕККЦК и возглавить «открытые» католич. общины в еп-стве Баодин. О разобщенности кит. католиков говорилось в послании папы Римского Бенедикта XVI духовенству и мирянам в КНР (27 мая 2007). Понтифик заявил о готовности к диалогу с властями КНР, но подчеркнул, что следование принципу «трех самостоятельностей» и деятельность ЕККЦК и ККПА несовместимы с католическим учением о Церкви. По словам папы Римского, единение кит. католиков необходимо, чтобы проповедовать христианство, укрепить Церковь и добиться права свободного волеизъявления для верующих. Мн. католич. общины последовали призыву папы Римского легализовать свое положение, сохранив независимость от «патриотических» организаций. Однако политика властей КНР в целом не изменилась; продолжались рукоположения епископов, не утвержденных Папским престолом. В затруднительном положении оказались католики в епископстве Шанхай, которое считается крупнейшим в КНР. Усилиями еп. Цзинь Лусяня (ЕККЦК) (1988–2013), который поддерживал отношения с Римской курией и с властями КНР, были налажены контакты с зарубежными католич. орг-циями, построены или восстановлены ок. 120 церквей, налажена социальная работа. Однако каноническое положение еп. Цзинь Лусяня было неясным, т. к. ординарным епископом Шанхая оставался кард. Игнатий Гун Пиньмэй († 2000), эмигрировавший из КНР; «подпольные» общины возглавлял еп. Иосиф Фань Чжунлян (в 1988–2014 коадъютор Шанхайской кафедры). В июне 2005 г. по договоренности между Римской курией и властями КНР был рукоположен еп. Иосиф Син Вэньчжи, который должен был принять руководство «открытыми» и «подпольными» общинами после кончины обоих престарелых иерархов (с 2011 сведения о еп. Син Вэньчжи отсутствуют). Впосл. было заключено др. соглашение, по которому преемником обоих епископов был назначен Фаддей Ма Дацинь, однако на церемонии рукоположения в соборе св. Игнатия (7 июля 2012) он отказался от членства в ККПА. По указанию ЕККЦК еп. Ма Дацинь был смещен и взят под арест; мн. священников и монахинь Шанхайского еп-ства направили на курсы политической подготовки. После кончины еп. Фань

Чжунляна (16 марта 2014) Конгрегация евангелизации народов заявила, что Папский престол рассматривает в качестве администратора диоцеза Шанхай лишенного свободы еп. Ма Дациня. События в Шанхае показали, что переговоры Римской курии и властей КНР не привели к существенным переменам в положении католич. Церкви в К.

Сведения о статистике католич. Церкви в К. ненадежны, т. к. оценки властей КНР и зарубежных католич. орг-ций существенно различаются. По офиц. данным, в 2010 г. в КНР проживали 5,7 млн католиков (большинство наблюдателей говорят о 12–14 млн), значительная часть католич. общин сосредоточена в провинциях Хэбэй, Сычуань и Шэньси. Число диоцезов в «открытой» и в «подпольной» Церквах отличается (в 1986 часть еп-ств упразднена решением ККПА). По сведениям 2010 г., в «открытой» Церкви было 97 диоцезов во главе с 65 епископами, служили 1900 священников, 3800 членов жен. религ. конгрегаций диоцезального права состояли в 106 жен. обителях и 40 новициатах, действовали ок. 6300 церквей (из них ок. 300 построены между 2004 и 2010) и 40 семинарий. Католич. Церковь содержала более 400 социальных и благотворительных учреждений, в т. ч. 3 исследовательских ин-та, 3 изд-ва, 220 клиник, 11 больниц, 81 дом престарелых и др. По данным исследовательского центра при семинарии Св. Духа (Сянган), в «подпольной» Церкви было 138 диоцезов (фактически действовали 116), числились 38 епископов, 1300 священников, 1550 членов жен. конгрегаций, действовали 20 новициатов и 10 семинарий. В гос. статистике (2010) упоминается о 350 членах муж. религ. орденов, хотя в КНР их деятельность запрещена.

Лит.: *La Servière J., de.* Histoire de la mission du Kiang-nan: Jésuites de la Province de France (Paris) (1840–1899). P., 1914. 2 vol.; Cathay and the Way thither, Being a Collection of Medieval Notices of China / Ed. H. Yule, H. Cordier. L., 1915–1916². 4 vol.; *Chardin P.-M.* Les missions franciscaines en Chine: Notes géographiques et historiques. P., 1915; *Cordier H.* La suppression de la Compagnie de Jésus et la mission de Peking // T'oung Pao. Sér. 2. Leiden, 1916. Vol. 17. P. 271–347; *idem.* Le Christianisme en Chine et en Asie Centrale sous les Mongols // Ibid. 1917. Vol. 18. P. 49–113; *Thomas A. H.* Histoire de la mission de Pékin. P., 1923–1925. 2 vol.; *Wyngaert A., van den.* Jean de Mont Corvin, O. F. M., premier évêque de Khanbaliq (1247–1328). Lille, 1924; *Moule A. C.* Christians in China before the Year 1550. L., 1930; *Beckmann J.* Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842–1912). Immensee, 1931; *Bernard H.* Aux portes de la Chine: Les missionnaires du XVIe siècle (1514–1588). Tientsin, 1933; *idem.* Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552–1610). Tientsin, 1937. 2 t.; *Brandt P. J., van den.* Les Lazaristes en Chine (1697–1935): Notes biographiques. Pei-P'ing, 1936; *Duhr J.* Un Jésuite en Chine: Adam Schall, astronome et conseiller impérial (1592–1666). Brux.; P., 1936; *Pelliot P.* Les Franciscains en Chine au XVIe et au XVIIe siècle // T'oung Pao. Sér. 2. 1938. Vol. 34. P. 191–222; *D'Elia P. M., ed.* Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, scritta da Matteo Ricci. R., 1942–1949. 3 vol.; *Bettray J.* Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China. R., 1955; *González J. M.* Historia de las misiones dominicanas de China. Madrid, 1955–1964. 5 vol.; *Dehergne J.* Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581–1650) // Monumenta Serica. 1957. Vol. 16. P. 1–136; *idem.* Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800. R., 1973; *Wei Tsing-Sing L.* La politique missionnaire de la France en Chine, 1842–1856: L'ouverture des cinq ports chinois au commerce étranger et la liberté religieuse. P., 1960; *Krahl J.* China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times (1738–1787). R., 1964; *Shih J.* Le père Ruggieri et le problème de l'évangelisation en Chine. R., 1964; *Harris G. L.* The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of an Effort at Guided Culture Change in China in the 16th Century // Monumenta Serica. 1966. Vol. 25. P. 1–168; *Latourette K. S.* A History of Christian Missions in China. Taipei, 1970; *Richard J.* La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIIIe–XVe siècles). R., 1977; *Hanson E. O.* Catholic Politics in China and Korea. Maryknoll (N. Y.), 1980; *Metzler J.* Die Synoden in China, Japan und Korea (1570–1931). Paderborn, 1980; *Gernet J.* Chine et christianisme: Action et réaction. P., 1982; Odorico da Pordenone e la Cina: Atti del convegno storico internazionale (Pordenone, 28–29 maggio 1982) / Ed. G. Melis. Pordenone, [1983]; *Leung Kit Fun B. B.* Sino-Vatican Conflict (1976–1982): Political and Diplomatic Influences on China's Policies towards the Catholic Church: Diss. Hong Kong, 1983; East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773 / Ed. C. Ronan, B. Oh. Chicago, 1988; *Standaert N.* Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought. Leiden; N. Y., 1988; *Wiest J.-P.* Maryknoll in China: A History, 1918–1955. Armonk (N. Y.), 1988; *idem.* Bringing Christ to the Nations: Shifting Models of Mission among Jesuits in China // Catholic Historical Rev. Wash., 1997. Vol. 83. N 4. P. 654–681; The Catholic Church in Modern China: Perspectives / Ed. E. Tang, J.-P. Wiest. Maryknoll (N. Y.), 1993; *Duteil J.-P.* Le Mandat du Ciel: Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552–1774). P., 1994; *Mungello D. E.* The Forgotten Christians of Hangzhou. Honolulu, 1994; *idem.* The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650–1785. Lanham, 2001; The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning / Ed. D. E. Mungello. Nettetal, 1994; *Zoratto B.* Giuseppe Castiglione: Pittore italiano alla corte imperiale cinese. Fasano di Puglia, 1994; Christianity in China from the 18th Century to the Present / Ed. D. H. Bays. Stanford, 1996; *Dujardin C.* Missionering en Moderniteit: De Belgische Minderbroeders in China (1872–1940). Leuven, 1996; *Beurdeley M.* Peintres jésuites en Chine au XVIIIe siècle. Arcueil, 1997; *Soetens C.* L'Église catholique en Chine au XXe siècle. P., 1997; *Madsen R.* China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society. Berkeley, 1998; *Moffett S. H.* A History of Christianity in Asia. Maryknoll (N. Y.), 1998². Vol. 1: Beginnings to 1500; *Dehergne J. et al.* Catéchismes et catéchèse des Jésuites de Chine de 1584 à 1800 // Monumenta Serica. 1999. Vol. 47. P. 397–478; *Дубровская Д. В.* Миссия иезуитов в Китае: Маттео Риччи и другие, 1552–1775 гг. М., 2001; Handbook of Christianity in China. Leiden; Boston, 2001. Vol. 1: 635–1800 / Ed. N. Standaert; 2010. Vol. 2: 1800 to the Present / Ed. R. G. Tiedemann; *Leung B. K. F., Leu W. T.* The Chinese Catholic Church in Conflict: 1949–2001. Boca Raton (Florida), 2001; *Ломанов А. В.* Христианство и кит. культура. М., 2002; *Chan A.* Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue (Japonica-Sinica I–IV). Armonk (N. Y.); L., 2002; The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644–1911) / Ed. W. F. Van de Walle, N. Golvers. Leuven, 2003; God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions / Ed. J. Kindopp, C. L. Hamrin. Wash., 2004; *Shujie Chen J.* The Rise and Fall of Fu Ren University, Beijing: Catholic Higher Education in China. N. Y.; L., 2004; *Laamann L. P.* Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720–1850. L.; N. Y., 2006; *Brockey L. M.* Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724. Camb. (Mass.); L., 2007; *Charbonnier J.-P.* Christians in China, A. D. 600 to 2000 / Transl. M. N. V. Couve de Murville. San Francisco, 2007; Christianity and Cultures: Japan and China in Comparison, 1543–1644 / Ed. M. A. J. Üçerler. R., 2009; *Guillén Nuñez C.* Macao's Church of Saint Paul: A Glimmer of the Baroque in China. Hong Kong, 2009; *Menegon E.* Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China. Camb. (Mass.); L., 2009; *Tiedemann R. G.* Reference Guide to Christian Missionary Societies in China from the 16th to the 20th Cent. Armonk (N. Y.); L., 2009; *Longo G. O.* Il gesuita che disegnò la Cina: La vita e le opere di Martino Martini. Mil., 2010; *Wang Jiyou P.* Le premier concile plénier chinois (1924): Droit canonique missionnaire forgé en Chine. P., 2010; *Fontana M.* Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court. Lanham, 2011; *Mariani P. P.* Church Militant: Bishop Kung and Catholic Resistance in Communist Shanghai. Camb. (Mass.), 2011; *Bays D. H.* A New History of Christianity in China. Malden (Mass.), 2012; *Lieu S. N. C. et al.* Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton). Turnhout, 2012; *Young E. P.* Ecclesiastical Colony: China's Catholic Church and the French Religious Protectorate. Oxf.; N. Y., 2013.

Г. Д. Афиногенов, А. А. Королёв

Протестантизм. Протестанты появились в К. в XVII в., во время голл. колониального правления на Тайване. Голландцы обратили в христианство несколько тысяч коренных жителей острова, но после изгнания колонистов на острове не осталось постоянных церковных структур. В 1805 г. выходец из Макао (Аомыня) армянин Ованнес Газарян (Казарян), работавший переводчиком в Индии, по заказу миссионеров пе-

ревел Библию на кит. язык (см. ст. *Библия*, «Переводы на китайский язык»). Началом деятельности протестант. миссии в К. считают сент. 1807 г., когда в Кантон (Гуанчжоу) прибыл посланец междеономинационного Лондонского миссионерского об-ва (ЛМО) Р. Моррисон (Ма Лисюн; 1782–1834). Моррисон вырос в пресвитерианской семье в Нортамберленде; после учебы в миссионерской школе был рукоположен в сан (1807). С 1809 г. и до конца жизни работал переводчиком и секретарем в Ост-Индской компании и в финансовом плане был независим от ЛМО.



Англиканская церковь в Гуанчжоу. Сер. XIX в. Неизвестный художник (Музей Пибоди, Эссекс, США)

По указу 1724 г. под угрозой смертной казни китайцам запрещалось общаться с европейцами и креститься; в Кантон был разрешен въезд только европейцам-коммерсантам. Но Моррисон не ставил перед собой задачи массовой христианизации местного населения; ему удалось крестить лишь 10 китайцев. Он сделал полный перевод Библии (Шэнътянъ шэншу), составил грамматику кит. языка (1815), а также китайско-английский словарь. В 1817 г. Моррисон получил степень д-ра теологии в ун-те Глазго, в 1825 г. был избран членом Лондонского королевского общества.

В 1813 г. к Моррисону присоединился У. Милн (Ми Лянь; 1785–1822), автор 1-й протестант. вероучительной брошюры на кит. языке «Диалог двух друзей» (1819). В XIX в. было издано ок. 1 млн экз. этой брошюры. В 1818 г. Моррисон и Милн организовали в Малакке Англо-китайский колледж (Инхуа шуюань) для подготовки христ. проповедников.

Первым китайцем, рукоположенным протестант. пастором, был Лян Афа (1789–1855). В 1815 г. он вместе с Моррисоном выехал из Кантона в Малакку в качестве типографского работника и на следующий год принял крещение. Неск. раз он возвращался в К., где подвергался преследованиям и даже был заключен в тюрьму. В 1823 г. Лян Афа стал священником и проповедником ЛМО. В 1832 г. в Кантоне он опубликовал соч. «Добрые слова для увещевания мира» (10 тыс. иероглифов, или 235 листов).

Наиболее известными преемниками пастора Моррисона были У. Г. Медхерст и П. Паркер. Выпускник Йельской медицинской школы, Паркер еще в 1838 г. открыл в Кантоне офтальмологическую клинику, созданную по зап. образцу. Он был одним из организаторов медицинского миссионерского об-ва в Кантоне.

В К. также активно работали миссионеры-протестанты из Сев. Америки. Первой орг-цией был Американский совет уполномоченных по делам зарубежных миссий. Амер. миссионер Э. К. Бриджман (1801–1861), ставший позднее редактором миссионерского ж. «Китайские древности» (Chinese Repository), прибыл в К. в 1830 г. Ежемесячник, выпускаемый Бриджманом и С. У. Уильямсом в Кантоне и Макао с 1832 по 1851 г., переводился на кит. язык (в переработанном варианте) под рук. Линь Цзэсюя и издавался под названием «Аомынь юэбао» (Ежемесячный вестник Макао).

В сер. XIX в. миссионерскую деятельность в К. осуществляли Британское и иностранное библейское об-во, Нидерландское миссионерское об-во, Епископальное об-во иностранных миссий, Базельское миссионерское общество и др. Исследователи отмечали: «...несмотря на то что к 1832 г. Протестантская миссия работала в Китае 25 лет, баптистами стало только 16 китайцев» (*Beeching J.* The Chinese Opium Wars. N. Y., [1977]. P. 57). Всего к началу 1-й «опиумной войны» (1840–1842) протестанты крестили менее 100 китайцев.

Во 2-й пол. XIX в. христианство в К. было тесно связано с народным движением и восстаниями в стране. В 1836 г. в Кантоне Хун Сюцюань (1814–1864), идеолог и руководитель восстания тайпинов, познакомился с амер. миссионером Эдвином Стивенсом. Под его влиянием после тяжелой болезни, сопровождавшейся «видениями», «восхождением на небо», Хун Сюцюань прочитал книгу Лян Афы «Чистые слова, увещевающие мир» и крестил брата Хун Жэньганя, который впоследствии работал катехизатором в Гонконге. В 1847 г. Хун Сюцюань несколько недель изучал Библию у миссионера-баптиста И. Робертса (Ло Сяоцюань) и затем вел дискуссии с миссионерами, отстаивая свою трактовку христианства, внося исправления и дополнения в Библию (напр., был не согласен с осуждением арианства). Тайпины заявили об уникальности полученных в 1837 и 1843 гг. Хун Сюцюанем «откровений» и ввели на их основании понятие о 3 «заветах»: «старом» (ВЗ), «предыдущем» (НЗ) и «настоящем» («откровения» Тайпин-вана (титул Хун Сюцюаня)).



Англиканский собор Св. Троицы в Шанхае. Фотография. 1927 г.

В 1853 г. тайпины опубликовали собственный катехизис, составленный по образцу конфуцианского «Троесловия». Он начинается с изложения событий кн. Бытие, но после краткого упоминания о творении сразу же рассказывает о Моисее и повествует об исходе евреев из Египта. История воплощения, распятия и воскресения Иисуса Христа занимает непропорционально мало места по сравнению с историей исхода, описанием единобожия в древнем К.,

отпадением от него и появлением «младшего сына» Бога — Хун Сюцюаня, отправленного всевышним отцом к людям. В текст включены истории о небесных битвах «младшего брата», о «небесной матери» и даже о «небесной жене» Христа. Комментарии Хун Сюцюаня к НЗ и ВЗ написаны как богословское обоснование своего статуса «младшего сына» Небесного отца. Главное тайпинское теологическое соч. «Тянь ли яо лунь» (Основные рассуждения о небесных принципах) — перевод первых 8 из 20 глав сочинения англ. миссионера Медхерста «О небесных принципах». Т. о. возник китаизированный вариант протестантизма — шандиизм, или тайпинизм. Основатель тайпинизма предложил китайцам отказаться от традиц. порядка и обычаев и построить «Царство Божие» на основе, как он утверждал, христ. принципов и ценностей.

11 янв. 1851 г. в Цзиньтяне было объявлено о начале войны против маньчжурской династии Цин, правившей в К., и иностранных колонизаторов и об основании тайпинами собственного государства Тайпин тяньго (Небесное гос-во великого благоденствия/равенства). Оно стало одним из крупнейших в истории человечества социальным экспериментом, в к-рый были вовлечены ок. 100 млн чел. Нетерпимость тайпинов к традиц. кит. ценностям, разрушение буддийских, даосских и конфуцианских храмов, пагод и мон-рей вызвали мощное противодействие в обществе. Неоднозначно складывались взаимоотношения между тайпинами и странами Запада. Многие протестант. миссионеры сочувствовали восставшим и встречались с их руководителями. В авг. 1860 г. ставку одного из руководителей восстания Ли Сючэна в Сучжоу в знак поддержки посетил миссионер Дж. Эдкинс (1823–1905). Пресвитерианский миссионер У. А. П. Мартин с 1853 г. требовал от правительства США оказать помощь тайпинам. Более года в тайпинской столице на последнем этапе истории этого гос-ва жил один из «духовных отцов» Хун Сюцюаня, миссионер Робертс, к-рому был предложен пост министра иностранных дел Тайпин тяньго. Летом 1854 г. во время визита к тайпинам миссионеров (экипажу брит. судна, на к-ром они приплыли, не было позволено высадиться на берег), произошел обмен мнениями по вероучительным вопросам. Тайпинский лидер Ян Сюцин объявил от имени Бога, что Библия иностранцев содержит много ошибок и ее не надо распространять. Англичане ответили, что не признают миссию Хун Сюцюаня как брата Иисуса Христа и Ян Сюцина как Св. Духа.

Летом 1864 г., когда Нанкин уже находился в осаде, Хун Сюцюань покончил жизнь самоубийством, передав власть своему сыну Хун Тянгуйфу. В 1868 г. в пров. Гуйчжоу хуаньская армия под командованием Си Баотяня вместе с восставшими католиками истребила отряды последнего тайпинского лидера Ши Дакая. Восстание тайпинов способствовало дискредитации христианства в К.

Событием в истории протестантизма в К. стало поражение страны в «опиумных войнах». В американо-кит. договор 1844 г. был внесен пункт о праве на строительство в 5 портах страны госпиталей, церквей и кладбищ. Англо-кит. договор от 26 июня 1858 г. в Тяньцзине узаконил свободу христ. богослужения в К.: «Христианская религия, практикуемая как протестантами, так и римо-католиками, обязывает быть добродетельным... Лица, ей обучающие или ее исповедующие, точно так же должны иметь право на покровительство китайских властей...» (ст. 8). Положения о свободе христ. вероисповедания вошли в договоры, подписанные К. с др. державами. В дополнительные Пекинские соглашения 1860 г. были включены положения, способствовавшие развитию христианства в К. С 1860 по 1867 г. в стране было организовано 48 протестант. миссий (только англ. об-во Внутренняя китайская миссия открыло 20 миссий); 90% протестант. миссионеров на территории Цинской империи были выходцами из Великобритании и США.

Во 2-й пол. XIX в. в К. получили известность такие нем. протестант. орг-ции, как Рейнское миссионерское об-во, Берлинское об-во содействия евангелическим миссиям, Общий евангелический миссионерский союз и Берлинский женский миссионерский союз для пропаганды в Китае, Базельская протестантская миссия. В первых организациях, из которых Берлинское об-во было самым большим, паства достигала 1500–1800 чел. Самым популярным протестант. миссионером в стране был немец-прусак К. Гюцлафф (Го Шила; 1803–1851). Он был секретарем брит. генерал-губернатора в Гонконге и переводчиком с брит. стороны во время 1-й «опиумной войны». Гюцлафф создал религиозно-политическую организацию «Китайский союз» по образцу кит. тайных об-в. Перевод Библии, выполненный Гюцлаффом, был самым издаваемым и читаемым на юге К. во 2-й пол. XIX в.

В брит. колонии Гонконг (Сянган) в 1843–1873 гг. работал миссионер ЛМО шотландец Дж. Легг (Ли Ягэ; 1815–1897). Он руководил теологической семинарией, основал 1-ю протестант. церковь и перевел конфуцианские канонические тексты на англ. язык, основал в Оксфорде кафедру китаеведческих дисциплин (1876), стал 1-м профессором кит. языка и лит-ры в этом ун-те. Шотл. пресвитерианский пастор Дж. Хейстингс (1852–1922) составил на кит. языке Библейский словарь, неск. энциклопедий и справочников. В Гонконге работали синологи Т. Медоуз (1815–1868), Л. Джайлз (1875–1958).

Во 2-й пол. XIX в. центром миссионерской деятельности стал Шанхай. В 50-х гг. XIX в. здесь был создан «Комитет по исправлению перевода Библии». С 1868 г. в «Цзяхуй синьбао» (Новая церковная газета) обсуждались проблемы совместимости христианства и кит. культуры. В 1874 г. наиболее активно в ней участвовали китайцы-протестанты. В том же году представитель амер. Южной методистской епископальной церкви Я. Дж. Аллен (Линь Лэчжи) издавал газ. «Ваньго гунбао» (Всемирный вестник). Известными миссионерами были Дж. Фрайер (Фу Ланья; 1839–1928), А. Уильямсон (Вэй Лянчэнь; 1829–1890), Артур Эванс Моул (1836–1918), Джон Кембелл Гибсон (Цзи Юэхань), Уильям Джонс Бун (1811–1864). В февр. 1870 г. в К. прибыл Конрад Башлин, член Германской баптистской миссии. Он крестил 10 китайцев. Большую известность в кон. XIX в. получил амер. протестант. миссионер, польск. еврей, родившийся в Российской империи, Дж. Шерешевский (Ши Юэйпи, 1831–1906). Он получил иудейское образование, эмигрировал в США и стал протестантом. Окончив семинарию, прибыл в 1859 г. в Шанхай в качестве проповедника *Протестантской еписко-*

пальной церкви в США. В 1877 г. стал епископом Шанхая, основал в городе ун-т св. Иоанна (1879). В 1875 г. Шерешевский завершил перевод ВЗ, в 1902 г. подготовил перевод Библии на упрощенный литературный кит. язык.

В 1877 г. в К. действовали ок. 500 протестант. миссионеров, принадлежащих к 25 миссионерским об-вам (лютеране, методисты, баптисты, пресвитериане и др.). По данным русского дипломата, в кон. XIX в. в стране было не менее 1,5 тыс. протестант. миссионеров и ок. 50 тыс. новокрещеных китайцев (*Коростовец И. Я.* Китайцы и их цивилизация. СПб., 1898. С. 117). Самые крупные миссии — Внутренняя китайская миссия, Лондонская миссия, Методистская епископальная миссия, Христианское об-во (Шанхай). Активнее всего протестанты работали в пров. Фуцзянь. Одним из ведущих протестант. миссионеров в Центр. Китае был прибывший в 1855 г. от ЛМО Гриффит Джон (1831–1912). Рус. торговец И. Волосатов в 1888 г. встречал англ. протестант. миссионеров в Сиани, сообщал о представителях Лондонского Библейского об-ва, работавших в Ханьчжунфу, где был построен храм, и община насчитывала до 200 китайцев-христиан (*Волосатов И.* Некоторые сведения о Гуй-хуа-чене // Труды русских торговых людей в Монголии и Китае. Иркутск, 1980. С. 94). В Тайюани были миссионеры различных протестант. миссий, в г. Чэнду работали 4 протестант. миссии. В районе Фучжоу действовала англо-американская женская протестант. миссия «Зенан».

Среди протестант. миссионеров не было единства по вопросам взаимодействия христианства с традиц. кит. культурой. Представители консервативного направления протестант. миссионерства — основатель «Внутренней китайской миссии» Хадсон Тэйлор (Дай Дэшэн; 1832–1905), а также канадцы Дж. Гофорт и У. Уайт — считали, что с кит. «низким язычеством» необходимо бороться, опираясь на силу зап. держав. Были и миссионеры, искавшие пути сближения христианства с традиционными религиозно-философскими системами. Пресвитерианин из США У. Мартин (Дин Вэйлян; 1827–1916), работавший в Нинбо, а затем в Пекине, полагал, что буддизм создал в кит. культуре предпосылки для буд. христианизации общества. Он считал, что возможно сохранить обряд поклонения предкам для китайцев-христиан, но его позиция была осуждена на Объединенной миссионерской конференции в Шанхае в 1890 г. Радикальный вариант адаптации христианства в К. предлагал английский баптист, сторонник брит. колониальной экспансии на Дальн. Восток, Т. Ричард (Ли Тимотай; 1845–1919). В 1913 г. он завершил перевод романа У Чэнэня «Путешествие на Запад», назвав его «Путешествие на небо»; в образе наставника он увидел аллегорическую фигуру Христа. Его соратником в деле христ. интерпретации кит. буддизма был Артур Ллойд. Единомышленник Мартина и Ричарда, бывш. пресвитерианский амер. пастор Г. Рид (Ли Цзябай; 1857–1927), создал в 1894 г. в Сан-Франциско Миссию для высших классов китайского общества, которую в 1897 г. совместно с Мартином в Пекине преобразовал в Международный ин-т Китая, офиц. признанный цинским правительством. Обе орг-ции назывались по-китайски «Шансяньтан» (Зал возвышения мудрых). Рид в отличие от большинства миссионеров был противником колониального раздела К. На службе кит. правительства в 1880–1885 гг. состоял англ. миссионер Дж. Эдкинс (Ай Юэсэ), сформировавший вокруг одной из пекинских больниц христ. общину численностью ок. 300 чел. Вариант умеренного компромисса с китайской культурой представляли взгляды посланца Американской методистской епископальной миссии Ф. Олинджера (У Линьцзи). Тех же позиций придерживался представитель ЛМО А. Уильямсон.

В Маньчжурии протестант. миссионеры начали свою деятельность сразу после открытия порта Инкоу. В 1863–1867 гг. всю Маньчжурию, включая Хэйлунцзян, через Цицикар до Саньсина проехал миссионер Уильямсон. В 1868 г. поездку по Маньчжурии предпринял англ. миссионер А. Уайли (Вэйле Яли; 1815–1887). В 1883 г. в Мукден (Шэньян) миссионеры Дж. Росс и врач Д. Кристи открыли неск. протестант. госпиталей. В 1895 г. Кристи стал обучать «медико-евангелическому делу» 6 китайцев-протестантов. В 1891 г. врач из протестант. миссии в Мукдене У. Янг открыл лечебницу в Телине, а затем в Гирине. В кон. XIX в. в Куаньчэнцзы приступила к работе Шотландская пресвитерианская миссия, на Ляодунском п-ове — Датская протестантская миссия, крестившая несколько десятков китайцев; англ. миссионеры работали в Цзиньчжоу. В кон. 1900 г. в Инкоу, согласно переписи, проживали 10 китайцев-протестантов, действовал англикан. храм, построенный в кон. XIX в. В 1884–1886 гг. член Библейского об-ва Гармон работал на Сунгари в Саньсине. В 1891 г. в Шуанчэнпу, около совр. Харбина, поселились 2 англ. протестант. миссионера. В Ашихэ работала лечебница для китайцев, открытая доктором Янгом. К нач. XX в. в Маньчжурии было 6 протестант. миссионеров и насчитывалось ок. 7 тыс. китайцев-протестантов (*Домбровский А., Ворошилов В.* Маньчжурия. СПб., 19042. С. 55). В кон. XIX в. в Монголии и Синьцзяне работало небольшое число протестант. миссионеров. Шведская протестантская миссия была в Кашгарии.

Основными сферами деятельности амер. и англ. миссионеров были медицина, образование и политика. Первоначально большинство протестант. миссионеров доказывали необходимость лишь проповеднической деятельности, но ситуация изменилась после принятия в 1890 г. на шанхайском съезде решения о создании Китайской ассоциации по образованию. В кон. XIX в. в К. между миссионерами началась дискуссия о целях, содержании и методах их деятельности. В 1886–1887 гг. в ж. «The Chinese Recorder and Missionary Journal» были опубликованы статьи Дж. Л. Нивьюса, в к-рых пропагандировалась идея финансового «самообеспечения» миссий, необходимость ограничения деятельности китайцев-миссионеров; доказывалось, что главной целью протестант. об-в является христианизация китайцев. В нач. 1900 г. в этом журнале напечатали критическую рецензию его бывш. единомышленника, миссионера К. У. Мейтира, на работу Нивьюса. Он предлагал обсудить проблемы, затронутые в статье, на миссионерском съезде, намеченном на апр. 1901 г. (съезд не состоялся из-за восстания ихэтуаней). Споры возникли из-за противоречий между христ. миссионерами и работавшими в К. иностранцами, которые руководствовались национально-гос. интересами.

В кон. XIX в. в К. отмечался значительный рост численности протестантов: за год с 1889 г. их число увеличилось с 37 тыс. до 85 тыс. чел. В стране работали 40 протестант. общин, деятельность которых распространялась на все провинции империи. Число миссионеров-европейцев достигло 1300 чел., в т. ч. было 700 женщин, и 1657 миссионеров-китайцев. К нач. XX в. в К. работали 3,5 тыс. протестант. миссионеров (в 4 раза больше, чем католических), их паства насчитывала 100 тыс. китайцев-протестантов (в 7 раз меньше, чем католиков).

Во 2-й пол. XIX в. миссионеры, пользуясь политической и экономической слабостью К., решали свои задачи, не считаясь с интересами народа. Европ. представители брали под защиту китайцев-христиан в случае их конфликтов с нехристианами или местными властями. Под предлогом возвращения церковного имущества миссионеры часто незаконно захватывали общественные здания и храмы. Миссионеры часто обращались к консулам и посланникам в Пекине с требованиями заставить центральное правительство защитить китайцев-христиан или отправить в отставку неугодных им чиновников. Под нажимом западных дипломатов, нередко прибегавших к военным угрозам, цинское правительство было вынуждено идти на уступки, что вызывало у населения недовольство, к-рое постепенно приобретало все более широкие масштабы.

Антихрист. выступления в К. во 2-й пол. XIX в. были одним из самых распространенных видов социального протеста: в 1840–1900 гг. произошло не менее 400 религ. конфликтов (Религия и свобода совести в Китае. 1997. С. 17). В основном действия недовольных были направлены против католиков, но затрагивали и протестантов. В мае 1892 г. была разрушена англ. духовная миссия в Фуцзяни, в окт. прошли антихрист. волнения в Хубэе. В 1893 г. в К. убили 2 шведских миссионеров, в следующем году в Маньчжурии злоумышленники зарезали английского миссионера. Неудачная война К. с Японией усилила недовольство и хаос в стране. Несмотря на офиц. заверения властей, кит. общество подозревало всех иностранцев в симпатиях к японцам. В 1895 г. на юго-востоке К., недалеко от Фучжоу, было убито 11 англичан и немцев, в основном женщин из миссии «Зенана». По итогам следствия 20 чел. из числа восставших казнили, ок. 130 чел. приговорили к тюремному заключению, ссылке и пыткам. В 1895 г. было разрушено здание Базельской протестантской миссии близ Сватоу, произошли беспорядки в Гуандуне. Крупное восстание было в 1898–1899 гг. в у. Дацзу пров. Сычуань.

В кон. 1898 г. в пров. Шаньдун, оказавшейся под контролем Германии, началась новая волна антихристианского движения, возглавляемая тайным обществом Ихэцюань («Кулак во имя справедливости и согласия»). В мае 1900 г. антихрист. движение переросло в восстание и было поддержано кит. властями. Миссионеры и китайцы-христиане были вынуждены бежать под защиту иностранных отрядов, было убито ок. 30 тыс. католиков и 2 тыс. протестантов, погибло ок. 100 католич. и протестант. европейцев-миссионеров. Восстание было подавлено совместными действиям армий 8 стран.

Первые 20 лет XX в. считают «золотым веком» для иностранных миссионеров в К. Если, напр., в 1900 г. в стране работало 61 протестантское миссионерское об-во, то в 1919 г.— уже 130. Среди протестантских миссионеров преобладали представители из Великобритании, но через 10 лет больше стало американцев. В 1905 г. в К. находилось 1803 англ., 1304 амер. и 207 проч. протестантских миссионеров. В 1913 г. работало 2166 амер., 2146 брит., 212 герм. и 775 проч. протестант. миссионеров (*Волохова.* 1969. С. 34). В годы первой мировой войны (1914–1918) в стране действовали миссии из США (59), Великобритании (29), Германии (13), Норвегии (8), Швеции (7), Канады (5), Финляндии (2), Дании (1), Ирландии (1), Нов. Зеландии (1). К 1920 г. общая численность служащих протестант. орг-ций в К. превысила 40 тыс. чел. Только в школах, организованных протестантами, в 1917 г. работали 1266 иностранцев и 10 993 китайца (Там же. С. 32). Согласно данным, опубликованным незадолго до образования КНР, в стране насчитывалось ок. 700 тыс. протестантов.

После победы Синьхайской революции власти Китайской Республики расширили права христ. миссионеров. Покровительствовал миссионерам и китайцам-христианам 1-й постоянный Президент К. Юань Шикай (1912–1916).

В 1907 г. участники (500 делегатов и 670 гостей из миссий др. стран) «Конференции столетия», посвященной юбилею начала протестант. миссионерства в К., попытались выработать единые принципы отношения христианства к кит. культуре. С нач. XX в. зап. миссионеры активизировали деятельность в поисках новых методов работы, увеличилось число сторонников т. н. социального евангелизма, ставивших целью «коллективное спасение» через социальную деятельность: они открывали школы, приюты, большое внимание уделяли медицине и работе с молодежью и т. д. Количество учащихся в школах, основанных протестантами с 1907 по 1917 г., возросло с 42,5 тыс. до 194,6 тыс. чел. Миссионерские орг-ции учреждали колледжи и ун-ты. Кроме того, миссионеры, в основном американцы, активно работали в кит. гос. и провинциальных ун-тах. Так, У. Мартин был президентом Пекинского национального ун-та, а Ч. Д. Тенни возглавлял Бэйянский ун-т в Тяньцзине.

Среди кит. революционеров, начиная с лидера кит. революции Сунь Ятсена (1866–1925), было много протестантов. С 1879 г. он 3 года учился в англиканском колледже в Гонолулу, затем перешел в колледж в ведении Американского совета руководителей иностранных миссий. В 1883 г. в Гонконге он поступил в колледж «Боцуй шуши» (Епархиальный дом), принадлежавший Англиканской епископальной церкви. Амер. пастор Ч. Хагер крестил Сунь Ятсена в конгрегационистской англиканской церкви в Гонконге. Сначала он получил имя Жисинь, но пресв. Цюй Фэнчи дал новое имя — Исянь (превосходящий бессмертных), к-рое на местном диалекте звучало как Ятсен. Сохранились сведения об «антиязыческих» актах буд. революционера, из-за которых он вынужден был покинуть родную деревню. В 1914 г. Сунь Ятсен женился на Сун Цинлин, дочери Чарлза Суна, христ. проповедника и предпринимателя, одного из первых китайцев, получивших образование в США.

Принял христианство и соратник Сунь Ятсена, лидер гоминьдановского К.— Чан Кайши (1887–1975);

в 1930 г. он был крещен в Южной методистской церкви. В 1931 г. $^2/_3$ гоминьдановского Национального правительственного совета Китайской Республики составляли воспитанники христ. миссионерских учебных заведений. В нач. XX в. многие кит. революционеры были тем или иным образом связаны с христианством. Напр., составитель проекта конституции пяти властей Ван Чунхуэй был сыном англикан. свящ. Ван Ючу. В Японии, где сформировались кит. революционные организации, свергнувшие Цинскую династию, китайцы оказывались под влиянием христианства или были с ним связаны. Большую популярность в К. и за его пределами получил гос. деятель, левый республиканец и союзник СССР Фэн Юйсян (1882–1948). В молодости он посещал классы методистской церкви по изучению Библии и принял христианство. В Чандэ (пров. Хунань) Фэн Юйсян обращал в христианство солдат и офицеров. В 1919 г. в его армии было 2 тыс. баптистов, которые могли посещать ежедневные богослужения, воскресные молитвы, заниматься в классах по изучению Библии. Молитва использовалась как метод духовной тренировки, способ укрепления дисциплины. Христианство помогало Фэн Юйсяну в «искоренении трех зол»: курения опия, азартных игр и проституции. В христ. школах учились некоторые буд. деятели Коммунистической партии Китая (КПК), напр. посол КНР в СССР (1955–1962) и член ЦК КПК Лю Сяо. Кит. коммунистов поддерживали даже некоторые зап. миссионеры. Так, бельг. свящ. Фредерик Венсан Лебб (Лэй Минъюань) присоединился с христ. госпиталем к армии Чжу Дэ.

В нач. XX в. в К. христианами были не только республиканцы. В 1937 г. протестант и патриот, юрист У Цзинсюн перешел в католичество. Протестант. мыслитель, председатель ВСЦ (1948–1951) Чжао Цзычэн учился в методистском ун-те Дунъу (ныне Сучжоу), а позднее стал англиканином и принял духовный сан в 1941 г.

В XX в. появилось движение за создание кит. церкви, свободной от влияния иностранных миссионерских центров, к-рое оформилось в «движение за три самостоятельности»: самообучение, самораспространение, самообеспечение. Идеологическим обоснованием этого идейного направления стало движение за освобождение «чистого» христианства от поздних наслоений, появившихся в процессе развития церквей в Европе. Самые многочисленные из новых сект (напр., «Истинная Церковь Иисуса»), сформировались на основе синтеза христианства и кит. народных религий, но не конфуцианства, как это пытались сделать миссионеры.

К числу распространенных в К. псевдобиблейских сект относится т. н. Поместная церковь Уотчмана Ни (Ни Тушэн) и Уитнесса Ли (Ли Чаншоу). Ни Тушэн (1903–1972) род. в семье христиан-методистов, был внуком 1-го пастора-китайца конгрегационалистского Американского совета. Крестился Ни Тушэн в 1920 г., образование получил в англиканском колледже, находившемся под управлением Фучжоуской миссии Дублинского ун-та. Его взгляды сформировались под влиянием главы Цзянваньского библейского колледжа евангелистки Доры Юй (Юй Цыду) и англ. проповедницы Маргарет Э. Барбер (Хэ Шоуэнь). Определяющее воздействие на мировоззрение Ни Тушэна оказали *Плимутские братья*. В 1927 г. Ни Тушэн основал собственную секту, которую в полиции зарегистрировали под названием «Место собрания христиан». Позднее на Тайване за сектой закрепилось название «Церковь дома собраний». Ли Чаншоу (1905–1997) род. в пров. Шаньдун в семье кит. баптистов, в 1925 г. принял крещение и стал прихожанином Китайской независимой церкви, при этом поддерживал связь с миссионерами Плимутского братства. Неск. лет Ли Чаншоу проповедовал на севере К., разработал методику миссионерской работы, организовал маленькие общины из представителей разных профессий, что давало возможность самообеспечения. В 1943 г. Ли Чаншоу арестовали японцы, а после 1945 г. он вновь приступил к церковной деятельности, изменив структуру секты. Верующих разделили на первичные общины-«семьи», каждая 3 раза в неделю проводила молитвенные собрания; 4 семьи составляли группу. По мере увеличения количества прихожан семьи разделяли на ячейки по 15 чел., в состав к-рых входили двое ответственных за посещаемость и благонадежность членов ячейки. Постепенно структура секты разрасталась, а дисциплина ужесточалась, на всех верующих были заведены личные дела. Источником существования во многом были доходы фирмы Уотчмана Ни, ставшего с 1939 г. бизнесменом, к-рый передал ее в собственность секте, а также вклады верующих, к-рые при вступлении в секту должны были переводить на нее свою собственность. К 1949 г. секта имела на территории К. ок. 700 общин, объединявших 70 тыс. членов. В 1947 г. Уотчман Ни посетил Тайвань, где основал еще одну фабрику по производству лекарств, а также открыл школу проповедников. Все это он передал в управление Уитнесса Ли, к-рый в 1949 г. переселился с семьей на Тайвань. Он учредил изд-во «Тайваньская комната евангельской книги». По нек-рым сообщениям, созданная им сеть церковных орг-ций через 5 лет насчитывала 20 тыс. приходов. Уотчман Ни не успел уехать на Тайвань. Он был арестован коммунистами и сослан на 15 лет в лагеря, откуда уже не вышел — началась «культурная революция», и срок ему продлили. Труды Уотчмана Ни (неполное собрание сочинений составляет 20 томов) переведены на англ. язык. Ими пользуются многие кит. евангелисты, несмотря на содержащиеся в них богословские нелепости. В 1962 г. Уитнесс Ли переехал в США, где проповедовал до самой смерти.

Заметное влияние на развитие христианства в К. оказала япон. оккупация страны (1931–1945). Япон. власти, преследуя свои интересы, создали т. н. Христианскую ассоциацию, целью к-рой было разорвать связи кит. христиан с зап. церквами. Однако большинство кит. христ. орг-ций и их лидеров оставались на патриотических позициях. На оккупированных территориях численность протестантов сократилась почти в 2 раза, а в районах, оставшихся под властью Гоминьдана, увеличилась на 30%. В 1936 г. в 784 кит. городах находилось 6059 амер. миссионеров, в стране было 536 тыс. китайцев-протестантов (*Цыганкова*. 1992. С. 26). Члены христ. общин вместе с зап. миссионерами поддерживали антияпон. и проамер. политику гоминьдановского правительства Китайской Республики во второй мировой войне. В 1946–1949 гг., после разгрома Японии и окончания войны, численность христ. населения и работающих в К. зап. миссионеров, значительно увеличилась.

Приход к власти коммунистов и образование КНР (1949) во многом определили развитие христианства в стране. В апр. 1950 г. на встрече с религ. деятелями 1-й премьер Гос. совета КНР Чжоу Эньлай, воспитанник основанной амер. миссионерами школы в Тяньцзине, обещал, что власти будут защищать интересы религ. орг-ций, но в то же время не допустят деятельности «империалистических шпионов» среди протестантов и католиков. Первоначально христ. церкви были в ведении Иностранного отдела Центрального народного правительства КНР, в 1954 г. были переданы в ведение Отдела по делам религий при Госсовете, где должны были согласовываться все назначения и переводы священнослужителей.



У Яоцзун и Мао Цзэдун. Фотография. 1950 г.

Протестанты первыми среди христиан откликнулись на предложение о «сотрудничестве с властями на патриотической основе». В рамках нового авторитарного гос-ва протестант. церкви были вынуждены объединяться. В июле 1950 г. 40 христ. лидеров под рук. У Яоцзуна (1893–1979), возглавлявшего группу кит. протестантов, настроенных сочувственно к левым, подписали декларацию «Направление усилий китайских христиан в строительстве Нового Китая», выступив «за три принципа самостоятельности церкви»: самоуправление (цзы чжи), самообеспечение (цзы ян), самораспространение (цзы чуань). В сент. того же года декларацию приняли 1527 протестант. лидеров, впосл. под ней подписалось более 400 тыс. протестантов. В апр. 1951 г. был создан Комитет по подготовке движения сопротивления США, поддержки Кореи и обновления кит. протестантов в духе тройственной независимости. В опубликованных документах осуждались США, являвшиеся в то время основным источником финансовой поддержки всех протестант. миссионерских орг-ций в К.



У Яоцзун. Фотография. 50-е гг. XX в.

В июле 1954 г. в Пекине состоялась Национальная конференция кит. христиан, к-рая провозгласила образование в Шанхае Комитета китайского протестантского движения за три самостоятельности, председателем был избран У Яоцзун. Новое направление развития кит. протестантизма делало акцент на социальной стороне учения в ущерб догматической. Против модернизма выступили сторонники сохранения фундаментальных основ христианства во главе с Ван Миндао. Несмотря на патриотические позиции Ван Миндао, он был осужден на длительный срок заключения как противник деятельности комитета, направленной на модернизацию протестантизма. Его сторонников стали называть «партией неверующих». В 1955 г. они опубликовали манифест «Мы поступаем так из-за нашей веры».

Протестантизм на законодательном уровне был включен в число офиц. религий КНР. В первые годы после образования КНР некоторые протестант. церкви были изгнаны из страны. Напр., в 50-х гг. XX в. были разгромлены протестант. секты пятидесятников «Истинная Церковь Иисуса»; они продолжили миссионерскую деятельность за пределами материкового К. Несмотря на офиц. признание протестант. церквей в КНР, политика гос-ва была антирелиг. и антицерковной по сути и вела к сокращению христ. институтов в стране. Завершением атеистической политики молодого коммунистического гос-ва стала «культурная революция» 1966–1976 гг. Хунвэйбины и цзаофани преследовали христиан, разрушали здания и изымали предметы культа, заставляли отрекаться от веры. Религ. лидеры и верующие подверглись гонениям; одни священники, не выдержав издевательств, покончили жизнь самоубийством, других убили или сослали в трудовые лагеря на перевоспитание. В результате репрессий и ссылок христ. общины появились в глубинных районах К., где почти не было миссий и куда во время «культурной революции» были сосланы священники. Религ. деятельность в КНР фактически была запрещена, церковная собственность большей частью была национализирована.

Частичное возрождение христианства в К. началось с 1971 г. В Пекине были открыты протестантские и католич. церкви для дипломатов и иностранных студентов. С нач. 70-х гг. XX в. христ. церкви проявили интерес к маоизму. В 1972 г. при Всемирной лютеранской федерации была организована секция по изучению совр. К. В 1974 г. в странах Европы, США и Австралии действовало ок. 25 христ. центров по изучению истории К.

Правительство Китайской Республики во главе с лидером Гоминьдана Чан Кайши, к-рое после 1949 г. находилось на о-ве Тайвань, сохранило на подвластной территории антикоммунистический националистический режим. На Тайване распространялись христ. конфессии и секты. К моменту освобождения от японской оккупации и возвращения Тайваня под суверенитет К. в 1945 г. на острове было 3 большие протестант. деноминации — пресвитериане, пятидесятники и евангелики. Пресвитерианская церковь выполняла роль защитника интересов тайваньцев в борьбе с бежавшими с мате-

рика гоминьдановцами. В 70-х гг. она примкнула к движению «беспартийных» оппозиционеров, к-рое завершилось образованием Демократической прогрессивной партии, радикальное крыло к-рой выступает за независимость острова и образование Тайваньской Республики. Этой конфессии, оказавшейся под угрозой обвинения в коллаборационизме, пришлось отказаться от участия в политике. «Истинная церковь Иисуса» сохраняла тесные связи с материковым К., что также отражалось на ее деятельности.

Во время войны с Кореей на Тайвань прибыли тысячи зап. миссионеров; поступала американская помощь. В 50-х гг. XX в. там проповедовали неоевангелисты, пятидесятники, представители *Южной баптистской конвенции*, консервативные баптисты, баптисты-конгрегационисты, адвентисты седьмого дня, лютеране, методисты, реформаторы-конгрегационисты, члены епископальной церкви. Протестант. конфессии на Тайване можно разделить на 3 направления. Классическое включает лютеран, баптист. церкви, тайваньскую миссию Ассамблеи Бога, представляющую одну из крупнейших пятидесятнических сект в США, пресвитерианскую церковь. В их деятельности главное внимание уделяется развитию церковной организации посредством проповеди, социального служения и образования. Ко 2-му китайско-христ. направлению принадлежат созданная в кон. 60-х гг. и обслуживающая почти все деноминации Китайская евангелическая семинария в Тайбэе, Движение Гора молитвы, возникшее в 70-х гг. и не имеющее четкой конфессиональной принадлежности, Церковь дома собраний. Китайско-христианские церкви стремятся объединить зап. и кит. культурную и религ. традиции, создать переходные структуры для формирования «китайской модели христианства». К третьему направлению относят т. н. туземную церковь; под этим названием существуют Истинная церковь Иисуса, возникшая в 60-х гг., Церковь Нового Завета и др. Гоминьдановское правительство тесно сотрудничало с миссионерами, их типографии, радиостанции и школы использовались для антикоммунистической пропаганды.

На Тайване набрала силу переместившаяся с материка харизматическая псевдобиблейская секта Поместная церковь Уитнесса Ли. Расцвет тайваньского сектантства совпал с социально-экономическим и политическим кризисом. На Тайване «соревновались» протестант., евангелические и неоевангелические деноминации. Протестанты и методисты занимались социальным служением, неоевангелисты и харизматики призывали к поискам индивидуального спасения и подготовке к Страшному Суду. Миссионеры активно работали в сфере образования, здравоохранения, социальной помощи бедным. Новообращенных называли «рисовые христиане», а христианство определяли как «религию для пропитания». С христианством были тесно связаны политические лидеры Тайваня: Чан Кайши и его



Протестант. ц. Линлян (Хлеб Жизни) в Гонконге. 1980 г.

наследник Цзян Цзинго были протестантами-методистами. Это обстоятельство хоть и не повлекло за собой христианизации бюрократии, однако способствовало формированию сочувственного отношения к христианству в обществе. Получавшие образование в США чиновники становились членами той или иной деноминации: христианство рассматривалось и как способ приобщения к политической элите, и как инструмент адаптации к амер. реалиям. Но в целом после 60-х гг. XX в. на Тайване остановился рост численности членов протестант. деноминаций.

В кон. 70-х гг., со вступлением КНР в эпоху реформ, в стране было восстановлено функционирование религ. институтов и структур, началось возрождение и развитие христианства. Впервые после длительного периода «культурной революции» вопрос восстановления религ. жизни в стране обсуждали в июле 1978 г. на совещании в Отделе по делам единого фронта при ЦК КПК. Положение о свободе вероисповедания было закреплено Конституцией КНР. Ст. 46 Конституции 1978 г. по сути повторяла ст. 28 Конституции 1975 г., подтверждая «свободу исповедовать религию и свободу не исповедовать религию, а пропагандировать атеизм». В Конституции 1982 г. эти положения были дополнены и подробно описаны.

В дек. 1978 г. прошло Всекитайское рабочее совещание по религ. вопросам (предыдущее совещание проводилось с 17 дек. 1962 по 11 янв. 1963). На нем присутствовало 62 участника из 29 регионов КНР, представители мин-в и ведомств. Собравшимися был намечен курс на возобновление деятельности всех религ. объединений. В 1979 г. был восстановлен Отдел по делам религий при Госсовете КНР, к-рый возглавил Сяо Сяньфа.

В кон. 1979 г. Патриотическое движение протестантов за три самостоятельности возглавил еп. Дин Гуансюнь. В окт. 1980 г. в Нанкине состоялась 3-я Национальная конференция кит. христиан, к-рая учредила Совет Церквей Китая во главе с Дин Гуансюнем — орган, ответственный за работу церкви. В следующем году вновь открылся Нанкинский объединенный теологический семинар. Помимо этого комитет Патриотического движения за три самостоятельности протестантов субсидировал ж. «Тяньфэн» (Евангелие) и издал неск. религ. книг. В 1991 г. Совет Церквей Китая вступил во Всемирный Совет Церквей (ВСЦ).

В 80-х гг. стали развиваться все религ. течения в КНР (в т. ч. и сектантского толка); в историографии этот период получил название «христианская лихорадка», увеличение численности протестантов имело много причин, среди к-рых необходимо отметить их открытость всем слоям кит. общества.

Началось возрождение и христ. сект, разгромленных на территории материкового К. еще в 50-х гг. XX в. Несмотря на противодействие властей и офиц. церковных структур, в стране, особенно в сельской местности, активизировали деятельность т. н. местные, или домашние, церкви. Термин «домашняя церковь» нередко применяется к конгрегациям, которые отказываются присоединиться к другим протестант. деноминациям, таким как методисты,

англикане, лютеране. Домашние церкви внешне являются независимыми, но обычно принадлежат к одной из больших, имеющих иерархию религ. групп; они совмещают христ. фундаментализм и кит. народные культы и верования. Эти секты вызывают наибольшее опасение у властей. В «Белой книге о свободе религиозных убеждений в Китае», изданной Правительством КНР в 1997 г., утверждалось, что «нет никаких требований регистрации для домашних богослужений, на которых в основном присутствуют родственники и друзья для отправления таких религиозных нужд, как чтение молитв и Библии». Они «не встречаются регулярно и не раздражают своих соседей».

Протестант. община, по данным Госсовета КНР, в 1997 г. насчитывала свыше 10 млн верующих, более 18 тыс. священников, имела не менее 12 тыс. церквей и ок. 25 тыс. молитвенных домов.

В годы реформ в К. распространилась деятельность псевдобиблейских сект, созданных на основе учения Уотчмана Ни и Уитнесса Ли. К этой группе относится «Церковь всеобъемлющего учения» и «Южнокитайское движение домашних церквей». От этих сект отделились секты Вера в господа Чаншоу (адепты к-рой обожествляли самого Уитнесса Ли) и Административный центр диаконии в Китае. Основатель секты Поставленный царь У Янмин объявил себя Иисусом Христом. Христом себя также объявили основатели сект Религии бога отца Лю Цзяго, Дух-дух Хуа Сюэхэ и Об-во учеников Цзи Саньбао. Христ. принципы с элементами кит. национальной традиции совмещает учение «Восточного света». Церковь всемогущего Христа «Восточный свет» утверждала, что Второе пришествие Христа в образе женщины по фамилии Дэн уже состоялось. Согласно идеологии сектантов, «новый Христос» Дэн должна помочь китайцам победить Запад перед концом света, который приверженцы этой церкви ожидают в скором будущем.

В 2000 г. в КНР к 50-летнему юбилею существования патриотических христ. церквей подвели офиц. итоги возрождения христианства в стране. 23 сент. в Пекине в Доме народных собраний состоялось торжественное заседание, посвященное этой дате. На совр. этапе развития КНР религ. проблемы, в т. ч. связанные с христ. конфессиями и сектами, остаются актуальными. Пришедшее к власти на XVI съезде КПК в нояб. 2002 г. поколение партийных и гос. руководителей во главе с Ху Цзиньтао продолжило прежнюю политику в области религии. Главой Гос. управления по делам религий был назначен Е Сяовэнь. В последние годы религия стала трактоваться в контексте новой идеологемы «гармоничного социалистического общества». В сент. 2004 г. на IV пленуме ЦК КПК 16-го созыва Генеральный секретарь ЦК КПК Ху Цзиньтао сформулировал принцип отношений в церковной сфере как «гармоничное общество и религия».

Религиозно-конфессионное законодательство КНР постоянно совершенствуется. С 1 марта 2005 г. вступило в силу «Положение о религиозной деятельности». В годы реформ в К. оформились и легально действует множество христ. общественных орг-ций. В 2004 г. в Шанхае впервые Библия была включена в список рекомендуемого чтения для общеобразовательных школ наряду с текстами Конфуция и Лао-цзы.

По-прежнему наиболее активно в К. работают протестанты. Согласно заявлению главы Совета Церквей Китая Цао Шэнцзе (2004), последние годы стали самым благоприятным периодом распространения христианства в стране. В наст. время по одним данным во внутренних районах К. насчитывается 23 млн протестантов, более 50 тыс. постоянно действующих христ. храмов. Ежегодный тираж Библии превышает 35 млн экз. Администрация Пекина, где на 40 тыс. зарегистрированных протестантов было 8 храмов на 200–500 чел., в 2004 г. одобрила строительство 2 протестант. храмов вместимостью по 1 тыс. чел. в районах Чаоян и Фынтай, где проживало 2 тыс. и 3,5 тыс. верующих соответственно. До 2006 г. деятельностью Китайского христианского совета руководил Хань Вэньцзао (1923–2006). Генеральный секретарь ВСЦ пастор Самюэль Кобия отметил, что Хань Вэньцзао «активно пропагандировал миссию церкви в китайском обществе... помогал адаптировать религиозные ценности к социалистическому обществу». В наст. время (2014) Комитет китайского протестантского движения за три самостоятельности и Совет Церквей Китая возглавляют соответственно Фу Сяньвэй и Гао Фэн. Протестантизм претендует на «христианский универсализм», на роль лидера христианизации китайцев, используя при этом опыт и католиков и православных. Протестант. авторами во главе с деканом теологического фак-та Гонконгского китайского ун-та методистским пастором Лу Лунгуаном составлен англо-кит. Христианский библейско-богословский словарь. Хотя в предисловии и утверждается, что книга содержит не только протестантские, но и католич. и правосл. определения и понятия, протестант. уклон очевиден.

В 1995 г. на базе созданного еще в 1930 г. норвеж. китаеведом К. Л. Рейкельтом (1877–1852) миссионерского центра Даофэншань в Гонконге открыт Ин-т китаеязычной христианской культуры. Под рук. директора Лю Сяофэна ин-т занимается созданием «китайского богословия», опирающегося на мировой опыт христ. культуры. В 1996 г. председатель Комитета по теологическому образованию Китайского христианского совета Сунь Сипэй отметил, что существуют препятствия для развития церкви по причине того, что теология кит. протестантизма находится на уровне 30-х гг. XX в. Актуальной осталась проблема культурной адаптации христианства. Пастор Ли Чжижэнь в кн. «Тайваньское христианство и поклонение предкам» (Тайнань, 1995) писал, что возрождение христианства на Тайване возможно только на почве национальной культуры. Самым актуальным для китайцев был вопрос о возможности сохранения обрядов поклонения предкам. Заметным явлением кит. жизни в годы реформ стало возникновение т. н. культурного христианства. В К. получили популярность книги Ганса Кюнга, Джона Хика, Пола Ниттера.

Одной из основных политических проблем является существование нелегальных религ. собраний. Законодательство КНР предусматривает правительственный контроль над деятельностью религ. орг-ций, состоянием финансов, составом священнослужителей, публикациями на религ. темы, процессом евангелизации, а также цензуру отдельных религ. догматов. Зап. СМИ постоянно сообщают о репрессиях в отношении лидеров тех религ. орг-ций, к-рые не прошли гос. регистрацию.

Так, в марте 2005 г. в пров. Хэйлунцзян задержали группу «подпольных» католич. и протестант. священников. Для служителей церкви устроили экскурсию в Пекин, продемонстрировали «достижения социалистического строя», затем поселили на несколько дней в одну из гостиниц при местном отделе Министерства общественной безопасности и предоставили для чтения кит. газеты.

Часть незарегистрированных общин склонна к проявлениям сектантства в основном из-за нехватки лит-ры и плохого образования священников. По данным гонконгских экспертов, в псевдохрист. сектах состоит несколько миллионов китайцев, в основном деревенских жителей. В соответствии с Законом о борьбе с сектами от 1999 г. 16 протестант. групп считаются «еретическими» и запрещены на территории К. В 2000 г. министр общественной безопасности Цзя Чуньван приказал полиции задерживать «служителей враждебных культов, сепаратистов и религиозных экстремистов». 13 нояб. 2000 г. в Пекине создана Китайская антисектантская ассоциация. На собрании был зачитан ее устав, определивший, что эта ассоциация создана на добровольных началах религ. деятелями, учеными, инженерами, юристами и специалистами в области информационных технологий и др., желающими бороться с сектами, и по закону зарегистрирована как общественная орг-ция. Миссия ассоциации — популяризировать науку и достижения цивилизации, уважать свободу вероисповедания, выступать против сектантских орг-ций, наносящих ущерб имуществу и угрожающих безопасности народа и подрывающих социальную стабильность, всемерно повышать в народных массах бдительность и способность противостоять сектантским проявлениям в обществе. Собрание приняло устав, избрало правление и постоянный комитет, а также руководителей 1-го созыва.

Однако, несмотря на сопротивление гос-ва и общественности, на совр. этапе идет процесс активизации деятельности христ. и псевдобиблейских сект. Одним из центров, где активно работают члены сект и находится наибольшее количество нелегальных протестант. молельных домов, расположенных, как правило, в частных квартирах, является пров. Хунань. В нач. 2002 г. в КНР арестованы 17 активистов протестант. группы «Хуанань цзяохуэй» (Южнокитайские церкви), в к-рой, по их данным, ок. 50 тыс. членов. Было вынесено неск. смертных приговоров, но вскоре они были отменены. Однако руководителя группы Гун Шэнляна суд пров. Хубэй приговорил к пожизненному заключению по обвинению в изнасиловании и причинении ущерба здоровью. По данным зап. исследователей, пресвитеры Сюй Фумин и Ху Юн получили пожизненное заключение по обвинению в причинении ущерба здоровью, а Гун Банкунь и Ли Ин приговорены к 15 годам тюрьмы. Еще 8 протестантов получили тюремные сроки. В 2001 г. 2 пастора Южнокитайской церкви были казнены.

В канун 2003 г. власти К. закрыли или разрушили ок. 3 тыс. церквей и молитвенных домов в г. Вэньчжоу (пров. Чжэцзян). Особенно активно власти борются с харизматической сектой т. н. крикунов — «Хухань пай». Секта возникла еще в 20-х гг. XX в. Тогда же верующих стали называть «крикунами» за восклицание во время молитвенных собраний: «Господь Иисус!». После прихода к власти коммунистов в 1949 г. «крикуны» отказались войти в сформированные правительством «патриотические ассоциации», назвав их «проявлением сатанизма». В 1983 г. кит. правительство объявило «крикунов» «контрреволюционной группой», после чего мн. члены церкви подверглись репрессиям. Громкий процесс над ними состоялся в сент. 2003 г. Гонконгский бизнесмен Ли Гуанцян предстал перед судом пров. Фуцзянь за то, что привез 33 тыс. экз. Библии, предназначенных для нелегальной общины «Хухань пай». Руководство секты утверждает, что ее последователями в К. являются более 500 тыс. чел.

В 2005 г. в Сянгане активизировалась христ. секта Восточный свет, запрещенная в КНР с 1999 г., но имеющая там до миллиона приверженцев. По сообщению зап. СМИ, только в мае 2005 г. в пров. Гирин (Цзилинь) задержано за нарушение законов о религ. деятельности до 600 верующих. Вынесение приговора 8 мая 2005 г. лидеру домашней церкви Цай Чжохуа и его единомышленникам «за занятия нелегальным бизнесом» (издание и продажу религ. лит-ры) подчеркивает значение, которое кит. чиновники придают сохранению контроля над религ. изданиями. Несмотря на запреты, иностранные протестант. миссионеры, используя привлекательность жизни в США и на Западе в глазах значительной части населения, тайно проповедуют в К., чаще всего посредством курсов изучения английского языка.

КНР взяла на себя новые международные обязательства по защите свободы мысли, совести и религии. В XXI в. в стране увеличивается количество протестант. церквей, христианство не воспринимается негативно как «иностранная религия». Однако власти опасаются роста влияния религии в обществе. Роль первых протестант. миссионеров в истории К. официально оценивается негативно. В КНР проживают неск. десятков миллионов протестантов различных направлений, а возможно, и более 100 млн. Они составляют самую многочисленную конфессию в КНР. Несмотря на совершенствование законодательства и демократизацию общества, религиозно-конфессиональные проблемы остаются в числе наиболее актуальных и политизированных.

Лит.: *Littell J. B.* Missionaries and Politics in China: The Taiping Rebellion // Political Science Quarterly. 1928. Vol. 43. N 4. P. 566–599; *Latourette K. S.* A History of Christian Missions in China. N. Y., 1929; *Монина А. А.* Деятельность иностранных миссионеров в области образования в Китае (1901–1920 гг.) // КСИНА. 1964. Т. 85. С. 102–114; *Волохова А. А.* Иностранные миссионеры в Китае: (1901–1920 гг.). М., 1969; *Мурадян А. А.* Американские миссионеры в странах Дальн. Востока, Юго-Вост. Азии и Океании в XIX в. М., 1971; *Treadgold D. W.* The West in Russia and China: Religions and Secular Thought in Modern Times. N. Y.; Camb., 1973. Vol. 2; *Beeching J.* The Chinese Opium Wars. San Diego; N. Y., L., 1977; *Whyte R.* Unfinished Encounter: China and Christianity. L., 1988; *Цыганкова С. П.* Американские миссионеры и Китай // Восток в прошлом и настоящем: Тез. докл. регион. конф. Иркутск, 1992. Современный христианский протестантизм. Пекин, 1993 (на кит. яз.); *Тертицкий К. М.* Религиозная ситуация в КНР // Проблемы Дальн. Востока. 1993. № 6. С. 50–56; *он же.* Китайцы: Традиционные ценности в совр. мире. М., 1994. Ч. 1; *Кузнецов В. С.* Пять конфессий Китая // Проблемы Дальн. Востока. 1994. № 2. С. 108–115; *Ли Джижэнь.* Тайваньское христианство и поклонение предкам. Тайнань, 1995 (на кит. яз.); Религия и свобода совести в Китае. Пекин, 1997; Раскрывая истинный облик: Сб. науч. исслед. культуры кит. христианства в 20-м в. Пекин, 1998 (на кит. яз.); *Цин Дж.* Новозаветная любовь, конфуцианская гуманность и борьба в кит. христианстве XX в. // Кит. благовестник. 2000. № 1. С. 52–68; *Ломанов А. В.* Христианство и кит. культура. М., 2002; *Мясников В. С.* Заметки о христианстве в Китае // Русское открытие

Америки: Сб. ст., посвящ. 70-летию Н. Н. Болховитинова. М., 2002. С. 477–487; Христианство и печать по культуре Китая / Ред.: Чжан Кэюань, Ма Мин. Ухань, 2003 (на кит. яз.); *Ло Вэйхун.* Китайское христианство. Пекин, 2004 (на кит. яз.); *Иванов М., свящ.* Из истории христианства в Китае. М., 2005; *Тан Сяолин.* Невидимые подписи: Совр. кит. поэзия и христианство. Пекин, 2005 (на кит. яз.); *Янь Бинчжэн.* Куда направить сердце: Конфуцианство и христианство в Китае в Новое время. Цзинань, 2005 (на кит. яз.); *Ван Мэйсю и др.* История христианства. Нанкин, 2006 (на кит. яз.); Религия и нация / Ред.: Ми Чжунцзя, Лю Баомин. Пекин, 2006 (на кит. яз.); *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007.

В. Г. Дацышен

Православие в К. берет начало с общины рус. казаков, образовавшейся в Пекине в кон. XVII в., после захвата кит. войсками в 1683–1685 гг. казаков из гарнизона крепости Албазин на р. Амур и крестьян из соседних рус. деревень. В К. были вывезены 50 пленных с семьями и поселены на сев.-вост. окраине Пекина (см. *Албазинцы*). Все они перешли в кит. подданство и были приняты на военную службу, но остались в правосл. вере. Вместе с ними в Пекин прибыл священник албазинской Воскресенской ц. Максим Леонтьев. В качестве места временного служения ему был выделен храм кит. божества войны Гуань-ди. Священник устроил в нем часовню и поставил икону свт. Николая, взятую из Албазина. В 1695 г. митр. Сибирский и Тобольский *Игнатий (Римский-Корсаков)* отправил в Пекин священника и диакона и с ними прислал свящ. Максиму благословенную грамоту на освящение храма, а также передал св. антиминс, св. миро, богослужебные книги и церковную утварь. В 1696 г. в часовне был устроен храм, освященный во имя Софии Премудрости Божией. За храмом сохранилось имя Никольского в честь находившейся в нем иконы свт. Николая.

18 июня 1700 г. царь Петр I издал указ «...Об отыскании достойных людей для проповеди Евангелия Сибирским инородцам и Китайцам», в к-ром предписывал патриарху *Адриану* «писать к Киевскому митрополиту, чтобы он, подражая о том святом и богоугодном деле, поискал в малороссийских своей области городах и монастырях из архимандритов и игуменов, или иных знаменитых иноков, доброго и ученого, и благого непорочного жития человека, которому бы в Тобольску быть митрополитом, и мог бы Божиею помощию исподволь в Китае, и в Сибири, в слепоте идолослужения и в прочих неверствиях закоснелых человек приводить в познание и служение и поклонение истиннаго живаго Бога и привел бы с собою добрых и ученых, не престарелых иноков, двух или трех человек, которые бы могли Китайскому и Мунгальскому языку и грамоте научитись и, их суеверие познав, могли твердыми святаго Евангелия доводами многия души области темныя сатанинския привести во свет познания Христа Бога нашего, и тамо живущих и приезжих Христиан от прелести всякой идолослужения их отводити, и тамо могли бы жити и у той построенной Божией Церкви служити, чтоб своим благим житием Хана Китайского и ближних его людей и обще их народ привести бы к тому Святому делу, и к российскому народу людям, которые во вся годы с караваны для торга и для всяких посылок порубежных ездят, учинить себя склонительным». Также царь предупреждал о возможности противодействия правосл. проповедникам со стороны иезуитов, уже проповедовавших в К. Первые попытки поставления священников для правосл. церкви в Пекине оказались неудачными. Кит. власти согласились принять Российскую духовную миссию (РДМ) только после кончины свящ. Максима (в 1711 или 1712). Первая РДМ была сформирована в кон. 1712 — нач. 1713 г. и прибыла в Пекин 30 апр. 1715 г. На протяжении длительной истории РДМ была представлена двадцатью миссиями, получившими порядковые номера (см. *Пекинская духовная миссия*). В отличие от католич. и протестант. миссионеров деятельность РДМ была нацелена преимущественно на сохранение веры среди небольшой общины потомков этнических русских, это помогало избегать конфликтов с кит. властями и обеспечить непрерывность миссии. Количество крещеных китайцев исчислялось единицами, что объяснялось не только изначальными установками РДМ, но и небольшим числом рус. миссионеров. По Кяхтинскому договору 1727 г., на Русском подворье в Пекине разрешалось проживать лишь четверым священнослужителям и четверым ученикам, к-рые могли покинуть страну только после прибытия следующего состава миссии. Даже когда после «опиумных войн» (1840–1842, 1856–1860) под давлением зап. держав кит. правительство разрешило проповедь христианским миссионерам, число крещений выросло незначительно, несмотря на работу по переводу правосл. молитвенных и литургических текстов. Серьезным ограничением для миссионерского служения являлись возложенные на РДМ функции офиц. представительства Российской империи. К 1900 г. правосл. община в К. насчитывала 450 чел., из них 222 чел. погибли в 1900 г., во время восстания ихэтуаней (в апр. 1902 г. Святейший Синод принял решение о совершении церковного увековечения их памяти, в февр. 1997 г. Свящ. Синод РПЦ прославил их в лике местночтимых святых; см. ст. *Китайские мученики*). Трагедия не привела к закрытию миссии, а напротив способствовала активизации проповеди среди китайцев. В 1902 г. руководитель РДМ архим. *Иннокентий (Фигуровский)* был хиротонисан во епископа Переславского с местопребыванием в Пекине. К 1916 г. в ведении РДМ состояли: 2 мон-ря (мужской и женский) в Пекине, Крестовоздвиженский скит близ Пекина, в горах Сишань, 5 подворий — в Петрограде, Москве, Харбине, Дайрене (Дальнем, ныне Далянь) и на ст. Маньчжурия, 19 церквей, 3 часовни, миссионерские станы в 32 пунктах, семинария в Пекине, 18 мужских и 3 жен. школы. К 1917 г. число правосл. китайцев составляло уже ок. 6,2 тыс. чел. С 1918 г. еп. Иннокентий титуловался епископом Пекинским. Октябрьская революция 1917 г. в России привела к разрыву отношений между РДМ и Московским Патриархатом, а также к проблемам с финансированием. В 1919 г. РДМ закрыла все миссионерские станы и основные усилия сосредоточила на духовном окормлении беженцев, прибывавших из охваченной гражданской войной России. Только в Харбине в этот период было построено свыше 20 правосл. храмов. В нояб. 1920 г. РДМ перешла в подчинение *Высшему церковному управлению за границей*. В 1922 г. Архиерейский Синод РПЦЗ образовал Пекинскую и Китайскую епархию во главе с архиеп. Иннокентием (Фигуровским). В епархии были учреждены кафедры викариатов: в Шанхае (еп. *Симон (Виноградов)*) и в Ханькоу (первоначально в Тяньцзине; еп. св. *Иона (Покровский)*). В 1921 г. в Тяньцзине основано Правосл. братство, при нем —

больница, гимназия и б-ка. В мае 1922 г. из Владивостокской епархии была выделена Харбинская (на территории Маньчжурии), ее правящим архиереем был назначен Мефодий (Герасимов) с титулом «архиепископ Харбинский и Маньчжурский». При Харбинской епархии были образованы Хайларское и Цицикарское вик-ства.

В 1924 г. советское правительство заявило о праве собственности на имущество РДМ. Архиеп. Иннокентию удалось аргументированно доказать кит. властям, что законным юридическим владельцем недвижимости является Кит. Православная церковь в лице РДМ. Попытки местоблюстителя Патриаршего престола митр. *Сергия (Страгородского)* наладить связи с РДМ и призвать ее к лояльности советской власти не увенчались успехом.

В кон. 20-х гг. XX в. у части кит. правосл. паствы возникло желание перейти из юрисдикции РПЦЗ (связь с к-рой была неустойчивой) под управление Московского Патриархата. В 1934 г. прот. Сергий Чан обратился с письмом к местоблюстителю Патриаршего престола митр. Сергию (Страгородскому), в к-ром представил себя преемником митр. Иннокентия (Фигуровского), получившим одобрение Нанкинского правительства, и просил принять его и верную ему паству под свой омофор. Несмотря на то что прот. Сергий был принят митрополитом в юрисдикцию Московского Патриархата и ему было поручено заведование правосл. приходами в К., его поддержало небольшое количество прихожан-китайцев. Еп. *Виктор (Святин)*, ставший в авг. 1933 г. после смерти еп. Симона (Виноградова) главой РДМ, в 1938 г. перенес местопребывание Совета миссии из Шанхая в Пекин и учредил Управление духовной миссии, состоящее из Совета, хозяйственного отдела и канцелярии. За время управления миссией архиеп. Виктором были открыты молитвенные дома и храмы в Пекине, Калгане (Чжанцзякоу), Чифу (Яньтае), Цзилине (Гирине), Сянгане (Гонконге), Гуанчжоу (Кантоне), Аомыне (Макао), Лаошани, построен монастырь близ Дайрена.

В июне 1945 г. на совещании епископов в Харбине было принято решение обратиться к патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I* с просьбой о возвращении в юрисдикцию Московского Патриархата. Воссоединение состоялось 27 дек. 1945 г. Тогда же определением Свящ. Синода в пределах Китая и Кореи был образован митрополичий округ с присвоением архиерею титула «митрополит Харбинский и Восточноазиатский», временное управление округом было поручено архиеп. *Нестору (Анисимову)*. Согласно патриаршему указу от 11 июня 1946 г., митрополичий округ был преобразован в *Восточноазиатский Экзархат*. 22 окт. 1946 г. в его состав были включены Пекинская епархия и ее Шанхайское вик-ство. Политические разногласия в среде рус. эмиграции привели к разделению в Православной Церкви Китая. Еп. Шанхайский *Иоанн (Максимович)* остался в юрисдикции РПЦЗ (в 1946 был возведен в архиепископы), в результате чего на территории К. возникли параллельные церковные структуры.



Храм во имя свт. Иннокентия Иркутского в г. Лабдарин. 1990 г., освящен в 2009 г.

В 50-х гг. XX в. основные усилия Русской Церкви были направлены на проповедь среди китайцев и на подготовку священников кит. происхождения, с тем чтобы обеспечить создание самостоятельной Церкви в Китае. 30 июля 1950 г. в московском Богоявленском соборе Феодор Ду, принявший 23 июля того же года монашество с именем Симеон, был хиротонисан во епископа Тяньцзиньского (см. *Симеон (Ду)*). Симеон предлагал ускорить формирование кит. автономной епархии во главе с кит. епископом — Пекинским и Китайским и активизировать проповедь среди китайцев, для чего создал в 1952 г. духовную школу в Шанхае. 30 июля 1954 г. Свящ. Синод РПЦ принял решение о закрытии духовной миссии. 2-м кит. епископом стал Игнатий Яо, постриженный в монашество в 1948 г. с именем *Василий (Шуан)*. Отдел по делам религий при Госсовете КНР в апр. 1956 г. дал согласие на назначение архим. Василия епископом Пекинским (хиротонисан 30 мая 1957) и возглавление им правосл. общин в К. В 1956 г. все недвижимое имущество миссии и Восточноазиатского Экзархата было передано правительству КНР, а Бэйгуань (сев. подворье миссии в Пекине) стало территорией посольства СССР. В нояб. 1956 г. Свящ. Синодом было принято решение о предоставлении автономии Китайской Православной Церкви (см. *Китайская автономная Православная Церковь* (КАПЦ)). Во 2-й пол. 50-х гг. XX в. массовый отъезд этнических русских из К. и ужесточение религ. политики властей КНР привели к закрытию мн. храмов. После смерти еп. Пекинского Василия (1962) и еп. Шанхайского Симеона (1965) КАПЦ лишилась архипастырского руководства. В 1965 г. был закрыт шанхайский кафедральный собор и единственный на территории К. правосл. мон-рь (в Харбине). Гонения во время «культурной революции» 1966–1976 гг. усугубили кризис КАПЦ.

Православие в К. начало возрождаться лишь в сер. 80-х гг. XX в. В 1986 г. возобновил деятельность храм в честь Покрова Пресв. Богородицы в Харбине. Регулярные богослужения в Пекине проводились с мая 1996 г. на территории посольства РФ, в крестовом архиерейском храме во имя свт. Иннокентия Иркутского. В 1993 г. по приглашению Китайского Христианского совета страну посетил председатель ОВЦС митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл* (ныне Патриарх Московский и всея Руси). Это был 1-й офиц. визит в К. после многолетнего затруднения в отношениях. Митр. Кирилл и в дальнейшем посещал Пекин (2001, 2006), Шанхай (2002) и Сянган (2001 и 2002). Согласно определению Свящ. Синода от 17 февр. 1997 г., попечение о пастве КАПЦ осуществляет патриарх Московский и всея Руси. 27 дек. 2000 г. Свящ. Синод возложил временное архипастырское попечение о пастве автономного р-на Внутренняя Монголия на епископа Читинского и Забайкальского, а решением от 17 июля 2002 г. временное

попечение о пастве Синьцзян-Уйгурского автономного р-на — на епископа Астанайского и Алматинского. В 2003 г. возобновлена деятельность Петропавловского прихода в Сянгане, получившего канонический статус 6 окт. 2008 г. Действуют также домовые храмы в Шэньчжене, Гуанчжоу и Аомыне. С июня 2005 г. в Шанхае постоянно проживает свящ. Алексий Киселевич, к-рый совершает богослужения для интернациональной общины в помещениях Генерального консульства РФ в Пекине.

В февр. 2009 г. глава Гос. управления КНР по делам религий Е Сяовэнь прибыл в Россию для участия в интронизации Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. В сент. 2010 г. делегация Гос. управления КНР по делам религий посетила Россию в качестве гостей РПЦ и познакомилась с Московскими и С.-Петербургскими духовными школами для определения места обучения студентов из К. 10–15 мая 2013 г. впервые состоялся визит Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в К., в ходе которого состоялись встречи с Председателем КНР Си Цзиньпином и директором Гос. управления по делам религий Ван Цзоанем. Предстоятель РПЦ совершил богослужения на территории посольства РФ в Пекине, в Покровском храме Харбина, в здании бывш. собора в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных» в Шанхае, а также встретился с кит. правосл. верующими. Визит Патриарха показал особый уровень российско-кит. отношений в религ. сфере и придал импульс возрождению Православия в КНР.

В нояб. 1996 г. К-польский Патриархат образовал *Гонконгскую и Юго-Восточной Азии митрополию* с кафедрой в г. Сянган (Гонконг), а в 2008 г. провозгласил весь К. ее территорией. В ответ на такой шаг К-польского Патриархата Архиерейский Собор РПЦ 2008 г. заявил о нерушимости канонических границ КАПЦ и одобрил позицию по защите прав ее паствы, сформулированную в соответствующем заявлении Свящ. Синода от 15 апр. 2008 г.

Лит.: *[Авраамий (Часовников), архим.].* Краткая история русской православной миссии в Китае / [Под ред. еп. Иннокентия (Фигуровского)]. Пекин, 1916; *Петров В. П.* Албазинцы в Китае. Wash., 1956; *он же.* Российская духовная миссия в Китае. Wash., 1968; Русско-кит. отношения в XVIII в. М., 1978–2011. Т. 1–6; Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Российской духовной миссии в Китае. СПб., 1993; *Поздняев Д., свящ.* Православие в Китае (1900–1997). М., 1998; *Пан Т. А.* Архим. Иларион (Лежайский) и 1-я Пекинская духовная миссия (1717–1729) // Ист. вестн. 2000. № 2(6). С. 196–202; *Крадин Н. П.* Православные храмы в городах Китая // Вестник ДВО РАН. Владивосток, 2003. № 1. С. 97–107; *Иванов П., свящ.* Из истории христианства в Китае. М., 2005; *Ломанов А. В.* Российская духовная миссия в Китае // Духовная культура Китая. М., 2007. Т. 2. С. 332–352; Православие в Китае / Под ред. М. Л. Титаренко; ОВЦС МП. М., 2010; *Головин С. А.* Российская духовная миссия в Китае: Ист. очерк. Благовещенск, 2013; *Горбачев Б. Н., Манакова Т. Б.* Возрождение святыни: Успенский храм на территории рос. посольства в Пекине. М., 2013.

КИТА́ЙСКАЯ АВТОНО́МНАЯ ПРАВОСЛА́ВНАЯ ЦЕ́РКОВЬ (КАПЦ) в юрисдикции Московского Патриархата, объединяет правосл. общины на территории Китая. Православие было принесено в Китай в 80-х гг. XVII столетия, когда туда прибыло несколько десятков пленных казаков из состава гарнизона русской крепости Албазин и крестьян прилегающих деревень, в том числе свящ. Максим Леонтьев, основавший в 1696 г. в Пекине первый православный храм. Первые столетия Православие сохранялось в Китае как религия потомков пленной русской общины в Пекине — т. н. *албазинцев*. С XVIII в. в Китае действовала рус. правосл. миссия (см. *Пекинская духовная миссия*). 26 марта 1901 г. указом Святейшего Синода сан главы миссии был определен как архиерейский. 3 июня 1902 г. начальник духовной миссии в Китае архимандрит *Иннокентий (Фигуровский)* в Александро-Невской Лавре в Петербурге был рукоположен в сан епископа Переславлского, викария Владимирской епархии, с поручением ведать православными Китая, Монголии и Тибета. Возведение начальника миссии в сан епископа стало первым шагом к созданию Китайской Православной Церкви. С апр.





Софийский собор в Харбине. 1923–1932 гг. Фотография. 2013 г.

1918 г. определением патриарха Тихона и постановлением Свящ. Синода РПЦ титул начальника духовной миссии в Китае был изменен на епископа Пекинского. В силу политических причин после революции 1917 г. и гражданской войны в России прервалась связь кит. правосл. Церкви с Московской Патриархией. Духовная миссия в Китае перешла во временную юрисдикцию Русской Зарубежной Церкви. В Китай начался массовый приток рус. беженцев, которые стали составлять подавляющую часть правосл. паствы. Главной задачей клира в этих условиях было окормление многочисленной русской диаспоры; проповеди среди кит. населения не уделялось должного внимания (хотя она не прекращалась). До сер. 40-х гг. XX в. правосл. общины на территории Китая находились в подчинении РПЦЗ, которая имела здесь 2 самостоятельные епархии: *Харбинскую* на северо-востоке и *Пекинскую,* охватывавшую приходы остальной части страны. В составе Пекинской епархии существовало полусамостоятельное *Шанхайское викариатство,* в Харбинской епархии были организованы номинальные Хайларское и Цицикарское вик-ства (их архиереи проживали в Харбине). Пекинский архиерей одновре-

Свято-Николаевский собор в Харбине. Фотография. 30-е гг. XX в.

менно являлся главой рус. духовной миссии в Китае. Связь архиереев Пекинской и Харбинской епархий с Архиерейским Синодом РПЦЗ в Сремски-Карловци из-за дальности расстояния и внешнеполитических проблем (оккупация Японией в 30-х гг. части территории Китая, включая Харбин, Пекин и Шанхай) была неустойчивой, а с началом второй мировой войны практически прекратилась.

В июне 1945 г. Харбинский митр. *Мелетий (Заборовский)*, его викарные епископы Хайларский *Димитрий (Вознесенский)* и Цицикарский *Ювеналий (Килин)* вместе с пребывавшим в Харбине Камчатским архиеп. *Нестором (Анисимовым)* обратились к патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I* с просьбой принять их под свое окормление. В авг. того же года глава духовной миссии в Китае Пекинский архиеп. *Виктор (Святин)* также отправил патриарху Алексию I прошение о принятии его в юрисдикцию Московского Патриархата. 26 окт. в Харбине, занятом после поражения в войне Японии советскими войсками, был подписан акт о воссоединении Харбинской епархии с РПЦ. 27 дек. 1945 г. был издан указ Свящ. Синода РПЦ о присоединении Харбинской и Пекинской епархий с их вик-ствами к Московскому Патриархату, а также об образовании Восточноазиатского митрополичьего округа, объединяющего Харбинскую епархию и православные приходы на территории Кореи. Временно управляющим митрополичьим округом в связи с тяжелой болезнью митр. Мелетия († 6 апр. 1946) был назначен архиеп. Нестор.

Из-за политических разногласий среди рус. эмиграции в Православной Церкви в Китае произошло разделение. 10 мая 1946 г. Архиерейский Синод РПЦЗ возвел оставшегося в юрисдикции Зарубежной Церкви викарного Шанхайского еп. св. *Иоанна (Максимовича)* в сан архиепископа. Тем же указом была организована Шанхайская епархия РПЦЗ, существовавшая параллельно с Шанхайским вик-ством РПЦ. 11 июня 1946 г. указом патриарха Алексия I Восточноазиатский митрополичий округ был преобразован в *Восточноазиатский Экзархат* РПЦ с центром в Харбине. Тем же указом архиеп. Нестор был назначен патриаршим экзархом Вост. Азии с возведением в сан митрополита Харбинского и Маньчжурского, а еп. Ювеналий перемещен в Шанхай (занимал викарную кафедру до янв. 1947). Цицикарским викарием стал еп. *Никандр (Викторов)*. Пекинская духовная миссия оставалась в прямом подчинении Московской Патриархии. 22 окт. того же года определением Свящ. Синода РПЦ Пекинская епархия и Шанхайское вик-ство были включены в состав Восточноазиатского Экзархата, а Пекинский архиеп. Виктор, утвержденный в должности начальника духовной миссии в Китае, был поставлен в подчинение Восточноазитскому экзарху митр. Нестору.

Архиеп. Виктор, принявший советское гражданство, не получил признания кит. правительства Гоминьдана, контролировавшего до 1948 г. бóльшую часть страны (кроме северо-востока), и подвергался преследованиям со стороны гоминьдановских властей. Из-за угрозы потери имущества Пекинской миссии он был вынужден в июне 1947 г. передать права на него в собственность СССР. Правительство Гоминьдана признавало главой правосл. миссии в Китае принявшего кит. гражданство Шанхайского архиеп. Иоанна в юрисдикции РПЦЗ. Однако в связи с переломом в ходе гражданской войны и оставлением Шанхая гоминьдановскими войсками весной 1949 г. Шанхайская епархия РПЦЗ прекратила существование. Ее паства и клир (в т. ч. кит. национальности) были эвакуированы на Филиппины, а затем выехали в США и др. страны.

В той части Китая, которую контролировали коммунистические силы, юридический статус русской духовной миссии не был вполне определен. Положение здесь правосл. Церкви определялось в целом лояльной по отношению к Московскому Патриархату позицией, занятой со времени Великой Отечественной войны руководством СССР. Однако в июне 1948 г. Восточноазиатский экзарх митр. Нестор был арестован в Харбине кит. властями и депортирован в СССР, где осужден за прошлую политическую деятельность. Временным управляющим Харбинской епархией и Восточноазиатским Экзархатом стал Цицикарский еп. Никандр (со 2 окт. 1949 епископ Харбинский и Маньчжурский).

В 1949 г. окончилась гражданская война и была провозглашена народная республика в Китае. К этому времени в стране насчитывалось 106 правосл. храмов. Ок. 50 из них находилось в Харбинской епархии, примерно столько же — в Пекинской, 5 приходов — в отдаленном Синьцзяне, почти не имевшем связей с церковными центрами Китая. Из-за массового отъезда рус. населения численность правосл. верующих в кон. 40-х гг. XX в. сильно уменьшилась и продолжала стремительно сокращаться. В этих условиях начальник духовной миссии в Китае архиеп. Виктор в рапорте к патриарху Алексию I поднял вопрос о возобновлении проповеди среди китайцев. 24 янв. 1950 г. патриарх в ответном обращении поставил перед миссией принципиально новую задачу: «Надо в короткий срок (скажем, менее чем в десять лет) при помощи Божией создать Китайскую Православную Церковь, с архипастырями — китайцами, священниками и монахами — китайцами, с миссионерами — китайцами, и, главное, с многочисленной паствой — китайцами». Важным шагом к созданию Китайской Православной Церкви стала хиротония 1-го кит. архиерея — Тяньцзиньского епископа *Симеона (Ду)*, к-рая состоялась 30 июля 1950 г. в Москве. 22 авг. того же года архиеп. Виктор был назначен экзархом Вост. Азии с сохранением должности главы духовной миссии в Китае. Центр Экзархата переносился из Харбина в Пекин. В составе Экзархата были учреждены епархии: Пекинская (храмы в Пекине, Ханькоу и Гонконге), Харбинская, Шанхайская, Тяньцзиньская (храмы в Тяньцзине и Циндао) и Синьцзянская (до назначения правящего архиерея епархия оставалась в ведении Патриархии). 26 сент. еп. Симеон был назначен на Шанхайскую епархиальную кафедру; управление Тяньцзиньской епархией перешло к экзарху.

Кит. духовенство активно привлекалось к руководству церковной работой. Во Временное управление Экзархата входили 3 русских и 3 кит. священнослужителя, в ревизионную комиссию — 2 китайца и 1 русский, во главе высшей начальной школы миссии был поставлен свящ. Гермоген Тан, должность кафедрального протоиерея занимал свящ. Михаил Мин, духовником миссии был назначен архим. *Василий (Шуан)*, экономом стал

свящ. Леонид Лю, свечным заводом заведовал диак. Николай Чжан. В связи с преклонным возрастом большинства иереев-китайцев стал насущным вопрос подготовки среди китайцев кандидатов к рукоположению в священный сан. Осенью 1950 г. архиеп. Виктор рукоположил 5 иереев и 4 диаконов из числа китайцев. Велась работа и по расширению паствы. В 1951–1953 гг. в Пекине были крещены 310 китайцев, преимущественно служащих миссии. Однако в условиях массового оттока из Китая русского населения к сер. 50-х гг. большинство правосл. церквей в Китае опустело.

В наиболее тяжелом положении находилась Шанхайская епархия. К лету 1954 г. в Шанхае, ранее бывшем одним из главных правосл. центров Китая, оставалось лишь ок. 200 рус. прихожан и 70 правосл. китайцев. Из-за скудости средств епархия встала перед проблемой содержания храмов. Шанхайский еп. Симеон предлагал закрыть все правосл. церкви Шанхая, кроме кафедрального собора. Ситуацию осложняли конфликты еп. Симеона с экзархом архиеп. Виктором и с рус. духовенством в Шанхае, в то время как кит. клир Шанхайской епархии состоял только из священника и диакона, а миссионерская работа носила эпизодический характер. При этом еп. Симеон претендовал на руководство всей Китайской Церковью, предлагая немедленное предоставление ей автономного статуса. В сент. 1952 г. еп. Симеон обратился к главе ОВЦС Московского Патриархата Крутицкому и Коломенскому митр. *Николаю (Ярушевичу)* с письмом о необходимости скорейшего открытия автономной Китайской епархии, во главе к-рой стоял бы архиерей-китаец. Это представлялось как первый шаг Китайской Церкви на пути к автокефалии. В ответном письме еп. Симеону в апр. 1953 г. митр. Николай выразил сомнения в готовности кит. клира и паствы к церковной самостоятельности: «Китайская православная паства малочисленна, богословское образование кандидатов китайской национальности в члены клира не всегда стоит на должной высоте... не явятся ли мероприятия по организации Автокефальной Китайской Православной Церкви слишком преждевременными?» Подобных же взглядов придерживался и архиеп. Виктор, писавший патриарху Алексию I в февр. 1952 г.: «Никак нельзя спешить оставлять епископат, клир и паству китайской национальности без непосредственного руководства представителей Русской Православной Церкви до срока, когда епископат, клир и паства будут соответствовать своему назначению».

В то же время архиеп. Виктор критиковал и позицию Харбинского еп. Никандра, к-рый, по мнению главы рус. духовной миссии в Китае, не уделял должного внимания миссионерской работе, «продолжал смотреть на нового Экзарха как на лицо чисто титулярное, держась изолированно, как чисто русский архиерей, и не принимая никаких мер к китаизации церковной жизни в своей епархии». В Харбине был лишь один священник-китаец, а кит. иереев из Пекинской епархии еп. Никандр принимать отказывался, распределяя вакантные должности среди рус. духовенства. Богослужение в Харбинской епархии велось на церковнослав. языке. Значительный кит. клир (17 священников и 5 диаконов) существовал в сер. 50-х гг. XX в. только в Пекинской епархии, богослужения проходили на кит. языке. Священнослужители-китайцы возглавляли управление Экзархата и Совет миссии, занимали все адм. и хозяйственные должности Пекинской епархии.

Правосл. епархии в КНР столкнулись с серьезными финансовыми трудностями не только из-за сокращения паствы, но и в значительной степени из-за резкого падения доходов, прежде всего по причине утраты большей части земельной собственности. Архиеп. Виктор вынужден был согласиться на передачу гос-ву принадлежавших миссии земельных участков в Бадаханьгоу, Калгане (Чжанцзякоу), Дундинани, Бэйдайхэ, Лаошани и пров. Цзянси ради получения согласия на регистрацию правосл. епархий и приходов. К тому же духовная миссия была обложена высокими налогами. Фактически единственным источником существования для клира Пекинской и Шанхайской епархий стали денежные поступления из Московской Патриархии. Деятельность Православной Церкви в Китае также осложнялась из-за все более жесткой позиции по отношению к правосл. миссии со стороны властей КНР. Власти не позволили продолжать издание журнала миссии «Китайский благовестник», были закрыты типография миссии и переплетная мастерская. В силу трудностей с получением разрешений на поездки иностранных граждан по Китаю была крайне затруднена связь между епархиями и приходами. Архиеп. Виктор, как гражданин СССР, не мог входить в состав руководства официально зарегистрированных кит. религиозных организаций и представлять Китайскую Церковь в Управлении по делам религий при Госсовете КНР, где были представлены другие религиозные объединения. Власти КНР относились с недоверием к религиозной орг-ции, возглавляемой иностранцами и связанной в материальном и адм. отношении с иным, хоть и дружественным на тот момент Китаю, гос-вом. Получение Православной Церковью в КНР юридического статуса связывалось с переходом ее под контроль кит. властей.

Подобная позиция кит. правительства была доведена до руководства СССР, а также через Совет по делам РПЦ при Правительстве СССР до Московской Патриархии. 13 апр. 1954 г. патриарх Алексий I обратился к председателю Совета по делам РПЦ Г. Г. *Карпову* с просьбой разрешить приезд в Москву экзарха и главы духовной миссии архиеп. Виктора для личных переговоров по вопросам деятельности правосл. Церкви в новых условиях гос. жизни в Китае. Такое согласие было дано, однако принципиальное решение об изменениях в организации правосл. общин в Китае было принято советским руководством еще до приезда архиеп. Виктора. 22 апр. Карпов в согласовании с МИД СССР подал в ЦК КПСС докладную записку, в которой был сделан вывод, что «в настоящее время в связи с установлением народно-демократического строя в Китае и ничтожным влиянием православия среди китайцев дальнейшее существование миссии, а также существование экзархата в настоящем его виде политически ничем не оправдано». Совет по делам РПЦ предлагал ликвидировать духовную миссию и Экзархат и решить вопрос о церковном имуществе в Китае (Письма *патриарха Алексия I* в Совет по делам РПЦ. 1954–1970. М., 2010. Т. 2. С. 62–63).

12–27 июня 1954 г., во время пребывания в Москве архиеп. Виктора, обсуждались организационные вопросы, связанные с ликвидацией мис-

сии и судьбой ее имущества. 30 июля Свящ. Синод принял решение: «Ввиду новых государственных и общественных условий жизни в КНР, считать дальнейшее существование Российской Духовной Миссии в Китае не соответствующим этим условиям и упразднить ее, оставив все православные храмы в Китае в ведении Экзархата Московской Патриархии в Восточной Азии». Архиеп. Виктору было предложено через посольство СССР в КНР ознакомиться с мнением кит. правительства о дальнейших формах управления Китайской Православной Церковью. 10 авг. в Совет по делам РПЦ был направлен план Московской Патриархии по реорганизации Восточноазиатского Экзархата. Было предложено 2 варианта: 1) сохранение в Китае Экзархата и существующих епархий РПЦ, 2) преобразование Экзархата в одну епархию во главе с епископом из СССР. Также Московская Патриархия предлагала передать кит. инстанциям лишь часть церковного имущества. 11 авг. Совет по делам РПЦ, рассмотрев предложения Патриархии, рекомендовал ликвидировать Восточноазиатский Экзархат, оставив в Китае одну епархию с центром в Харбине. Также Патриархии было рекомендовано «архиереев из СССР в Китай не посылать и прекратить денежное субсидирование в отношение православного духовенства и церквей в Китае со стороны Московской Патриархии» (Там же. С. 63–64). Т. о., Московская Патриархия была поставлена перед необходимостью предоставить Китайской Церкви самостоятельность в самые короткие сроки.

31 мая 1955 г. советское посольство в Пекине направило в МИД КНР ноту по вопросу о реорганизации структуры Православной Церкви в Китае. Правительство Китая извещалось о ликвидации духовной миссии и Восточноазиатского Экзархата РПЦ. Из имущества миссии в собственности СССР оставались бывшая главная резиденция миссии — участок Бэйгуань в Пекине (позднее власти СССР и КНР договорились, что советскому посольству будет передана лишь сев. часть территории миссии, в т. ч. с церковными зданиями). Все остальное церковное имущество — храмы, приходские и монастырские здания, земельные участки со строениями — безвозмездно передавалось Правительству КНР. Всего кит. власти получали имущественные права на 73 храма, часовни, молитвенных дома и монашеские обители. Вопросы дальнейшего существования и обустройства правосл. приходов на территории Китая передавались на усмотрение властей КНР.

Когда в правосл. епархиях в Китае стало известно о скорых изменениях в церковной жизни, это вызвало смятение среди клира и паствы. «Всех смущает то обстоятельство, что готовится к передаче миллиардное недвижимое имущество Церкви, а православные люди, которым это имущество не принадлежит, чувствуют свои сиротство и оставленность»,— писал архиеп. Виктор патриарху в мае 1955 г. Многими верующими передача храмов, часовен, молитвенных домов и мон-рей кит. гос-ву воспринималась как насилие над совестью верующих и поругание святынь. Рус. духовенство было извещено о том, что все желающие выехать в СССР должны обращаться в советские консульства для получения въездных виз. В Московской Патриархии было принято решение о перемещении на архиерейские кафедры на территории СССР как Пекинского архиеп. Виктора, так и Харбинского еп. Никандра, при этом вопрос о поставлении на Харбинскую кафедру кит. архиерея не обсуждался. Не было принято и решение о ликвидации Харбинской епархии. Неопределенность положения вызывала беспокойство у еп. Никандра, который в мае 1955 г. обращался к митр. Николаю (Ярушевичу) с вопросом: «Если моя епархия закрывается, прошу подтверждения сего указом, и указаний, кому я имею передать управление и имущество. Если она остается действующей, и только под влиянием постепенно свертывается, то и в этом отношении мне необходимо знать, как и что делать и как поступать со святынями, утварью и всем церковным имуществом. А нужно сказать, что имущество большое и ценное».



Интерьер ц. Пресв. Богородицы в г. Хэндаохэцзы. 2-я пол. XX в.

Между тем вопрос о положении остающихся в КНР православных оставался неопределенным. Архиеп. Виктор просил у советского посольства в Пекине содействия в решении вопроса о будущем юридическом статусе Православной Церкви в Китае. «Реорганизация церковной жизни в связи со сдачей имущества уже происходит,— писал экзарх в посольство 5 окт. 1955 г.,— а мнение Китайского Правительства о дальнейших формах управления Православной Церковью в Китае для нас остается вопросом открытым». В ответ из посольства сообщили, что «вопрос о форме управления Китайской Православной Церковью будет решен самим китайским правительством». 11 окт. архиеп. Виктор отправил епархиальным архиереям Харбинскому Никандру и Шанхайскому Симеону офиц. письма о том, что все недвижимое церковное имущество во вверенных им епархиях подлежит передаче кит. властям. Еп. Симеон считал указания экзарха о передаче недвижимости прежде решения вопроса о форме управления Православной Церковью в Китае неправильным и в знак протеста отправил 15 окт. телеграмму патриарху с просьбой об увольнении на покой. На телеграфные запросы архиеп. Виктора о причинах требуемой отставки еп. Симеон не давал ответа.

29 окт. архиеп. Виктор был приглашен в Отдел по делам религий при Госсовете КНР, где ему было сообщено, что отныне делами правосл. Церкви будет ведать не МИД КНР, а религ. ведомство и что все назначения и переводы священнослужителей должны согласовываться с ним. Через Отдел по делам религий предлагалось решать и все нужды правосл. людей КНР. 3 нояб. архиеп. Виктор разослал епархиальным епископам извещение о вступлении в силу распоряжений о новом устроении церковной жизни в Китае. В связи

с этим еп. Симеон вновь выслал в Москву телеграмму с просьбой об увольнении на покой. Ранее он опубликовал в Шанхае в епархиальном «Церковном листке» полученные директивы по реорганизации церковного управления, а также и свое, отличное от распоряжений высших церковных властей мнение о путях реформ церковной жизни в Китае. Шанхайский архиерей предлагал организовать в КНР автономную Пекинскую и Китайскую епархию, возглавляемую епископом-китайцем, а рус. храмы объединить в одно благочиние. Недвижимое имущество должно было быть передано новой епархии. Когда руководитель ОВЦС митр. Николай потребовал от еп. Симеона телеграммой публично опровергнуть свои слова, он отказался это сделать. Все это дискредитировало еп. Симеона в глазах экзарха и Патриархии. Архиеп. Виктор, впрочем, полагал, что удовлетворять прошение еп. Симеона об отставке нецелесообразно, и оно так и не было благословлено. Тем не менее действия еп. Симеона сделали невозможным его выдвижение главой Китайской Церкви. В качестве кандидата на этот пост был предложен архим. Василий (Шуан).

27 февр. 1956 г. еп. Никандр по распоряжению Московской Патриархии покинул Харбин. Вместе с ним в СССР отбывали рус. священнослужители. Харбинскую епархию оставляло и рус. население, закрывались десятки правосл. приходов. 30 марта 1956 г. вся недвижимая собственность Пекинской духовной миссии и Восточноазиатского Экзархата РПЦ были официально переданы посольством СССР Правительству КНР (кроме сев. подворья миссии (Бэйгуань) в Пекине, перешедшей в собственность посольства СССР). 24 апр. того же года начальник Отдела по делам религий при Госсовете КНР Хэ Чэнсян сообщил архиеп. Виктору о согласии на назначение архим. Василия епископом Пекинской епархии Китайской Православной Церкви и временным управляющим всеми правосл. епархиями в Китае. Отдел по делам религий также утвердил список ответственных лиц из священнослужителей китайцев в Пекине, Шанхае, Тяньцзине, Ханькоу, Харбине, Шэньяне и Даляне. Правосл. приход в Циндао за отсутствием паствы приписывался к приходу в Тяньцзине, а приходы во Внутренней Монголии признавались лишенными и священнослужителей, и паствы. Также в списке присутствовал правосл. приход в Синьцзяне с рус. настоятелем. В тот же день, 24 апр., архиеп. Виктор передал архим. Василию, назначенному временно исполняющим обязанности главы Китайской Церкви, все церковные дела. Секретарем Пекинской епархии был назначен прот. Николай Ли, он же выполнял обязанности эконома. 24 мая архиеп. Виктор выехал в СССР.

В окт. того же года в Пекин самочинно прибыл Шанхайский еп. Симеон. Он дважды устраивал собрания кит. священнослужителей, предлагая свою кандидатуру в качестве главы Китайской Церкви, но не получил поддержки ни клира, ни кит. властей и вынужден был вернуться в Шанхай. Сразу после передачи кит. властям и советскому посольству прав на участки с церковными строениями начались массовые закрытия правосл. храмов. Взамен храмов на территории закрытой миссии, разрушенных или приспособленных под хозяйственные нужды советского посольства, Пекинская епархия получила от кит. властей перестроенное из жилого дома здание, где была устроена кафедральная Успенская ц. Из 3 храмов Тяньцзиня остался всего один.

23 нояб. 1956 г. состоялось заседание Свящ. Синода под председательством патриарха Алексия I, на котором после доклада архиеп. Виктора было принято решение о закрытии Восточноазиатского Экзархата и о предоставлении автономии Церкви Китая. КАПЦ должна была получать св. миро от Московского Патриархата, возносить за богослужением имя патриарха Московского и принимать участие через своих представителей в Поместных Соборах РПЦ, во внутренних же церковных делах иметь полную независимость. Глава КАПЦ утверждался Московской Патриархией после его избрания Китайской Церковью. На том же заседании Синод принял по представлению архиеп. Виктора постановление о возведении архим. Василия в сан епископа Пекинского и Китайского.

30 мая 1957 г. в московском Преображенском храме состоялась архиерейская хиротония архим. Василия. Для избрания Пекинского еп. Василия предстоятелем КАПЦ необходим был созыв Китайского церковного Собора, однако этому помешали позиция Шанхайского еп. Симеона и противодействие властей КНР. Церковь в Китае юридически не была оформлена в единую структуру и по сути оставалась группой не связанных между собой приходов в разных частях страны. В сент. того же года Харбинское епархиальное управление, где еще оставалось до 5 тыс. православных, обратилось к еп. Василию с просьбой посетить Харбинскую епархию. По разрешению кит. властей в окт. еп. Василий прибыл в Харбин. Епархиальное управление обратилось к Пекинскому архиерею с просьбой принять на себя управление Харбинской епархией, на что было получено согласие Московской Патриархии. В Харбине стали возносить за богослужением имя еп. Василия. Однако сам еп. Василий полагал, что Харбинской епархией должен управлять епархиальный совет.

С кон. 50-х гг. XX в. религ. политика властей КНР последовательно ужесточалась, что пагубно сказалось на положении КАПЦ. В 1958 г. в Харбине было закрыто 3 правосл. храма, уничтожено 2 правосл. кладбища. В Пекине большинство бывш. служащих правосл. миссии было переведено властями на сельскохозяйственные работы. В 1959 г. за неимением паствы закрылся правосл. приход в Тяньцзине. В том же году в КНР было принято постановление, предписывавшее русским, не имевшим кит. гражданства, покинуть страну. В 1960 г. из Урумчи (Синьцзян-Уйгурский автономный р-н) выехал в СССР настоятель последнего на северо-западе Китая правосл. прихода игум. Софроний (Иогель). С февр. 1960 г. Пекинский еп. Василий был тяжело болен и фактически не участвовал в церковном управлении. 3 янв. 1962 г. он скончался в Пекине. В управление Пекинской епархией вступил свящ. Николай Ли. В 1964 г. последний в Пекине Успенский храм был закрыт. В еще остававшихся правосл. приходах поминали за богослужением Шанхайского еп. Симеона. 3 марта 1965 г. еп. Симеон умер. Китайская Церковь лишилась своего последнего иерарха. После его смерти в Шанхае был закрыт кафедральный Богородицкий собор. 28 авг. того же года прекратилась деятельность последнего на территории Китая правосл. мон-ря в Харбине, откуда отбыла единственная насельница игум. Ариадна.

К тому времени в Китае служили всего 10 православных священников. Четверо из них находились в Пекине, 4 — в Харбине, 2 — во Внутренней Монголии, на границе с СССР. С сер. 60-х гг. XX в. в Китае началась т. н. культурная революция, в связи с чем на правосл. Церковь обрушились прямые гонения. Священнослужители и миряне подвергались преследованиям, многие из них были замучены или сосланы в трудовые лагеря. В авг. 1966 г. революционные кит. студенты захватили и разрушили кафедральный Свято-Николаевский собор в Харбине. Закрывались и др. правосл. храмы, многие из них разрушались. Церковное имущество конфисковали или разграбили и уничтожили. Китайская Церковь институционально перестала существовать. В 1970 г. после смерти настоятеля прот. Димитрия Успенского закрылся и правосл. приход в Гонконге (Сянгане), тогда принадлежавшем Великобритании.

Возрождение Православной Церкви в Китае началось в сер. 80-х гг. XX в. В 1986 г. была возобновлена деятельность храма в честь Покрова Пресв. Богородицы в Харбине, где служил прот. Григорий Чжу (1924–2000), единственный правосл. священник в Китае, получивший гос. регистрацию. Харбинский Покровский храм был единственным православным храмом на территории КНР, где регулярно проходили службы. Богослужения совершались на церковнослав. языке. Трудами прот. Григория на рус. участке городского кладбища Хуаншань в пригороде Харбина в 1995 г. возведена часовня во имя св. Иоанна Предтечи. В 1996 г. настоятелю Свято-Покровского храма были переданы антиминс и св. миро из Московской Патриархии. После кончины прот. Григория Чжу богослужения изредка по согласованию с кит. властями проводятся приглашенными прихожанами священнослужителями из России, также собираются на молитву миряне.

Помимо Покровского храма в Харбине официально признанный статус в Китае имеют еще три православных храма. В 1986 г. правосл. община получила разрешение на строительство Свято-Никольского храма в г. Урумчи. Строительство храма завершилось к 1990 г. Из-за отсутствия священников богослужения в храме не возобновились. По праздникам и в воскресные дни православные собираются в храме для молитвы. В 1990 г. было начато строительство правосл. храма во имя свт. Иннокентия Иркутского в г. Лабудалинь (Лабдарин) во Внутренней Монголии. Служба ведется мирским чином, иногда храм посещают рус. священники из ближайших епархий. В 2000 г. был построен и в 2003 г. освящен Свято-Никольский храм в г. Кульджа (Инин) в Синьцзяне. В 2008 г. власти объявили о финансировании строительства правосл. храма в Чугучаке (Тачэне), также на территории Синьцзяна.

Особое место в православной жизни Китая занимает приход в Сянгане во имя св. апостолов Петра и Павла, к-рый возглавляет прот. Дионисий Поздняев. В 2003 г. в Сянгане было основано правосл. Петропавловское братство, а в 2008 г. определением Свящ. Синода РПЦ была возобновлена деятельность Петропавловского прихода в Сянгане (существовал в 1934–1970). Богослужения совершаются в домовом храме на церковнослав., англ. и кит. языках. Приход проводит широкую просветительскую, в т. ч. книгоиздательскую деятельность. В ряде городов Китая (Шэньян, Ухань, Шанхай и др.) сохранившиеся православные храмовые здания включены в число памятников архитектуры. Однако многие из них (в Харбине, Шанхае, Шэньяне, Ухане) находятся в частично разрушенном состоянии или используются не в богослужебных целях.

Помимо зарегистрированных правосл. общин в разных регионах Китая существуют общины, не имеющие своих храмов. Ок. 400 правосл. китайцев проживает в Пекине. После закрытия последних пекинских православных храмов местную паству продолжал окормлять в келейных условиях прот. Александр Ду (1923–2003), к-рый с 1997 г. регулярно участвовал в богослужениях на территории посольства России в Пекине, проводимых в здании Иннокентиевского храма («Красная фанза») (с 2009 г. на территории российского посольства восстановлен для регулярных богослужений Успенский храм). Однако члены пекинской кит. правосл. общины не имеют возможности участвовать в богослужениях в церквах на территории российского посольства. Эпизодически правосл. службы проводятся в помещениях, предоставляемых в католич. храмах Пекина. После кончины прот. Александра в Китае осталось лишь два престарелых правосл. священнослужителя — свящ. Михаил Ван (род. 1925) и протодиак. Евангел Лу (род. 1929), пребывающие на покое в Шанхае и лишь изредка совершающие богослужения, в т. ч. на кит. языке. Эти редкие службы собирают значительное количество китайских верующих.

С 90-х гг. XX в. в духовных семинариях Москвы и С.-Петербурга проходили обучение неск. правосл. граждан КНР. Однако граждане КНР, пожелавшие получить духовное образование в России, не были допущены к священническому служению в Китае и не получили рукоположение из-за нерешенности ряда правовых вопросов. В наст. время ведется работа по разрешению правовых проблем. Гос. управление КНР по делам религий утвердило 2 кандидатов из православной общины Покровского храма в Харбине для обучения на священников в духовных учебных заведениях России. Указанные кандидаты с окт. 2012 г. приступили к обучению.

Общее число правосл. граждан Китая оценивается от 13 до 15 тыс. чел. В основном это проживающие в Китае уже несколько поколений группы этнических русских, переселившихся в Китай после гражданской войны в России, в т. ч. потомки забайкальских, амурских и семиреченских казаков, образовавших компактные поселения в Синьцзяне и Внутренней Монголии; новоприбывшие русские и их потомки от смешенных браков; этно-конфессиональная группа албазинцев, а также этнические китайцы, сознательно выбирающие Православие как свою веру. Бóльшая часть православных Китая проживает в 3 сев. регионах: Синьцзян-Уйгурском автономном р-не (ок. 9 тыс.), пров. Хэйлунцзян и автономном р-не Внутренняя Монголия. В этих регионах Православие имеет статус традиционной религии рус. этнического меньшинства. Вопрос о восстановлении юридического правового статуса КАПЦ на уровне всего государства в КНР пока не решен, централизованная церковно-административная организация Китайской Автономной Церкви по-прежнему отсутствует.

17 февр. 1997 г., когда отмечалось 40-летие дарования автономии Китайской Церкви, Свящ. Синод РПЦ

принял постановление поручить каноническое управление КАПЦ впредь до избрания ее Поместным Собором своего предстоятеля патриарху Московскому и всея Руси. Тем самым признавалось, что Китай до момента восстановления в полноте иерархии КАПЦ является зоной пастырской ответственности для РПЦ. При этом Китай является для РПЦ канонической территорией автономной Церкви, жизнь которой регулируется канонами вселенского Православия, внутренними определениями Китайской Автономной Церкви и китайским национальным законодательством. Существенное значение для нормализации положения правосл. приходов в Китае имеют контакты между РПЦ и КАПЦ и обеих Церквей с Гос. управлением по делам религий при Госсовете КНР.



Литургия в ц. Покрова Божией Матери в Харбине. Фотография. 2013 г.

В 2007 г. Свящ. Синод РПЦ счел полезным открытие Патриаршего подворья КАПЦ. 25 апр. 2012 г. состоялось офиц. учреждение в Москве при храме свт. Николая в Голутвине Китайского подворья, деятельность к-рого должна способствовать нормализации отношений с КАПЦ.



Литургия в посольстве Российской Федерации в Пекине. Фотография. 2013 г.

10–15 мая 2013 г. Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл* совершил визит в Китай во главе представительной делегации РПЦ (свой первый визит в Китай будущий Патриарх, а тогда митр. Смоленский и Калининградский совершил в качестве председателя ОВЦС в 1993 г.). Патриарх встретился с Председателем КНР Си Цзиньпином и директором Гос. управления по делам религий КНР Ван Цзоанем, другими гос. деятелями, совершил богослужения в Пекине, Харбине и Шанхае, встретился с кит. правосл. верующими. 12 мая в Пекине состоялась презентация кн. «Свобода и ответственность» Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, опубликованная на кит. языке. На заседании Свящ. Синода РПЦ 29 мая 2013 г. по итогам визита Патриарха в КНР было выражена надежда на нормализацию положения КАПЦ, восполнение ее клира и восстановление регулярных богослужений в православных храмах Китая.

Московский Патриархат последовательно отстаивает принцип нерушимости канонических границ КАПЦ. 9 янв. 2008 г. Свящ. Синод К-польской Православной Церкви принял решение об изменении границ своей *Гонконгской и Юго-Восточной Азии митрополии* (учреждена в 1996), включив в ее пределы всю территорию КНР (хотя в континентальном Китае никогда не было приходов иных, кроме Русской Церкви, поместных православных Церквей; в юрисдикции К-польского Патриархата имеются только приходы на Тайване и в Сянгане). 15 апр. того же года Свящ. Синод РПЦ принял по этому поводу специальное заявление. Решение К-польского Патриархата о распространении своей епархиальной структуры на Китай было расценено как посягательство на права КАПЦ в юрисдикции Московского Патриархата; оно признавалось несправедливым и канонически неправомерным, наносящим урон отношениям между поместными Церквами. В заявлении Свящ. Синода РПЦ говорилось о долгом историческом пути, пройденном КАПЦ, о том, что в Китае «после периода запустения начинает возрождаться церковная жизнь, восстанавливаются православные храмы...», а Московский Патриархат последовательно продолжает диалог с государственными и религиозными кругами КНР по вопросу о нормализации положения православных верующих в Китае.

Лит.: *Ипатова А. С.* Российская Духовная Миссия в Китае: век двадцатый // История Российской Духовной Миссии в Китае: Сб. ст. М., 1997. С. 281–317; *Поздняев Д., свящ.* Китайская Православная Церковь на пути к автономии // Проблемы Дальн. Востока. 1998. № 4. С. 125–134; *он же.* Православие в Китае (1900–1997). М., 1998. С. 150–163; *он же.* Православная Церковь в Китае — проблемы и перспективы // Христианство на Дальнем Востоке: Мат-лы междунар. науч. конф. Владивосток, 2000. Ч. 1. С. 147–149; *Кирилл (Гундяев), митр. (ныне Патриарх Московский и всея Руси).* Пути Православия в Китае // Китайский благовестник. 2002. № 2. С. 14–18; *он же.* Китайская Автономная Православная Церковь: история, сегодняшний день, перспективы: Доклад на торжествах, посвящ. 50-летию образования КАПЦ, 27 нояб. 2007 г., Паломнич. центр Моск. Патриархата // http: www.patriarchia.ru [Электр. ресурс]; *Ефимов А. Б., Меркулов О. А.* История православия в Китае в XX в. // ЕжБК. 2006. Т. 2. С. 47–56; *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 182–189, 218–225; Православие в Китае / Под ред. М. Л. Титаренко; ОВЦС МП. М., 2010. С. 138–210 (на рус. и кит. языках); Православие в Китае: Сб. мат-лов выставки. Благовещенск, 2013. С. 49–56.

КИТА́ЙСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ (пам. 11 июня), 222 чел., пострадавшие в 1900 г., во время восстания ихэтуаней (букв.— «отряды в защиту мира и справедливости») в *Китае* (в основном в Пекине). В европ. исторической традиции эти события (1899–1901) названы «боксерским восстанием». Восстание носило националистический характер, было направлено против иностранного вмешательства во внутренние дела Китайской империи, которое значительно усилилось в кон. XIX в. В идеологии восставших присутствовала антимиссионерская и в первую очередь антихристианская составляющая. Одной из задач борьбы с колониализмом ихэтуани считали физическое уничтожение кит. христ. Церкви и принявших христианство соотечественников. По свидетельству чудом спасшегося прот. Сергия (Цзи Чана), сына сщмч. Митрофана (Цзи), ихэтуани называли иностран-

цев и соотечественников-христиан бесами и их исчадиями, себя же — небесным воинством. Они устраивали повсюду свои кумирни, совершали жертвоприношения.

К 1900 г. в Пекине было неск. десятков тыс. христиан разных конфессий, в т. ч. неск. сот православных христиан (Русская духовная миссия (РДМ) в Китае была основана в XVIII в., при имп. Петре I, см. *«Пекинская духовная миссия»*). До весны 1900 г. офиц. власти Китая покровительствовали иностранным миссиям, но к лету имп. Цыси резко изменила свое отношение и приказала войскам поддержать восставших в столице. Чиновники, подозреваемые в связях с иностранцами, были казнены. В Пекин бежали иностранцы из провинций: они искали спасения в Посольском квартале города. Когда восстание охватило столицу, начальник РДМ архим. *Иннокентий* (*Фигуровский;* впосл. митрополит Пекинский и Китайский) и его сотрудники покинули подворье миссии и переселились в российское посольство, располагавшееся в юж. квартале Пекина. Будучи заверены кит. правительством в сохранности имущества, они взяли с собой только древний образ свт. Николая Чудотворца (Николы Можайского), привезенный из Албазина свящ. Максимом Леонтьевым еще в 1685 г. (см. ст. *Албазинцы*), и наиболее ценную церковную утварь. Кит. правительство выставило на охрану миссии 10 солдат, но к 11 июня миссия была сожжена дотла, уничтожены богатая б-ка, архив и ризница.

В сер. мая 1900 г. в дер. Дундинань ихэтуани сожгли правосл. храм и школу на глазах диак. Сергия Чана (впосл. протоиерей), к-рому удалось бежать. Прибыв в Пекин 26 мая, он доложил о случившемся начальнику миссии архим. Иннокентию, а тот в свою очередь поставил в известность посольство. Христиане, жившие неподалеку от миссии, уезжали из города. Поджоги кварталов, где жили европейцы, и домов христиан начались вечером 31 мая 1900 г. Свящ. Сергий, очевидец сожжения РДМ и правосл. храма на ее территории, сообщал о сплоченности христиан, оставшихся в столице, охваченной беспорядками.

Накануне 11 июня на улицах Пекина отрядами ихэтуаней были расклеены прокламации, призывавшие к уничтожению христиан и содержавшие угрозы каждому, кто осмелится их укрывать. Ночью отряды восставших с горящими факелами напали на христ. дома во всех частях Пекина, хватали людей и истязали их, заставляя отречься от Христа. Многие в ужасе перед пытками отрекались от Православия, чтобы спасти свою жизнь, и воскуряли фимиам перед идолами. Но другие, не страшась мучений, мужественно ис-



Китайские мученики. Икона. 1990 г. Иконописец О. И. Черняк. (Собор иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Сан-Франциско)

поведовали Христа. Им распарывали животы, отрубали головы и поджигали жилища вместе с людьми. Истребление христиан продолжалось и все последующие дни восстания. Отказавшихся отречься от Православия выводили за городские ворота, где допрашивали и сжигали на кострах. По свидетельству очевидцев, некоторые из правосл. китайцев мужественно встречали смерть. Правосл. катехизатор Павел (Ван Вэньхэн) умер после пыток с молитвой на устах. Учительница школы миссии Ия Вэнь была дважды подвергнута пыткам; ее полуживую забросали землей, когда она очнулась, ее стоны услышал сторож и перенес в свою будку; спустя нек-рое время ее вновь схватили и на этот раз замучили до смерти. Ия Вэнь мужественно исповедовала Христа.

По некоторым данным, среди пострадавших за Христа были и албазинцы, потомки тех, кто принесли Православие в 1685 г. в Пекин,— Мирон и Мария Жуй, казненные вместе с 8 детьми, и, вероятно, еще неск. человек. Укрываясь от опасности, мн. христиане собрались в доме свящ. Митрофана (Цзи), в т. ч. пришли и его недоброжелатели. 10 июня солдаты и ихэтуани окружили жилище священника. В это время там находилось ок. 70 христиан, в основном женщины и дети. Священнику нанесли множественные ранения в грудь, от к-рых он скончался. Соседи отнесли его тело на то место, где находилась богадельня миссии. Позже архим. *Авраамий (Часовников)* позаботился о мощах священномученика. Жена свящ. Митрофана диаконисса Татиана Ли 10 июня укрылась в доме невесты сына, но на др. день ей и еще 19 христианам отрубили головы. Старший сын свящ. Митрофана 23-летний Исаия, который служил в артиллерии, был казнен 7 июня у ворот Пинцзэмэнь. За 2 дня до погрома его 19-летняя невеста Мария (Шуан) пришла в дом свящ. Митрофана и погибла вместе с семьей своего жениха. Сергий, средний сын священника, единственный выживший из семьи Цзи, трижды пытался убедить ее скрыться, но она отвечала: «Я родилась около церкви Пресв. Богородицы, здесь и умру». Младшему из детей священника, Иоанну, было тогда 8 лет. 10 июня ихэтуани нанесли ему множество ранений, отрезали нос и уши. Мария спрятала его в отхожем месте, и израненный мальчик прожил еще неск. дней. На вопрос, больно ли ему, он ответил, что страдать за Христа не больно. Иоанн попросил у соседей воды, но они отказали ему, опасаясь преследования. Сохранились свидетельства китайцев, которые впосл. приняли крещение, что мальчик, будучи повторно схвачен ихэтуанями, спокойно шел к месту казни.

Христ. погромы произошли в ночь на 11 июня, т. е. на день памяти апостолов Варфоломея и Варнавы, в связи с чем это событие иногда называют «Варфоломеевской ночью в Пекине». Во время восстания ихэтуаней помимо правосл. христиан погибло ок. 30 тыс. католиков и ок. 2 тыс. протестантов.

По ходатайству начальника миссии архим. Иннокентия поминовение К. м. установлено Указом Святейшего Синода № 2874 от 22 апр. 1902 г. Их мощи были погребены в усыпальнице храма во имя Всех святых мучеников, возведенного в 1903 г. на территории Пекинской миссии. Архим. Иннокентий также представил в Синод поименный список 222 погибших за веру православных китайцев. Для православной общины

в Китае установлено ежегодное празднование памяти мучеников: 10 июня полагается соблюдать строгий пост (его можно перенести на ближайшую пятницу, если этот день — суббота или воскресенье) и совершить заупокойную литургию с панихидой по избиенным православным китайцам, 11 июня совершать торжественное богослужение и крестный ход на место избиения мучеников или вокруг храма.

Архим. Авраамий (Часовников), член миссии, оставил свидетельство обретения и перенесения мощей мучеников (Православная Китайская Миссия. Москва, 1903). Он сообщил, что неск. дней продолжалась работа по извлечению из земли и колодцев тел казненных. Мощи регента Иннокентия и 3 членов его семьи остались почти нетленными. Затем при большом стечении народа и в присутствии родственников прославляемых святых мощи были торжественно перенесены в храм. Во время богослужений 16 китайцев приняли таинство Крещения.

После передачи территории миссии в распоряжение Посольства СССР в 1956 г. храм Всех святых мучеников был разрушен при реконструкции территории. В 1957 г. миссия была закрыта и мощи перенесли на правосл. кладбище Пекина за воротами Аньдинмэнь, у храма во имя прп. Серафима Саровского. Мощи К. м. были частично выкопаны и осквернены хунвэйбинами в годы «культурной революции» (1966–1976), при разгроме правосл. кладбища. В наст. время на месте кладбища располагается городской парк Циньняньху («Парк молодежного озера»).

17 февр. 1997 г. Свящ. Синод РПЦ принял решение установить почитание К. м. как местночтимых с празднованием дня их памяти 11 июня (24 июня н. с.). С 2005 г. в Пекине в этот день ежегодно совершаются богослужения на бывш. территории РДМ (ныне принадлежащей Посольству России в КНР).

В Пекине пострадали: свящ. Митрофан (Цзи Чунь), его супруга Татиана Ли, диаконисса, их дети, Исаия с невестой Марией и отрок Иоанн; катехизатор Павел (Ван Вэньхэн), его мать Екатерина, его супруга Сарра, дети Иоанн и Александра, племянник Иоаким; эконом Иннокентий (Фан Чжихай), его супруга Елена Ши, дети Евмений, София и Надежда; парамонарий Климент (Куй Лин), его мать Ия Вэнь, его супруга Варвара Чжунь, дети Мария, Ольга, Ия и Ирина; Матфей (Хай Цюнь), его супруга Матрона Жуй, дочь Агафия; его брат чтец Вит Хай, его супруга Марфа, его мать Екатерина Чжун, его братья Никифор и Кирилл, его сестры Васса и Елена Чжун, бабушка Надежда Чан, дядя Алексий Мин, двоюродные братья Вонифатий и Стефан; просфорник Симеон (Си Линьа); сестры Екатерина и Муза Ай; Марина Сюй; Анна Жуй; певчий Петр (Ли Юньань), его супруга Евфимия, дочь Артемия; Мария Ай, ее дочери Анисия и Мелания; Александра Ли, ее дочери Артемия и Евдокия; певчий Алексий Ин, его мать Сусанна А, братья Давид и Евфимий; чтец Афанасий (Юй Шуан), его родители Сергий Шуан и Анна, бабушка Ольга А, тетя Агафия Хэ, братья Павел, Евгений и Кир; Афанасий А, его супруга Варвара, их дети Пелагия, Мария и Савва; Мирон Жуй, его супруга Мария, их дети Марфа, Анастасия, Евдокия, Иннокентий, Савва, Нил, Мария, Елена; Любовь Чан, ее мать Мария Чан, брат Иосиф Жун, его дочь Сарра; Анна Сэ; Дорофея У, ее мать Анастасия Ли, сын Мина; певчий Капитон Инъюань, его супруга Параскева; Виктор Фу, его супруга Марина, их дети Герман, Вера, Матфей, Надежда; Петр Ван, его супруга Анисия, дочь Елена, сын Иоанн Сун; Акилина Ван, ее дети Сергий, Анания, Пелагия; Филипп (Ли Жуйсин), его супруга Анна, сын отрок Фома; Алексий (Хан Вэньхэн), его супруга Фекла, их дети Феоктист, Анна, Иулитта, Софония, младенец Николай; Феодор Юэ, его супруга Елисавета, дочь Татиана; Илия Цюань, его брат Герасим, его супруга Елена, их дети Иоанн и безымянный младенец; Минодора Ван, ее дети Андрей с супругой Анной и дочерью Софией, Иоанн с супругой Дарией и сыном Феодосием; Мария, ее сын младенец Марк; певчий Сергий Чжан, его сын Иоанн; Александр (Хэн Гуй); Лев (Хай Лин), его сын Иоанн, отец Савва Цин; Сампсон Пань, его супруга Анна, их сын Евдоким; Павел Сан; Николай Хан; Иосиф Фу, его супруга Елена; Даниил Дэ, его родители Трофим Гун и Екатерина; Георгий (Лянь Си); Анна Линь; Матрона Лянь, ее дочери Мавра и неизвестная по имени; Евфимий Пань, его супруга Феврония; Павел Шуан, его мать Анна Чан, его супруга Акилина, их дети Иоанн и Макрина; Ирина (Гуй Жуйши) и ее супруг Иона Гуй; Ирина Фу, ее дети Анна, Афанасия, Евпраксия, Прохор, Мария; Стефан Фу, его супруга Пелагия; Анна Бай, ее сын Антоний; Зоя Шуан, ее дети Александра и Андрей; Капитолина Хуай; Агафия Жуй; Акилина Гуан и ее дети Евстолия и Кифа; Евгений Цзи; Евфимия; Феодот Жуй; Михаил Цюан, его дочь Елена; отроки Мария, Мария, Нина, Василий; Елена Хо; Олимпиада Цзинь, ее дочь Ольга; Феврония Фу; Анна Ли; Никон Хо; Андрей (Чжу Лин); Петр Чан; Иона; Дария Дэ, ее внучка младенец Агафия; Феофан Ин; Павел Дун, его супруга Евгения, их дети Иулиания, Лукия, Стефан; Дария; Исаия Сэ; Анна, ее дочь Анна; Николай.

В дер. Дундинань пострадали: церковный сторож Алексий (Чжань Фужунь), его супруга Евфимия, их дети Никита, Михаил, Мария; Ирина; Стефан (Ван Юйгуан); Кир (Чжин Фучэн), его сын Иоанн и др. мученики, чьи имена остались неизвестны.

1 окт. 2000 г. папа Иоанн Павел II канонизировал 120 мучеников Римско-католической Церкви, большинство из к-рых погибло в 1900 г.

Ист.: Сказание о мучениках Китайской Правосл. Церкви, пострадавших в Пекине в 1900 г. // Китайский благовестник. 2000. № 1. С. 5–21.
Лит.: *Bodin L. E.* The Boxer Rebellion. L., 1979; История Рос. духовной миссии в Китае: Сб. ст. М., 1997; *Поздняев Д., прот.* Православие в Китае (1900–1997). М., 1998; *Preston D.* The Boxer Rebellion: The Dramatic Story of China's War on Foreigners that Shook The World in the Summer of 1900. N. Y., 2000; *Дацышен В. Г.* История Рос. духовной миссии в Китае. Гонконг, 2010.

Прот. Дионисий Поздняев

Гимнография. Для празднования памяти К. м. 11 июня известны 2 богослужебных последования.

Первое было составлено в 1997 г. в РПЦЗ (см.: Служба святым первомученикам китайским. София, 2000). Оно рассчитано на совершение всенощного бдения и включает в себя отпустительный тропарь 5-го гласа **Въ странѣ іазы́честѣй вѣ́рою:**, кондак 1-го гласа **Мч҃енницы послѣ́днихъ временѣ́хъ:** с икосом, канон 6-го гласа с ирмосом: **Волно́ю морско́ю:**, нач.: **Пра́вдѣ твое́ю, хр҃тѣ бо́же,** несколько циклов стихир-подобнов, стихиры-самогласны, седальны, светилен; на литургии назначается прокимен (Пс 43. 23), Апостол (Рим 8. 28–39), аллилуиарий (Пс 49. 1), Евангелие (Ин 15. 17 — 16. 2), причастен (Пс 32. 1).

Др. последование, составленное в РПЦ МП, впервые было опубликовано в ж. «Китайский благовестник» (1999. № 1. С. 82–93). Оно предполагает совершение праздничной службы с полиеле-

ем и включает в себя отпустительный тропарь 4-го гласа **Мч҃ницы твои҆ гд҃и:**, кондак 2-го гласа **Ꙗ҆кѡ сокро́вище многоцѣ́нное:** с икосом, канон 2-го гласа с ирмосом: **Гряди́те, лю́дїе:**, нач.: **Въ пѣ́снехъ дх҃о́вныхъ воспои́мъ**, циклы стихир и отдельные стихиры, седальны, светилен; на литургии назначается прокимен (Пс 15. 3), Апостол (Рим. 8. 28–39), Евангелие (Лк 12. 32–41) (аллилуиарий и причастен, судя по всему, общие мученикам).

Е. Е. М.

«КИТА́ЙСКИЙ БЛАГОВЕ́СТНИК», офиц. издание правосл. Русской духовной миссии (РДМ) в Китае, выходившее в 1904–1954 гг. Изначально назывался «Известия Братства Православной Церкви в Китае» (№ 1 был опубл. 25 марта 1904), печатался в Харбине в 1-й частной типографии братьев Скоблиных. Братство правосл. Церкви в Китае было учреждено в 1904 г. по инициативе еп. *Иннокентия (Фигуровского)* в связи с Русско-японской войной (1904–1905); при братстве работал Комитет «для попечения о больных и раненых и нуждающихся воинах и их семьях». В 1907 г. журнал был переименован в «К. б.» и стал издаваться в Успенском монастыре РДМ в Пекине, где существовала одна из старейших русских типографий в Китае. Эти изменения произошли в связи с переходом православных церквей, расположенных в Сев. Маньчжурии (до линии Куэчаньнцзы—Пограничная), в подчинение Владивостокской епархии РПЦ. Журнал издавался ежемесячно или каждые 2 месяца, пока существовала РДМ в Китае, предположительно до 1954 г., когда миссия была закрыта. Редакторами были: в 1907–1913 гг.— архим. Авраамий (Часовников), в 1915 г.— архим. Симон (Виноградов) (выпуски 1–6), с вып. 7 (1915) по вып. 3 (1917) — вновь архим. Авраамий (Часовников). Выпуски 4–12 (1917) выходили с пометкой: «За редактора епископ Иннокентий». Позже в качестве редактора вновь упомянут архим. Авраамий (Часовников). Основные рубрики в журнале: «Корреспонденция» (письма из различных отделений миссии), «Официальный раздел», «Хроника церковной жизни» (позднее «Из жизни Миссии»). Периодически печатались статьи по истории инославных миссий в Китае, путевые записи миссионеров, заметки о праздновании правосл. праздников в станах миссии.

Вып. 1/2 от 15 янв. 1914 г. начинался с «Воззвания», в к-ром говорилось о важности миссионерского служения в Китае и предполагаемой закладке собора в Пекине в память 300-летия Дома Романовых; читателей призывали жертвовать средства на его постройку. В том же выпуске опубликован указ имп. *Николая II Александровича* о разрешении сбора средств на строительство собора.

Миссионеры следили за обстановкой в России и писали в журнале о происходивших события. В номерах за 1914 г. большое внимание уделено начавшейся первой мировой войне (1914–1918). Были опубликованы Высочайшие манифесты о том, что Германия объявила войну России и армия и флот переходят на военное положение, а также несколько «Слов» имп. Николая II. В том же номере опубликовано Послание Святейшего Синода о начале войны. В вып. 13/14 помещена ст. «Война» (С. 7–9). В следующих номерах появился разд. «Война». В вып. 19/20 со ссылкой на ж. «Колокол» в этом разделе напечатана ст. «Небесное знамение победы» о «чудесном видении» в небе над тем местом, где русские войска одержали победу (С. 1–2). Под заголовком «Высочайшая отметка» сообщалось, что начальник миссии доложил обер-прокурору Синода о том, что православные китайцы собирают пожертвования в пользу больных и раненых воинов. Обер-прокурор сообщил об этом факте императору, к-рый оставил помету на докладе: «Прочел с удовольствием» (С. 3). На последних страницах выпуска приведен список жертвователей. О возрастании напряженности в китайско-японских отношениях свидетельствовала заметка «Ответ Японии Китаю» (опубл. со ссылкой на «Le Journal de Pekin»). Следующий выпуск начинался с «Высочайшего манифеста», сообщавшего, что Германия и Австро-Венгрия вовлекли в войну Турцию (Вып. 21/22. С. 1–2). Далее следовала информация о ежемесячном отчислении служащими миссии денег в пользу раненых и больных воинов и сирот. В конце выпуска помещен список жертвователей.

В «К. б.» регулярно публиковались годовые отчеты о деятельности Пекинской духовной миссии (1914. Вып. 1/2. С. 7–10; Вып. 7/8. С. 20–29; 1915. Вып. 1/2. С. 27–30; 1916. Вып. 1/2. С. 20–23; 1917. Вып. 1/2. С. 1–3, 6–9) с приложением сведений о ее составе, земельных владениях и ризнице.

В 1914–1916 гг. на страницах «К. б.» были опубликованы исследования по истории миссии и архивные документы. Так, в 1914 г. вышло соч. «Пекинская духовная миссия в 1902–1913 гг.» (Вып. 1/2. С. 11–25); в следующих выпусках помещено продолжение статьи под заглавием «Миссионерская деятельность Пекинской духовной миссии за 1902–1913 гг.» (Вып. 3/4. С. 1–20; Вып. 5/6. С. 1–8). В рубрике «Из истории Пекинской духовной миссии» было напечатано исследование о работе 9-й миссии, архим. *Иакинф (Бичурин)* сообщал о научных занятиях сотрудников миссии и просил прислать все необходимое для служения (1915. Вып. 9/12. С. 25–35), архим. *Палладий (Кафаров)* опубликовал «Некоторые соображения по поводу предполагаемого учреждения Православно-проповеднической миссии в Китае» (Там же. С. 36–45) и предложил «План занятий для членов новой Пекинской духовной миссии во время 6-летнего пребывания их в Пекине» (Там же. С. 45–49). В следующих номерах было опубликовано исследование «Архим. Петр и Десятая миссия» (1915. Вып. 13/14. С. 10–32) и «Отчет за 20-летнюю службу по Пекинской духовной миссии в звании прежде иеромонаха, а после в должности начальника миссии, старшего свящ. Вениамина (1842)» (1915. Вып. 15/16. С. 13–19; 1916. Вып. 1/2. С. 9–12) с приложением Инструкции МИД, адресованной свящ. Вениамину (1915. Вып. 15/16. С. 19–22). Материалы по истории миссии были опубликованы в соч. «Русская православная миссия в Китае» (1916. Вып. 9/12. С. 4–12). Материалы о работе миссии отражены в ст. «Исторический очерк и современное состояние» (1916. Вып. 7/8. С. 21–28). В том же номере опубликован ряд офиц. документов, относящихся к истории миссии, под заголовком «О мерах к распространению христианской веры в Китае» (С. 9–19). Др. публикации на эту тему: «Личный состав православных миссий в Китае» (1916. Вып. 9/12. С. 43–51), «Письмо еп. Селенгинского Вениамина к еп. Енисейскому Никону (1857)» (С. 51–53), «Дневник пристава Одиннадцатой миссии подполковника ген. Штаба М. В. Ладыженского» (С. 53–57).

Издание освещало работу инославных миссий. В выпусках за 1914 г. в рубрике «Католическая миссия» были опубликованы воззвание католич. миссионера, перепечатанное из «Le journal de Pekin» (Вып. 3/4. С. 28–29), послание еп. С. Ф. Жарлена (со ссылкой на «Le bulletin catholique de Pekin») (Вып. 9/10. С. 15–16), реферат аббата В. Лебба о кит. народе и его религиозности (со ссылкой на «Le journal de Pekin») (Вып. 9/10. С. 16–18), заметка «Протестантские миссии в Китае за 1911 г.» (Вып. 9/10. С. 28). В исследовании «Миссии на Дальнем Востоке» (1916. Вып. 19/20. С. 10–22) содержатся статистические данные о правосл. миссиях (с указанием «перевод с французского ежегодного календаря за 1916 г.»). В «Списке миссионерских обществ в Китае» (1916. Вып. 21/22. С. 7–15) были перечислены об-ва разных конфессий.

В 1914 г. в «К. б.» появилась рубрика «Толкование Апостольских посланий»; 1-м материалом в этой рубрике было толкование Соборных посланий (Вып. 15/16. С. 6–9). Затем появилось толкование на Соборное послание ап. Иакова (Вып. 19/20. С. 25–28; Вып. 21/22. С. 3–8). В следующем году — толкование на 1-е Послание к Тимофею ап. Павла (1915. Вып. 1/2. С. 5–12; Вып. 3/4. С. 10–15).

В «К. б.» был напечатан материал о прославлении свт. *Иоанна (Максимовича)*, митр. Тобольского и всея Сибири (1916. Вып. 15/16. С. 23–25). Ценным источником информации по истории Православия в Китае и последующей канонизации мучеников стало «Сказание о мучениках Китайской Православной Церкви, пострадавших в Пекине в 1900 г.» (во время «боксерского восстания») (1917. Вып. 13/14. С. 5–8).

Регулярно печатались корреспонденции из отделений миссии, чаще всего это были письма. Так, напр., в сообщении из миссии в Юнпинфу свящ. Михаил Тан рассказал о праздновании Рождества Христова; из Вэйхуэйфу от иеродиак. Смарагда пришли материалы о работе школы и конвертной мастерской, о занятиях литографией (1914. Вып. 3/4. С. 29–31); из Кайфынфу зав. станом Феодор Хуан и из Сяньтаочжэнь (пров. Хубэй) мон. Тертий информировали о положении дел в этих станах (Там же. С. 31–32). Зав. С.-Петербургским подворьем миссии иером. Леонид рассказал в письме об освящении придела храма в честь Казанской иконы Божией Матери; с Московского подворья сообщали о торжестве перенесения иконы сщмч. Ермогена, патриарха Московского (1914. Вып. 5/6. С. 18–19); пришла корреспонденция из Шанхая о поездке в Ханчжоу иеродиак. Евстафия и Александра Чэна (Там же. С. 19–22); иером. Евстафий информировал о праздновании Пасхи и крещении китайцев в станах миссии в Шанхае (1914. Вып. 7/8. С. 32); из Юнпинфу от свящ. Михаила Тана было получено сообщение о богослужениях на Страстной седмице, на Пасху и Светлой седмице (Там же. С. 32–33); опубликовано письмо мон. Тертия архим. Симеону о праздновании Пасхи (Там же. С. 33); иеродиак. Иннокентий рассказал о праздновании Пасхи в Вэйхуэйфу и Чжучжоу; пришло сообщение о поездке иером. Смарагда в г. Дальний (подпись И. Х.) (Там же. С. 34–38) и в г. Тяньцзинь для совершения пасхальных богослужений (Там же. С. 39).

Некоторое время при миссии работала метеорологическая станция, и в «К. б.» регулярно публиковались сведения о погоде (1914. Вып. 1/2. С. 32; Вып. 3/4. С. 32; Вып. 7/8. С. 40; Вып. 9/10. С. 32). Немало места в журнале отводилось материалам рубрики «Из жизни Китая». Среди них особенно часто встречаются переводы из изданий «Le journal de Pekin» и «Bul. cath.» (возможно, «Бюллетень католик»). Таковы, напр., заметки «Религиозный вопрос в Китае» (1914. Вып. 1/2. С. 29–30); «Государственная религия в Китае» (Там же. С. 30–31, со ссылкой на «Le journal de Pekin»); «Китайские классики» (Там же. С. 31) и др. Журнал живо откликался на события в жизни Китая: был опубликован «Новый национальный китайский гимн» (1914. Вып. 13/14. С. 28–29), сообщалось о похоронах почившего имп. Гуансюя и имп. Лунъюй с прибавлением сведений об имп. фамилии (1914. Вып. 3/4. С. 20–25) и др.

В 1999 г. издание «К. б.» было возобновлено: 2 номера вышли в 1999 г., 1 — в 2000 г., 2 — в 2002 г. и объединенный выпуск за 2003–2004 гг.— в 2004 г. В редсовет «К. б.» входят: свящ. Дионисий Поздняев, свящ. Петр Иванов, А. Ломанов, М. Козлова. Традиц. рубриками издания помимо офиц. отдела являются «Из истории китайского православия», «Христианство и китайская культура»; в журнале печатались статьи по проблемам совр. религ. жизни Китая. Как и в прежнем издании, публиковались богослужебные тексты на кит. языке.

Лит.: Сводный каталог периодических и продолжающихся изданий рус. зарубежья в б-ках Москвы: (1917–1996). М., 1999; *Волохова А., Воропаева О.* Китайский благовестник: Обзор журнала за 1999–2000 гг. // Проблемы Дальн. Востока. 2001. № 4. С. 173–176; *Хисамутдинов А.* Русские в Пекине // Там же. 2004. № 2. С. 151–156.

К. В. Бирюкова

КИТИ́ЙСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ

[греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Κιτίου], епархия Кипрской Православной Церкви (КПЦ), кафедра расположена в Ларнаке, на месте которой находился древний город Китий. Наименование этого города часто возводят к евр. названию Киттим, встречающемуся в Библии как имя потомка праотца Иавана (Быт 10. 4), как обозначение народов Эгейского региона («корабли от Киттима» из пророчества Валаама в Числ 24. 24; народы моря? — *Baker.* 1992), как указание на определенное место (в ВЗ это либо сам город, либо весь остров, ср.: Числ 24. 24; Ис 23. 1; Иез 27. 6; в более поздних традициях включается весь регион островов Эгейского м. (*Ios. Flav.* Antiq. I6. 1 (128)), может быть указанием на Македонию (1 Макк 1. 1), Рим (Таргум Онкелос к Числ 24. 24; ср.: Переш Хаббакук 2. 12 — *Baker.* 1992), Италию (Числ 24. 24 в Вульгате)) или вообще служить архетипом отдаленно проживавшего народа (ср.: Ис 23. 12; Иер 2. 10; Дан 11. 30) и врага (Юб 24. 28–29).

Исторический очерк. Долгое время считалось, что Китий был построен в нач. IX в. до Р. Х. финикийцами, сохранявшими свою власть над городом до 312 г. до Р. Х. Однако по результатам раскопок, начатых в 1959 г., выяснилось, что Китий возник вскоре после 1300 г. до Р. Х. и соседствовал с др. большим городом, процветавшим в эпоху поздней бронзы около Солёного оз., а затем стал его преемником. В XIII в. до Р. Х. Китий был заселен греками-ахейцами. Важным фактором развития города была обработка меди, к-рую привозили в Китий из месторождений в Трули и Калавасосе. Ее переплавляли в специальных мастерских и затем экспортировали в слитках в др. страны. Существуют свидетельства торговых связей Кития с Египтом, Эгейским регионом и сиро-палестинским побережьем.

Китий был разрушен между 1075 и 1050 гг. до Р. Х. (в результате природного бедствия или нападения врагов), но быстро восстановлен, однако ок. 1000 г. до Р. Х. его жители переселились ближе к морю. Возможно, это было связано с выходом из строя навигационного канала, соединявшего город с морем, или с появлением финикийцев, к-рые в X в. до Р. Х. основали в Китии торговую факторию и к сер. IX в. до Р. Х. установили политический контроль над городом. На фундаменте микенского храма они воздвигли святилище богини Астарты. Затем в Китии был построен храм, посвященный богу Мелькарту. В 709 г. до Р. Х. Китий вместе с др. кипрскими городами-царствами подчинился ассир. царю Саргону II. Впоследствии финикийцы Кития поддерживали владычество персов. Китийский царь Ваал-мелек I (479–449 гг. до Р. Х.) был возведен на престол Ксерксом. В 450 г. до Р. Х. афинский военачальник Кимон осадил город, но погиб в морском сражении. Во время борьбы диадохов Александра Македонского Китий принял сторону Антигона Одноглазого. В результате победивший Птолемей I Сотер в 312 г. до Р. Х. разрушил финик. храмы Кития и убил царя Пимиафа. В эллинистическую и римскую эпохи Китий переживал период расцвета; там были построены Асклепион, театр и гимназий. Из уроженцев Кития помимо философа *Зенона Китийского* (IV–III вв. до Р. Х.) были знамениты врачи Аполлоний, Аполлодор, Артемидор и Аристон, автор мифологических историй Исигон, философы Персей и Филолай, учитель Килика, преподававший поэмы Гомера.



Гробница прав. Лазаря в крипте храма прав. Лазаря в Ларнаке

Считается, что 1-м епископом Кития был прав. *Лазарь*. Это предание складывалось постепенно, сведения о пребывании прав. Лазаря на Кипре отсутствуют в ранних источниках. Свт. *Епифаний Кипрский*, излагая в «Панарионе» (70-е гг. IV в.) предание о жизни прав. Лазаря после воскрешения, умалчивает о Кипре (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66 // PG. 42. Col. 88). В «Деяниях ап. Варнавы» (или «Хождение и мучение ап. Варнавы»; написаны в V в., ранее 488) при упоминании Кития ничего не говорится о прав. Лазаре (Acta Barnab. § 17, 21, 22). Паломник Феодосий в соч. «О расположении Св. земли» (ок. 530) утверждает, что о 2-й смерти прав. Лазаря ничего не известно (*Theodos.* De situ Terrae Sanctae. 23 // CCSL. 175. P. 123; рус. пер.: *Феодосий.* О местоположении Св. Земли // ППС. 1891. Т. 10. Вып. 1 (Вып. 28). С. 20–21). Считается, что прав. Лазарь прожил после своего воскрешения 30 лет, т. е. скончался в 63 г. по Р. Х. (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66 // PG. 42. Col. 88). Писателю 1-й пол. VIII в. *Иоанну Эвбейскому* о последнем периоде жизни прав. Лазаря удалось узнать только то, что тот стал епископом на Кипре и принял мученический венец (*Dölger F.* Johannes von Euboia // AnBoll. 1950. Vol. 68. P. 26). Х. Ходзакоглу опровергает мнение ряда исследователей, что эти сведения являются более поздней вставкой (*Χοτζάκογλου.* 2002. Σ. 34–35). В визант. синаксарях уже представлена традиц. т. зр. о епископстве Лазаря в Китии (SynCP. Col. 146–147). В отличие от более поздних источников, согласно которым Лазарь был рукоположен апостолами *Павлом* и *Варнавой* (синаксарное сказание Никифора Каллиста Ксанфопула в Постной Триоди, «Сокровище» Дамаскина Студита — Τριῴδιον κατανυκτικόν. Ἀθῆναι, 1960. Σ. 346; *Χατζηϊωάννου Κ. Π.* Ἡ ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς Ἑλληνικὰς πηγάς. Λευκωσία, 1971. Т. 1. Σ. 354–356) или только Варнавой (*Γεδεών.* 1885. Σ. 297; *Λάμπρος.* 1912. Σ. 124), в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) говорится, что хиротонию совершил ап. Петр (SynCP. Col. 147).

В сборнике афонских преданий «Patria» (XV в. или не позднее нач. XVI в.) повествуется о том, что прав. Лазарь, желая увидеть Пресв. Богородицу, отправил за ней корабль. Сначала буря отнесла судно к Афону, но потом Богоматерь и сопровождавший ее ап. Иоанн Богослов благополучно достигли Кипра. Пресв. Богородица подарила прав. Лазарю сшитые Ею святительский омофор и поручи (*Γεδεών.* 1885. Σ. 298–300; *Λάμπρος.* 1912. Σ. 124, 126). С именем Лазаря связаны легенды о возникновении Солёного оз., расположенного около Кития. В Синаксаре К-польской ц. говорится, что на этом месте Лазарь увидел 2 ссорившихся братьев и по его молитве озеро высохло и наполнилось солью (SynCP. Col. 147). Согласно самой распространенной версии этой легенды, записанной Франческо Суриано (1485), на месте озера раньше находились виноградники. Когда страдавший от жажды прав. Лазарь попросил у владелицы, несшей прикрытую тканью корзину винограда, дать ему одну гроздь, жадная женщина ответила, что у нее в корзине соль. Прав. Лазарь проклял виноградники, и они превратились в бесплодное соленое озеро (*Σωφρόνιος (Μιχαηλίδης).* 1992. Σ. 35).

Крупнейший мон-рь К. м. *Ставровуни*, находящийся в 17 км от совр. Ларнаки, по преданию, основала равноап. *Елена* и передала ему в дар крест благоразумного разбойника, в к-рый вставила частицу Честного Креста (*Παπαδόπουλλος Θ.* Ἐκ τῆς Ἀρχαιοτάτης Ἱστορίας τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων // Νέα Σιών. Ἱεροσόλυμα, 1952. Т. 47. Σ. 25 [отд. отт.]). После сильных землетрясений 332 и 342 гг. начался упадок Кития.

О преемниках прав. Лазаря на Китийской кафедре не сохранилось сведений до IV в. Можно лишь предположить, что пострадавший на Кипре в III или IV в. сщмч. *Ферапонт* был епископом Китийским, т. к. в Ларнаке до сер. XX в. существовал посвященный ему подземный храм (*Χαρίτων Σταυροβουνιώτης.* 2005. Σ. 152–157). Во II Вселенском Соборе (381) участвовал Китийский еп. Мнемий или Мнемоний, в VI Вселенском Соборе (680–681) — Тихон. Мон. Харитон Ставровуниот считает, что Китийскую кафедру в нач. V в. занимал Исаакий или Исаак (*Χαρίτων Σταυροβουνιώτης.* 2008. Т. 72. Σ. 75–84), названный в ряде Синаксарей епископом Ситы или Ситии (см. в ст. *Исаакий и Мелетий*). В календаре Евангелия-лекционария Athen. Nat. Bibl 163 (XII в.) он обнаружил под

21 сент. память еп. Исаака с точным указанием занимаемой им кафедры (Китий Кипрский) и отождествил этого святого с одноименным учеником свт. Епифания Кипрского (Ibid. Σ. 157–159; *Idem.* 2008. Σ. 75–84). В источниках под 655 г. упоминается Китийский еп. Феодор. На VII Вселенском Соборе (787) о чуде от одной из китийских икон свидетельствовал епископ этого города с тем же именем.

Мон. Харитон Ставровуниот и Д. М. Меткаф исследовали неск. печатей средневизантийского периода, возможно принадлежавших Китийским архиереям (в т. ч. печати епископов Феодосия, Сергия, Леонтия, Нарса (Марса?) и Феодора). Однако вопросы атрибуции и хронологии некоторых из этих печатей остаются спорными (*Metcalf D. M.* Byzantine Cyprus: 491–1191. Nicosia, 2009. P. 122–123). На лицевой стороне печатей Китийские епископы традиционно помещали изображение Божией Матери «Одигитрия».

В «Синекдиме» Иерокла (528–535) Китий указан 3-м среди кипрских городов (после Констанции и Тамаса), в «Описании Восточно-римского государства» Георгия Кипрского (нач. VII в. в составе компиляции IX в.) — 2-м (*Hieroclis* Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum / Ed. G. Parthey. Berolini, 1866. S. 39, 93). В т. н. Тактиконе имп. Льва III Исавра (717–741; в наст. время большинство исследователей относят его не к VIII, а к IX в.) Китийская епископия находится на 11-м месте среди 15 кипрских епархий, но в 10-й нотиции (X в.) она занимает 3-е место (после Констанции и Тамаса), что более соответствует экономическому значению города (*Darrouzès.* Notitiae. N 3, 10. P. 234, 338).

На месте захоронения прав. Лазаря в VI в. была сооружена 3-нефная базилика, имевшая примерно такие же размеры, как и существующий храм. Она была разрушена во время араб. набегов. На месте алтаря жители построили небольшую часовню, из к-рой можно было спуститься в подземную гробницу прав. Лазаря. В 901/2 г. на месте раннехрист. базилики был обнаружен мраморный саркофаг с мощами, на саркофаге была надпись: «Лазарь Четверодневный и друг Христов» (SynCP. Col. 146). Визант. имп. *Лев VI Мудрый* перенес мощи прав. Лазаря в К-поль, а на месте их обретения построил большую 3-нефную 3-купольную базилику (*Georgii Monachi* Vitae recentiorum imperatorum // *Theoph. Contin.* P. 860; *Zonara.* Epit. hist. Vol. 3. P. 446; *Arethae* Scripta Minora / Ed. L. G. Westerink. Lpz., 1972. T. 2. P. 7–8). Однако, как следует из позднейших описаний паломников, в столицу Византийской империи была увезена только часть мощей святого.

В период совместного владения островом арабами и византийцами (649–965) Китий постепенно пришел в запустение. Высказывалось предположение, что в VII в. епископская кафедра была перенесена в совр. с. Кити (*Κύρρης.* 1965. Σ. 592). Впосл. недалеко от Кития возник населенный пункт, к-рый назывался Алики (Ἀλυκαί; новогреч. Аликес, Ἀλυκές), что означало «место соледобычи». Крестоносцы употребляли перевод этого названия — Салинес. Интенсивная добыча и экспорт соли в период правления Лузиньянов и венецианцев стали причиной экономического возрождения города.



Храм прав. Лазаря в Ларнаке, Кипр. Нач. X в.

В 1222 г. число правосл. епархий Кипра было сокращено с 14 до 4, греч. епископы были вынуждены покинуть крупные города. Территория Китийской епископии была присоединена к территории Солийской епископии, к-рую возглавил Кипрский архиепископ.

После захвата в 1374 г. генуэзцами Фамагусты Алики стали важным портом Кипра, при кор. Иакове I Лузиньяне (1382–1398) для защиты гавани были сооружены укрепления. В 1426 г. Алики и ее окрестности были опустошены мамлюками. Значение этого порта возросло при венецианцах; развивалось паломничество к гробнице прав. Лазаря (при его храме в то время действовал мон-рь бенедиктинцев). В XVI в. появились упоминания о его мощах, хранившихся в этом храме (*Ἀγάθωνος.* 1997. Σ. 99; *Τηλλυρίδης Ἀ.* Συμβολὴ στὶς σχέσεις τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν Κύπρου — Ρωσσίας. Λευκωσία, 1989. Σ. 4. Not. 3). По свидетельству рим. аристократа и путешественника Пьетро делла Валле (1625), от них ежедневно происходили чудеса и исцеления. С 1837 г. источники перестали упоминать о мощах. Видимо, они были убраны в крипту под алтарем и обнаружены в 1972 г., во время работ после пожара 1970 г. (*Ἀγάθωνος.* 1997. Σ. 98).

Название Ларнака впервые встречается в сер. XV в. в хронике Георгия Вустрония применительно к поселению, находившемуся на расстоянии 1,6 км от порта вглубь острова. В XVI в. этот топоним широко входит в употребление; в западных источниках преобладает форма Арника, т. к. европейцы принимали 1-ю букву названия города за артикль. За портом же закрепилось название Скала. Совр. исследователи опровергают традиц. т. зр., что название Ларнака происходит от слова λάρναξ (гробница, саркофаг) и связано с захоронением прав. Лазаря. Скорее всего этот топоним означает «низменное место» (*Μαραθεύτης, Παυλίδης.* 1988. Σ. 254).

В течение всего османского периода Ларнака и Скала представляли собой 2 самостоятельных населенных пункта. В 1589 г. правосл. судовладельцы выкупили у турок храм прав. Лазаря за 3 тыс. аспр. В 1605 г. в Ларнаке и Скале уже действовали консульства 4 европ. гос-в, впосл. их число увеличилось до 35. В 1625 г. турки построили в порту форт на месте средневек. крепости.

После османского завоевания была восстановлена архиепископская должность и мн. визант. кафедры. Однако некоторые из них в скором времени были объединены с др. кафедрами. Точное время восстановления Китийской епископии неизвестно. Первый раз Китийский еп. Иеремия упоминается в 1600 и 1601 гг. В 1625 г. Китийская епископия уже была объединена в одну епархию с Лимасольской, Амафунтской и Курийской (*Cobham C. D.* Excerpta Cypria. Camb., 1908. P. 214). Их слияние произошло не позднее

1609 г., т. к. в этом году воззвание кипрского духовенства к Савойскому герцогу подписал не Китийский епископ, а вел. протопресвитер Ларнаки. Лимасольскую кафедру в тот момент занимал еп. Иаков, который неизвестен по др. источникам.

Ряд исследователей, в т. ч. иером. Софроний (Михаилидис), считают, что Лимасольская и Китийская епархии были объединены уже в 1572 г. (*Σωφρόνιος (Μιχαηλίδης)*. 1992. Σ. 77). Но Лимасольский еп. Герман Кускунарис (1572–1580), к-рый в разных документах именуется также Амафунтским, нигде не назван Китийским. Иером. Софроний объясняет это влиянием традиций периода франкократии, когда главным церковно-административным центром являлся Лимасол. Епископа Лимасольского, Амафунтского и Курийского Иоакима, упомянутого в рукописи из б-ки Сан-Марко, иером. Софроний считает также и епископом Китийским и определяет время его правления в промежутке от 1580 до 1600 г. (Ibid. Σ. 79).

Леонтий I упоминается как епископ Лимасольский в письме Александрийского патриарха 1632 г., как Лимасольский и Курийский — в документе 1634 г. и как Китийский — на иконе мч. Леонтия из ц. мч. Леонтия в Периволии близ Ларнаки. Имя его преемника Парфения сохранилось в надписях в рукописи Alex. Patr. 343 (1642) и на ктиторской плите собора мон-ря Ставровуни (1662). В Соборе против кальвинистов в 1668 г. принимал участие Герасим, носивший титул епископа Амафунтского.

Первоначально кафедра объединенной Лимасольской, Китийской, Амафунтской и Курийской епископии находилась в Лимасоле, а в Ларнаку назначался вел. протопресвитер. Неизвестно точно, в какое десятилетие XVII в. кафедра была перенесена в Ларнаку, а за епархией закрепилось название Китийской и Лимасольской или Китийской и Амафунтской, Китийской и Курийской. То, что это произошло задолго до 1674 г., явствует из документов, связанных с деятельностью латинофила митр. Космы Маврудиса (1674–1676), при к-ром адм. центром епархии была Ларнака. Косма Маврудис, действовавший ранее на греч. землях как католич. миссионер, пользовался покровительством кор. Людовика XIV и франц. консулов, в т. ч. консула в Ларнаке Бальтазара Сована. Он был избран Китийским митрополитом в дек. 1674 г., однако вскоре Кипрскому архиеп. Илариону Кигаласу удалось сместить его с кафедры и поставить православного митр. Варнаву (1676–1679) (Ibid. Σ. 87). Преемником Варнавы стал *Иоанникий I* (1679/80; по уточненным сведениям иером. Софрония (Михаилидиса),— 1704), прозванный за занятия иконописанием Зографом. Он был известен аскетическим житием и христианскими добродетелями. После его смерти на Китийскую кафедру был возведен его племянник Иоанникий II (1704–1709). В 1705 г. вместе с Пафосским и Киринийским митрополитами Иоанникий II отправился в К-поль с жалобой на злоупотребления Кипрского архиеп. Германа II. Иерархам удалось добиться его смещения. В 1706 г. по инициативе митр. Иоанникия была перестроена ц. вмч. Георгия Победоносца Макриса. Активное строительство и ремонт храмов предпринял митр. *Сильвестр* (1709–1718; впоследствии архиепископ Кипрский): он возвел на месте старой церкви кафедральный собор ап. Иоанна Богослова в Ларнаке (1715), построил главный храм в сел. Килани, церкви Пресв. Богородицы в с. Моньятис и вмч. Георгия Победоносца в с. Капильо, отремонтировал церкви Панагии Ангелоктисты в Кити, святителей Афанасия и Кирилла Александрийских в Менойе, мч. Леонтия в Периволии, Честного Креста и Пресв. Богородицы в Пелендри, ап. Луки в Колоси, храм в с. Прастио и еще одну церковь, чье местонахождение неизвестно из-за повреждения текста в кодике «А» Китийской и Лимасольской митрополии. Китийский митр. Дионисий (1718–1726) вел переписку с Антиохийским патриархом *Сильвестром* (уроженцем Кипра), к-рый основал в Халебе (Алеппо) школу. Митр. Дионисий отправил в Халеб для обучения 3 юношей. Впосл. один из них, диак. Филофей, стал преподавателем 1-й греч. школы на Кипре, открытой в Ларнаке в 1733 г. митр. Иоанникием III (1727–1737). В 1728–1729 гг. латинофил иером. Варнава (Викос) при помощи тур. властей и нек-рых архонтов-греков пытался сместить Иоанникия III с кафедры. В кон. 1729 г., во время пребывания кипрских иерархов в К-поле, османские власти отправили архиеп. Сильвестра и митр. Иоанникия в изгнание, а Киринийский и Пафосский митрополиты возвратились на Кипр и заняли их кафедры. В дек. 1732 г. архиепископ и Китийский митрополит вернулись из ссылки, а узурпаторы были подвергнуты отлучению К-польским патриархом. Кодика «А» Китийской и Лимасольской митрополии свидетельствует, что Иоанникий продолжил активную деятельность своего предшественника по сооружению и реставрации храмов: в Англисидесе были построены церкви вмц. Марины и сщмч. Ферапонта, в Калавасосе и в Апсью — Пресв. Богородицы, в Зоопийи и в Псематисменосе — вмц. Марины, в Ливадии — св. Параскевы, на подворье Ставровуни — вмч. Георгия Победоносца «тис Арперас», были отремонтированы ц. Пресв. Богородицы Стазусы, собор мон-ря Ставровуни, главный храм сел. Агрос.



Церковь Панагии Ангелоктисты в Кити, Кипр. V, XI–XII вв.

Митр. Макарий I (1737–1776) ездил в К-поль в 1754 и 1760 гг. решать налоговые и адм. вопросы. Резиденция митрополита находилась рядом с кафедральным собором ап. Иоанна Богослова, пока в 1756–1760 гг. митр. Макарий не построил новую рядом с ц. Спасителя. Собор ап. Иоанна Богослова некоторое время оставался кафедральным (по крайней мере до 1769), но в 1783 г. эту функцию уже выполняла ц. Спасителя. При Макарии был также отремонтирована ц. прав. Лазаря (1758), на месте храма периода франкократии

построена ц. Пресв. Богородицы Хрисополитиссы (1765–1768). Он также восстановил мон-ри свт. Николая Чудотворца «Кошачьего» на п-ове Акротири и арх. Михаила в Монагри, реконструировал собор мон-ря св. Иоанна Предтечи (Меса-Потамос), оказывал материальную помощь мон-рю арх. Михаила в Като-Лефкаре и построил там кельи, завершил возведение ц. Агия-Напа в Лимасоле, отремонтировал церкви Пресв. Богородицы в с. Кивисили, вмц. Марины в с. Пирга и Пресв. Богородицы в Тримиклини, построил церкви вмч. Георгия Победоносца в Келаки, свт. Иоанна Милостивого в Викле, Пресв. Богородицы в с. Мелини и в с. Айос-Константинос, вмц. Марины в с. Ора, сщмч. Ферапонта в с. Айос-Терапон, собор вмч. Мины в мон-ре *Вавла*. На средства митр. Макария I в 1771 г. в Венеции была издана служба сщмч. Ермогену. О богатой б-ке этого иерарха известно из описи, сделанной его преемником Мелетием I (1776–1797). Митр. Мелетий являлся племянником Кипрского архиеп. *Хрисанфа*. В 1783–1784 гг. в К-поле Мелетий I приложил огромные усилия, чтобы убедить османские власти сместить наместника Кипра Хаджи Бакки. В 1794 г. митр. Мелетий добился отмены права католиков служить в сев. парекклисионе храма прав. Лазаря, которое те получили в 1589 г. Как и его предшественники, Мелетий I заботился о ремонте храмов. Он собственноручно переписывал книги. После него Китийскую кафедру занял его младший брат Хрисанф (1797–1810). Митр. Мелетий II (1810–1821) в 1818 г. устроил парадный двор перед кафедральным собором, в 1819 г. предоставил «Греческой школе» в Лимасоле принадлежащее митрополии здание. После казни 9 июля 1821 г. митр. Мелетия вместе с другими кипрскими архиереями на Китийскую кафедру был поставлен Леонтий II (1821–1837). В 1820 г., будучи в сане архимандрита, Леонтий отстроил ставровунийское подворье *Варвары великомученицы мон-ря*. Возможно, Леонтий II и Леонтий Мирианфевс, преподаватель «Греческой школы» в Никосии, основанной архиеп. Киприаном,— одно и то же лицо. В 1833 г. митр. Леонтий и франц. консул выступили посредниками между восставшими жителями Ларнаки и тур. наместником города. Леонтий II покровительствовал учебным заведениям: в 1822 г. в Ларнаке была открыта «Греческая школа», а в 1824 г.— «Гимназия греческого образования» (в 1826 переведена в Никосию), в 1830 г. и между 1830 и 1837 гг.— школы взаимного обучения в Скале и Ларнаке. В 1830 г. он пожертвовал крупную сумму для «Греческой школы» в Никосии. В 1833–1834 гг. по инициативе Леонтия II была отстроена церковь пригородного мон-ря вмч. Георгия Победоносца Кондоса (в последние десятилетия XVIII в. мон-рь остался без насельников и храм стал приходским). После смерти митр. Леонтия Китийскую кафедру в 1837–1846 гг. занимал бывш. Кипрский архиеп. *Дамаскин*, также заботившийся о развитии образования. Посетившая Кипр в 1840 г. рус. мон. Варвара (Катаева) впосл. осуществила сбор пожертвований в России и передала мон-рю Ставровуни 50 тыс. грошей. При Китийском митр. Мелетии III (Модиносе; 1846–1864) при храме прав. Лазаря была открыта начальная школа с бесплатным обучением, учреждены жен. гимназии в Скале и в Ларнаке. На содержание этих школ и др. учебных заведений Ларнаки и Скалы Мелетий III передал доходы мон-ря вмч. Георгия Победоносца Кондоса, а для финансирования школ Лимасола — доходы мон-ря свт. Николая Чудотворца «Кошачьего». Из личных средств он выплачивал стипендии учащимся. Для организации семинарии «Евангельская школа» в Ставровуни или в Ларнаке Мелетий III обращался с просьбами о материальной помощи к семье российского императора и Синоду РПЦ. Точная сумма, полученная в 1851–1852 гг. из России, неизвестна: по одним сведениям, она составила 55 тыс. грошей, по другим — 12,5 тыс. грошей. Эти деньги были использованы на ремонт мон-ря Ставровуни. После своего низложения Мелетий III устроил начальную школу в с. Монагри для детей греков-криптохристиан (он и его преемник Варфоломей (1864–1866) были вынуждены оставить кафедру из-за конфликта с жителями Ларнаки и Скалы, что было связано с усилением роли мирян в управлении экономическими делами митрополии).

В течение 2 лет Китийская кафедра оставалась незамещенной. Новым митрополитом стал директор «Греческой школы» в Никосии Киприан (Икономидис; 1868–1886). Он активно выступал в защиту прав греков перед османскими, а затем и перед брит. властями. Митр. Киприан совершал частые поездки по деревням, чтобы быть в курсе нужд сельских жителей, и помогал неимущим (напр., организовал сбор средств во время засухи и неурожая 1870–1873). Первоначально митр. Киприан считал переход Кипра под брит. администрацию одним из этапов освобождения острова от османского господства. 10 июля 1878 г. в приветственной речи Верховному комиссару Г. Вулзли он выразил надежду, что Кипр ожидает судьба Ионических о-вов, к-рые после периода брит. протектората были переданы Греции (*Σωφρόνιος (Μιχαηλίδης)*. 1992. Σ. 273; некоторые исследователи приписывают это пожелание Кипрскому архиеп. Софронию III). Митр. Киприан стал 1-м кипрским иерархом, избранным депутатом в Законодательное собрание Кипра (1883, 1886). После смерти Киприана Свящ. Синод КПЦ перевел на Китийскую кафедру Киринийского митр. Хрисанфа (Иоаннидиса-Ладаса; 1889–1890), к-рый ранее в течение 20 лет был директором «Греческой школы» Ларнаки и имел большой авторитет среди жителей города. Он был единственным из Китийских митрополитов этого периода, лояльно относившимся к брит. администрации. Защиту национальных интересов греков-киприотов в Законодательном собрании продолжили Китийские митрополиты Кирилл (Пападопулос; 1893–1909; впосл. Кипрский архиеп. *Кирилл II*) и Никодим (Милонас; 1918–1937). Во время борьбы за архиепископский престол (1900–1910) Кирилла Китийского поддерживала стремившаяся к объединению с Грецией буржуазия Ларнаки и Лимасола. Митр. Мелетий (Метаксакис; 1910–1918; впосл. К-польский патриарх *Мелетий IV* и Александрийский патриарх *Мелетий II*) уделил внимание Лимасолу (жители которого с 1869 открыто высказывали недовольство второстепенной ролью своего города), в т. ч. он построил там митрополичью резиденцию (архит. З. Вондас из Александрии). Важнейшим из начинаний митр. Мелетия было открытие в 1910 г. в Ларнаке семинарии (Всекипрское церковное уч-ще), которая первоначально размещалась в монастыре вмч. Георгия Победоносца Кондоса.

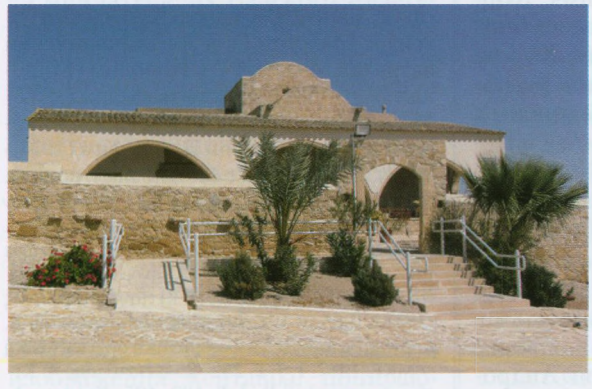
Во время ссылки митр. Никодима из-за его активного участия в антибрит. восстании в окт. 1931 г. и после его смерти в 1937 г. Китийская кафедра оставалась незамещенной до 8 апр. 1948 г., когда митрополитом Китийским был избран постриженик Киккского монастыря Макарий (впосл. архиеп. Кипрский *Макарий III*). Он возглавил Бюро этнархии, которое сыграло важную роль в национально-освободительной борьбе, а когда стал архиепископом,— Совет этнархии. За недолгое управление К. м. (1948–1950) митр. Макарий возродил пришедшую в упадок церковную жизнь епархии. Он учредил кассу для улучшения оплаты духовенства, об-ва помощи бедным в Ларнаке и Лимасоле, катехизаторские школы, регулярно объезжал приходы в сельской местности. Митр. Макарий убедил Д. Дианеллоса завещать свои средства на создание приюта и технической профессиональной школы в Ларнаке. Он также стремился возродить жен. монашество на Кипре. По его инициативе в 1949 г. муж. *Георгия Аламана монастырь* близ Лимасола был преобразован в женскую киновию и вскоре стал процветающей обителью, чьи насельницы впосл. способствовали созданию др. жен. монастырей на Кипре.



Церковь вмц. Марины и прмч. Рафаила Лесбосского, близ Ксилотимву, Кипр. XVI в.

Когда Макарий III был сослан на Сейшельские о-ва (1956–1957), Совет этнархии возглавил Китийский митр. Анфим (1951–1973). Он проводил твердую линию отказа от переговоров с британскими властями в отсутствие архиепископа и затем был заключен под домашний арест. Митр. Анфим входил в состав делегации греков-киприотов на конференции в Лондоне (17–19 февр. 1959) и поддерживал архиеп. Макария. При митр. Анфиме были построены митрополичьи дворцы в Лимасоле (1955) и в Ларнаке (1960, на месте здания митрополичьей резиденции XVIII в.). В 1962 г. в помощь митр. Анфиму для управления обширной епархией, на территории которой находились такие большие города, как Ларнака и Лимасол, был назначен хорепископ Амафунтский Каллиник Махериот. Впосл. митр. Анфим примкнул к церковной оппозиции Макарию III и вместе с Пафосским и Киринийским митрополитами предпринял попытку отстранить его от власти (7 марта 1973). В июле 1973 г. митрополиты были низложены и отлучены от Церкви по решению Великого и Верховного Синода. В авг. 1973 г. из состава К. м. была выделена Лимасольская митрополия. С образованием в 2007 г. новых епархий КПЦ часть приходов и мон-рей К. м. перешла к Тримифунтской и Лефкарской митрополии.

В наст. время в К. м. насчитывается 47 приходов, действуют 2 муж. мон-ря — Ставровуни и вмч. Георгия Победоносца «ту Мавровуниу» близ с. Трули (образован в 1994, игуменом является известный иконописец Симеон (Симеу)), и жен. мон-рь вмц. Марины и прмч. Рафаила Лесбосского близ с. Ксилотимву (Ксилотимбу) (основан в 1992).



Церковь прп. Антония Великого в Келье, Кипр. IX–X, XI, кон. XV — нач. XVI, XVIII в.

В епархии работают катехизаторские школы, благотворительные учреждения («Касса любви», дом престарелых «Оазис», об-ва помощи бедным при приходах, фонд стипендий выпускникам катехизаторских школ) и просветительские организации («Орден путников любви», правосл. об-во «Апостол Павел», школа визант. музыки), устраиваются молодежные христ. лагеря. Митр. Хризостом является председателем приюта «Дианеллио» и технической школы Ларнаки, Всекипрского объединения по борьбе с голодом, Об-ва по борьбе с наркотиками, детского сада «Павлидио», фонда Н. и Л. Василиадисов, «Всекипрской федерации обществ благоденствия престарелых», Европейско-Средиземноморской компании против употребления препаратов, вызывающих зависимость.

Христианские памятники. Раннехристианские базилики обнаружены археологами близ Декелии и в местности Куцопетрия близ с. Пила. Церковь Пресв. Богородицы Фанеромени (1920–1922) в Ларнаке построена над гробницей IV в. до Р. Х., которая, по преданию, служила местом христ. богослужения. Первоначальный храм в мон-ре Ставровуни принадлежал к редкому на Кипре типу триконха (*Megaw A. H. S.* Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or Provincial // DOP. 1974. Vol. 28. P. 61. Not. 14). Трудно судить об архитектурных особенностях базилики, находившейся на месте храма прав. Лазаря. Тип храма, построенного имп. Львом VI Мудрым в нач. X в., одни исследователи определяют как базилику с 3 куполами (*Γκιολές Ν.* Η χριστιανική τέχνη στην Κύπρο. Λευκωσία, 2003. Σ. 58), другие — как 3 соединенных крестово-купольных храма с 3 куполами на центральной оси (*Παπαγεωργίου.* 1987. Σ. 253). Купола были разобраны между 1688 и 1727 гг. В период франкократии была построена галерея с южной стороны храма, в 1857 г.— колокольня.

Кроме храма прав. Лазаря важнейшими памятниками архитектуры и монументальной живописи К. м. являются церкви Панагии Ангелоктисты в Кити и прп. Антония Великого в Келье. Апсида ц. Панагии Ангелоктисты датируется V в., она украшена уникальной мозаикой VI в. В XI (XII ?) в. апсида была включена в здание типа вписанного креста

на 4 столбах (удлинение храма по продольной оси является следствием его перестройки из ранневизант. базилики); сохранились фрагменты фресок сер. XIII в. С сев.-вост. стороны в XII в. была пристроена погребальная часовня св. бессребреников Космы и Дамиана (в ней сохр. фрагменты росписей XIII, 2-й пол. XIV и XV–XVI вв.), с юж. стороны в кон. XIII — нач. XIV в.— лат. капелла (в ней выставлено собрание поствизант. икон).

Церковь прп. Антония Великого в Келье также относится к храмам типа вписанного креста на 4 столбах. Она была создана в IX–X вв. и перестроена в XI в. Вместо купола, разрушенного в 1426 г., в ходе ремонтных работ в кон. XV или в нач. XVI в. был сооружен свод, тогда же 3 апсиды заменены одной, реконструирована сев. часть церкви. Нартекс и аркада пристроены в XVIII в. Среди настенных росписей можно проследить по меньшей мере 4 слоя живописи: IX или X в., 1-й пол.— сер. XI в., нач. XII в. и XIII в. Часть фресок снята и в наст. время находится в Музее Киккского мон-ря.

К XII в. относится однонефная сводчатая ц. свт. Василия Великого в Ксилотимву с фрагментами фресок XII (?) в., к 1-й пол. XIII в.— разрушенная ц. св. Неофита близ с. Трули, к XIV в.— ц. мч. Маманта в Аламиносе типа купольного зала, к XV в.— однонефная сводчатая ц. вмч. Георгия Победоносца «тис Ангонас» близ Ормидии (с нартексом нач. XVI в.; впосл. зап. стена наоса была разобрана и оба помещения объединены), к XVI в.— церкви мч. Леонтия в Периволии, вмц. Марины в Псематисменосе, Пресв. Богородицы в Кивисили, вмч. Георгия Победоносца в Ксилофагу, вмц. Марины в монастыре вмц. Марины и прмч. Рафаила Лесбосского близ Ксилотимву, вмц. Варвары на одноименном подворье монастыря Ставровуни, прп. Андроника близ Терсефану, храм, превращенный в мечеть, в Клавдье (*Παπαγεωργίου*. 1987. Σ. 253–254). Церковь вмч. Георгия Победоносца Макриса, расположенную к северо-западу от Ларнаки, исследователи датируют по-разному: XII, XIV или XVI вв. Храм был назван «Макрис» (т. е. «дальний») для отличия от мон-ря вмч. Георгия Победоносца, который именовался «Кондос» («ближний»). В средние века храм вмч. Георгия Победоносца Макриса являлся приходской церковью сел. Агрину, разрушенного мамлюками в 1426 г. Впосл. здесь возник мон-рь, действовавший до кон. XVIII в. Церковь была перестроена в 1706 г.

Епископы Китийские: прав. Лазарь (45/46–63), сщмч. Ферапонт (III или IV в.), Мнемий или Мнемоний (упом. в 381), свт. или сщмч. Исаак (Исаакий) (нач. V в.), Феодосий (?) (кон. VI — 1-я пол. VII в.), Сергий (?) (кон. VI — 1-я пол. VII в.), Леонтий (VII в.), Нарс (Марс?) (VII в.?), Феодор (упом. в 655), Тихон (упом. в 680), Феодор (упом. в 787), Иеремия (упом. в 1600 и 1601).

Епископы Лимасольские, Амафунтские и Курийские (в состав епархии к-рых входила территория Китийской епископии): Герман Кускунарис (1572–1580), Иоаким (между 1580 и 1600), Иаков (упом. в 1609), Леонтий I (упом. в 1630 и 1634), Парфений (упом. в 1642 и 1662), Герасим (упом. в 1668).

Митрополиты Китийские (по уточненным сведениям иером. Софрония (Михаилидиса)): Косма Маврудис (1674–1676), Варнава (1676–1679), Иоанникий I (1679/80–1704), Иоанникий II (1704–1709), Сильвестр (1709–1718; впосл. архиепископ Кипрский), Дионисий (1718–1726), Иоанникий III (1727–1737), Макарий I (1737–1776), Мелетий I (1776–1797), Хрисанф (1797–1810), Мелетий II (1810–1821), Леонтий II (1821–1837), Дамаскин (1837–1846; ранее архиепископ Кипрский), Мелетий III (Модинос; 1846–1864), Варфоломей (1864–1866), Киприан (Икономидис; 1868–1886), Хрисанф (Иоаннидис-Ладас; 1889–1890), Кирилл (Пападопулос; 1893–1909; впосл. архиеп. Кипрский Кирилл II), Мелетий (Метаксакис; 1910–1918; впосл. К-польский патриарх Мелетий IV и Александрийский патриарх Мелетий II), Никодим (Милонас; 1918–1937), вдовство кафедры (1937–1948), Макарий (1948–1950; впосл. Кипрский архиеп. Макарий III), Анфим (1951–1973), Хризостом (с 1973 по наст. время).

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 2. P. 1055–1058; *Γεδεών Μ.* Ὁ Ἄθως: Ἀναμνήσεις, ἔγγραφα, σημειώσεις. Κωνσταντινούπολις, 1885; *Λάμπρος Σ.* Τὰ Πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους // Νέος Ἑλληνομνήμων. Ἀθῆναι, 1912. Т. 9; *Κύρρης Κ. Π.* Κιτίου, Μητρόπολις // ΘΗΕ. 1965. Т. 7. Σ. 591–598; *Παπαγεωργίου Α.* Λάρνακα επαρχία: Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική // ΜΚΕ. 1987. Т. 7. Σ. 252–254; *Παυλίδης Α.* Κιτίου επισκοπή // Ibid. Σ. 123–125; *Χρήστου Δ., Παυλίδης Α.* Κίτιον // Ibid. Σ. 114–122; *Fedalto.* Hierarchia. P. 881; *Μαραθεύτης Φ., Παυλίδης Α.* Λάρνακα πόλη // ΜΚΕ. 1988. Т. 8. Σ. 254–276; *Karageorghis V.* The Cyprus: Ancient Monuments. Nicosia, 1989. P. 52–55; *Baker D. W.* Kittim // ABD. 1992. Vol. 4. P. 93; *Σωφρόνιος (Μιχαηλίδης), ἱερομόν.* Ἱστορία τῆς κατὰ Κιτίου Ἐκκλησίας. Λάρνακα, 1992; *Ἀγάθωνος Π. Σ.* Ὁ Ἅγιος Λάζαρος ὁ Τετραήμερος. Λευκωσία, 1997; *Χοτζάκογλου Χ.* Ὁ Ἅγιος Λάζαρος, οἱ μαρτυρίες γιὰ τὸν βίο τοῦ καὶ ἡ σχέση τοῦ μὲ τὸ Κίτιον // Κυπριακαὶ Σπουδαί. Λευκωσία, 2002. Т. 66. Σ. 33–42; *Χαρίτων Σταυροβουνιώτης. μον.* Μερικὴ ἀναθεώρηση τοῦ ἐν χρήσει καταλόγου ἐπισκόπων τῆς ἐπισκοπῆς Κιτίου: Προσθήκες καὶ εἰσηγήσεις // Ibid. 2005. Т. 67/68. Σ. 147–176; *idem.* Ἅγιος Ἰσαὰκ ἐπίσκοπος Κιτίου ὁ θαυματουργός // Ibid. 2008. Т. 72. Σ. 75–84; Ἐκκλησία τῆς Κύπρου: Διοκητικὴ συγκρότησις τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου καὶ τῶν λοιπῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν: Ἔτος 2013. Λευκωσία, 2012. Σ. 88–97; http://imkitiou.org [офиц. сайт К. м.].

О. В. Л.

КИТОВРА́С, персонаж апокрифического сказания о царе Соломоне и Китоврасе, мудрый кентавр, изображения которого часто встречаются в древнерус. искусстве. На Руси К. стало именем нарицательным (*Чернецов.* 1975. С. 114), обозначая полулюдей-полуконей (кентавров) и, возможно, в целом существ с человеческой головой и со звериным телом. Напр., в рус. пере-



Китоврас.
Рельеф Магдебургских врат Софийского собора в Новгороде.
Сер. XII в.

воде XIV в. «Надгробного слова свт. Василию Великому» свт. Григория Богослова упоминавшийся в ранних переводах кентавр Хирон превратился в «коня китовраса» (Там же. С. 117); в одном из списков «Сказания об Индийском царстве» (кон. XVII в.) описываются «киторасы звери: главы человечьи, власы женския» (Летописи Тихонравова. 1859. Т. 2. Отд. 3. С. 101).

Упоминание «о Соломони цари и о Китоврасе басен и кощунов» содержится уже в числе отреченных книг в Номоканоне XIV в. из собрания М. П. Погодина (РНБ. Погод. 31). Первые сохранившиеся рус. варианты сказания приводятся в списках Толковой Палеи кон. XV в., происходивших из Вел. Новгорода и Пскова и отличавшихся особой полнотой библейских апокрифических рассказов (РГБ. Рум. 453, 1477 г.; ГИМ. Син. 210, 1494 г.). Согласно легенде, царь Соломон для постройки Иерусалимского храма искал средство, позволяющее тесать камни без

использования металлических орудий. Знанием об этом обладал К., к-рый был пойман с помощью обмана и приведен к Соломону в цепях, скрепленных Именем Божиим. После того как К. открыл секрет тесания камня без железа, он проявил редкую прозорливость, а будучи освобожден от оков, продемонстрировал силу, забросив Соломона «на конец обетованной земли», где того с трудом нашли мудрецы и книжники. В нек-рых вариантах текста, отвергнув предложение царя остаться в Иерусалиме в качестве соправителя, К. удалился в пустыню. Сказание из Толковой Палеи — уникальный лит. памятник, который наряду с Киево-Печерским патериком содержит сведения о работе древнерус. архитекторов на начальном этапе строительства зданий. Соломон просил К. не только научить тесать камни без железа, но и создать план буд. храма («не на потребу тя приведох собе, но на упрос очертанию святая святых»), для чего тот использовал необходимый ему мерный инструмент («прут в четыре локтя»; см.: *Рыбаков.* 1957. С. 85). Вероятно, одновременно с рассказом о зодчем-К., восходящим к талмудической легенде о Соломоне и демоне Асмодее (*Веселовский.* 1872. С. 249–251), бытовал сюжет о похищении К. Соломоновой жены, сохранившийся лишь в поздней записи XVII–XVIII вв., где К. назывался родным братом Соломона, сыном Давида и царем «во граде Лукорье» (Там же. С. 252–257).

Древнерус. иконография К. формировалась под влиянием визант., западноевроп. и, возможно, персид. образцов. В западноевроп. средневековом искусстве кентавр, изображение к-рого опиралось на текст «Физиолога», мог символизировать зло и двойственность натуры (наполовину звериной, наполовину человеческой), однако выделить соответствующий этим представлениям круг памятников довольно сложно. Наиболее распространенный тип изображений продолжал античную традицию и показывал связь кентавра Хирона (стреляющего из лука, держащего в руке добычу — зайца или сражающегося со змеем) с зодиакальным созвездием Стрельца. Подобные образы нередко встречались как в прикладном искусстве (аквамanил в форме кентавра, 1200–1225, Метрополитен-музей, Нью-Йорк), так и на порталах западноевроп. храмов (капитель XIII в. из Вестминстерского аббатства). В Византии была воспринята и переработана др. античная традиция — изображать кентавров как спутников Диониса. Очевидно, поэтому в искусстве Византии, Греции, Болгарии и Сербии преобладали изображения танцующих, напр. в представляющей райский сад композиции на визант. консульском диптихе VI в. (Лувр, Париж), или музицирующих кентавров, напр. на ларце из слоновой кости X в. (Художественный музей Уолтерса, Балтимор) или на резной каменной плите XI–XII вв. (Византийский музей, Афины). Музыкант с человеческой головой, туловищем леопарда и крыльями представлен на миниатюре из Ванского Евангелия кон. XII в. (Кекел. А-1335). Изображения К. с музыкальными инструментами нередко встречались и в убранстве храмов: напр., кентавр-флейтист и танцовщица — на рельефе в нижнем клейме деревянных дверей в ц. свт. Николая Чудотворца в Охриде (XIII в.), кентавр со смычковым инструментом — в обрамлении окна в резном декоре апсиды церкви монастыря Каленич, Сербия (1413–1427). Предполагается, что изображения кентавра, попирающего змея, могли иметь характер апотропея (*Даркевич.* 1975. С. 200).



Китоврас. Рельеф Георгиевского собора в Юрьеве-Польском. 1230–1234 гг.

Наряду с другими фантастическими существами кентавры могли упоминаться в Житиях св. отшельников. Напр., в иконографии прп. Антония Великого отражен эпизод из его Жития, когда святой встретил в пустыне указующего ему путь кентавра. Этот сюжет представлен в росписи Спасо-Преображенского собора Евфросиниева полоцкого монастыря (3-я четв. XII в.), в клейме житийной иконы XVI в. (Византийский музей, Афины), на гравюре киевского мастера XVII в. (*Ровинский.* Словарь граверов. С. 34, 410). В Др. Руси наиболее ранние изображения К. связаны с искусством Вел. Новгорода. Так, на резной деревянной колонне, найденной при археологических раскопках и датированной XI в., К. показан не с конскими, а со звериными ногами. Он держит себя за хвост, вплетенный в окружающий его орнамент. Среди рисунков, выполненных красной охрой по штукатурке на стенах лестничной башни Рождественского собора Антониева мон-ря в Вел. Новгороде (XII в.), присутствует образ существа с человеческой головой и со звериным телом, возможно К. В. Д. Сарабьянов предположил, что отличающиеся строгим, аскетическим стилем рисунки на стенах лестницы в башне, к-рая вела в помещение для закрытых монашеских богослужений, связаны с символикой смирения и покаяния, а образ К. мог пониматься «как символ отказа от мира ради обретения высшей мудрости, постигаемой в уединении, что было созвучно идеям монашеской аскезы» (*Сарабьянов В. Д.* Помещения 2-го этажа в древнерус. церквах, их богослужебная функция и иконография // Искусство Др. Руси и стран визант. мира: Мат-лы 2-й науч. конф., посвящ. 75-летию... В. А. Булкина. СПб., 2012. Вып. 2. С. 30). Лит. сборник XVIII в. упоминает некое изображение К. (в короне, со скипетром и с сосудом в руках) на «святом образе» в Спасо-Преображенской ц. Вел. Новгорода (РНБ. Мих. 532Q. Л. 147 об.).

Дважды изображение К. встречается на рельефах *Димитрия Солунского вмч. собора во Владимире* (1194–1197): оба К. в коронах и рубашках, с конскими ногами, в одном случае хвост конский, в другом — звериный с кисточкой. Первый показан с мечом, держит себя за хвост, другой замахивается (часть рельефа отколота), в его левой руке заяц. Включение изображений К. в программу декора могло быть обусловлено главной темой резного убранства собора — темой власти: версия о том, что К.— брат Соломона и сын царя Давида, вероятно, имела на Руси большое распространение. Три похожих изображения К. есть на рельефах Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (1230–1234): один К. (на пилястре

юж. притвора) — с конскими ногами и топором, 2 других (на зап. портале) — со звериными ногами, держат в руках булавы и зайцев. К. в архитектурном декоре, возможно, являются намеком на «соломоновскую мудрость» князей-заказчиков и ремесленников-исполнителей, подчеркивая профессиональный интерес мастеров и самолюбие князей (*Вагнер*. 1964. С. 115). На створке серебряного браслета XII–XIII вв. из т. н. Тверского клада 1906 г. (ныне в Русском музее) К. указывает пальцем на лоб, что иногда трактуется как знак раздумий зодчего (*Рыбаков*. 1957. С. 84).

Одним из немногих изображений К., связь которого со сказанием очевидна, является клеймо *Васильевских врат* Софийского собора в Вел. Новгороде (1335/36, ныне — юж. вход Троицкого собора в Александрове). Крылатый коронованный К. держит в руках фигурку царя Давида, надпись: «Китоврас мече братом своим Соломоном на землю обетованную за сл...» К образу К. на Васильевских вратах близки изображения на новгородских паникадилах XV–XVI вв.

Миниатюра с изображением К. помещена в рукописном сборнике, составленном мон. Евфросином (90-е гг. XV в., РНБ. КБ № 11/1088. Л. 127), куда были включены произведения, объединенные темой мудрости, силы и власти. И. Д. Соловьёва приписывает авторство иллюстраций иконописцу *Ефрему Требесу* (*Соловьёва*. 1989. С. 268). Несмотря на наличие в сборнике 2 вариантов апокрифа о Соломоне и К., эта миниатюра была помещена рядом с текстом «Александрии», в котором упоминаются люди с конскими ногами, вошедшие в состав войска Александра Великого. Миниатюра сопровождается монограммой мон. Евфросина, что позволяет нек-рым исследователям соотнести образ К. с личной эмблемой создателя рукописи (*Чернецов*. 1981. С. 60). Близкие по иконографии изображения крылатого коронованного



Китоврас. Миниатюра из сб. мон. Евфросина. 90-е гг. XV в. (РНБ. КБ 111088. Л. 127)

К., вынимающего из ножен меч, встречаются на монетах удельных рус. княжеств XIV–XV вв., а также на донышке сосуда, найденного в одном из погребений XV–XVI вв. в Московском Кремле.

С кон. XV в. К. нередко изображался в керамическом декоре храмов. Так, на одном из изразцов, украшавших барабан псковской ц. вмч. Георгия «со Взвоза» (1494), представлен К. в окружении длиннобородых старцев, вокруг него в медальонах — птицы и барсы (*Плешанова И. И.* Псковские архитектурные керамические пояса // Сов. Арх. 1963. № 2. С. 213). Изображения К. присутствуют на изразцах XVI–XVII вв., напр. из Троицкого Макариева калязинского монастыря (XVI в., Калязинский краеведческий музей). Наиболее поздняя группа изображений К. связана с Полканом — персонажем «Повести о Бове Королевиче», популярным в рус. фольклоре и народном искусстве и часто изображавшимся в виде кентавра. Напр., бой Бовы Королевича с кентавром Полканом представлен на изразце из Троицкой ц. в Костроме (1650, ГНИМА).



Китоврас. Фрагмент браслета XII–XIII вв. (ГРМ)

Ист.: *Буслаев Ф. И.* Историческая христоматия церковнослав. и древнерус. языков. М., 1861. С. 718–721; Толковая Палея 1477 г.: Воспроизв. синод. рукописи № 210. СПб., 1892. Вып. 1; Сказание о том, как был взят Китоврас Соломоном // БЛДР. 1999. Т. 3: XI–XII вв. С. 175–179.

Лит.: *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872; *Mazon A.* Le Centaure de la légende vieux-russe de Salomon et Kitovras // RES. 1927. T. 7. P. 42–62; *Рыбаков Б. Л.* Ремесло Др. Руси. М., 1948; *он же.* Архитектурная математика древнерусских зодчих // Сов. Арх. 1957. № 1. С. 83–112; *Арциховский А. В.* Колонна из новгородских раскопок // ВМУ. 1954. № 4. С. 65–68; *Вагнер Г. К.* Скульптура Владимиро-Суздальской Руси: г. Юрьев-Польской. М., 1964. С. 111–116; *он же.* Скульптура Др. Руси: XII в., Владимир, Боголюбово. М., 1969; *Даркевич В. П.* Светское искусство Византии: Произведения визант. худож. ремесла в Вост. Европе X–XIII в. М., 1975. С. 196–200; *Чернецов А. В.* Древнерусские изображения кентавров // Сов. Арх. 1975. № 2. С. 100–109; *он же.* К изучению символики Новгородских врат 1336 г. // КСИА. 1975. № 144. С. 40–46; *он же.* Об изображениях кентавра, обнажающего меч // Там же. 1981. № 166. С. 56–63; *Соловьёва И. Д.* Книжник и иконописец Ефрем — современник Ефросина // ТОДРЛ. 1989. Т. 42. С. 268–279; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Художественный металл XI–XV вв. М., 1996. С. 265. Кат. 64; *Уваров А. С.* Русская символика / Публ., вступ. ст., примеч.: Я. Э. Зеленина // Рос. архив: История Отечества в свидетельствах и док-тах XVII–XX вв. М., 1999. Т. 9. С. 622–623, 634–635; *Белова О. В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001. С. 142–143; *Сарабьянов В. Д.* Собор Рождества Богородицы Антониева монастыря в Новгороде. М., 2002. С. 60–64.

А. А. Климкова

КИ́ТРСКАЯ, КАТЕРИНИ́ЙСКАЯ И ПЛАТАМО́НСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Κίτρους, Κατερίνης καὶ Πλαταμῶνος], епархия Элладской Православной Церкви, кафедра в г. Катерини; кафедральный собор в честь Вознесения Господня. В наст. время территория митрополии совпадает с границами нома Пиерия, в ее состав вошли существовавшие в древности епископии Диона (упом. с 343, упразднена в VIII в.) и Петры (образована в X в., упразднена в 1896), а также часть Платамонской епископии (возникла в X в., первоначально называлась Ликостомийской, упразднена в 1881). Когда ап. *Павел* после проповеди в *Веррии* отправился в Афины, его путь пролегал по территории совр. К., К. и П. м. (Деян 17. 14–15). По преданию, он добрался (или дошел) до прибрежного г. Мефоны (ныне Метони) и оттуда от-



Развалины епископской базилики в византийской крепости Китра. Кон. X в.

плыл на корабле в Афины (*Βελιτσιάνος*. 2008). Жители городка Колиндрос считают, что ап. Павел останавливался здесь во время этого путешествия (*Κάνουρας*. 2002).

В нач. IV в. в Фессалонике пострадал сщмч. *Александр Пиднский*. В Пидне он обратил в христианство многих язычников-греков. Предполагают, что Пиднская епископия возникла в нач. V в. (ранее считалось, что это произошло в период упадка Диона) и ее кафедра первоначально располагалась на территории совр. местности Лулудьес, между Кориносом и Аликес-Китру, где в 90-х гг. XX в. археологи обнаружили 3-нефную базилику и епископскую резиденцию, окруженную стеной с 4 башнями. Они были построены в посл. четв. V в. на месте рим. вилл нач. IV в. Создание епископской резиденции в 7 км от античной Пидны, возможно, связано с тем, что та вместе с городами Дион, Мефона, Веррия, Пелла и Кирр в 479/80 г. была передана имп. Зиноном готам. Апсида базилики, как и у базилик в Дионе, снаружи укреплена 5 контрфорсами. К нартексу были пристроены баптистерий и диаконник. После того как в 3-й четв. VI в. базилика была разрушена землетрясением, над ее центральным нефом была сооружена новая, к-рая просуществовала до сер. VII в. На месте боковых нефов были устроены погребальные камеры с арочными сводами. Наиболее интересна расположенная к западу от нартекса базилики гробница VI в. с 2 погребальными камерами. Ее стены украшены изображениями крестов, птиц и растений, одну из фресок сопровождает цитата из Пс 131. В Дионе рядом с агорой и термами находилась базилика A (посл. четв. IV в.), на фундаменте которой в 1-й пол. или в сер. V в. была построена бóльшая по размеру 3-нефная базилика B с нартексом, атриумом и хорами. Между 3-й четв. VI и 1-й пол. VII в. ее деревянная крыша была заменена каменным сводом. Еще 2 базилики сохранились за городскими стенами. Раннехрист. памятники также обнаружены близ Като-Мильи (базилика V в., перестроенная в кон. VI в., и мартирий-эксагон нач. V в.), в Китросе (базилика свт. Афанасия Великого 1-й пол. VI в. с синтроном и фрагментами фресок) и в др. населенных пунктах, где раскопки еще не проводились (в Эйинио, Колиндросе, Метони, Элефтерохори, Пальямбеле, Макрийялосе, Лофосе, Тополиани близ Литохоро, Лептокарье). В кон. VI — нач. VII в., после землетрясений и последовавшего за ними наводнения, жители Диона покинули город и переселились на место совр. городка Кондарьотиса. Сохранившийся там храм Пресв. Богородицы Контариотиссы был основан в VIII в. и реконструирован в X в. В крепости Платамона сполии храма кон. X — нач. XI в. были использованы в XIV в. при строительстве новой церкви на этом месте.



Церковь Пресв. Богородицы Контариотиссы. VIII и X вв.

Видимо, в VII в. Пиднский епископ перенес резиденцию из совр. местности Лулудьес в крепость Китра, построенную при имп. Юстиниане I на месте древней Пидны (близ совр. городка Макрийялос). Пиднская епископия подчинялась Фессалоникийской митрополии, входившей в диоцез *Иллирик*, к-рый в 731/2 г. перешел из юрисдикции Римской Церкви в ведение К-польского Патриархата.

В средневизантийский период за Пиднской епископией закрепилось название Китрской. В «Тактиконе» имп. Льва III Исавра (в наст. время большинство исследователей относят его не к VIII, а к IX в.) Китрская епископия находится на последнем месте среди 19 епископий, подчиненных Фессалоникийской митрополии (*Darrouzès*. Notitiae. N 3. P. 236), но с нач. X в. в остальных нотициях она занимает 1-е место среди 11 епископий (Ibid. N 7, 9, 10, 13, 21. P. 278, 299, 316, 358, 420). Это положение Китрская епископия сохраняла и в XIX в.

Герман, 1-й известный по имени Китрский епископ, участвовал в К-польских Соборах 869–870 гг. и 879–880 гг. (*Mansi*. T. 16. Col. 194; T. 17. Col. 377). В кон. X в. крепость Китра была взята войском болг. царя Самуила, кафедральный храм сожгли, а неизвестного по имени епископа захватили в плен. После освобождения этой местности Василием II Болгаробойцей на фундаменте базилики 3-й четв. VI в. был построен новый кафедральный собор — купольная базилика с 3 апсидами и с обходными галереями.

Не названный по имени Китрский епископ, живший в кон. XI — нач. XII в., был адресатом Феофилакта Болгарского, архиеп. Охридского (PG. 126. Col. 324–325). Сохранились печати Китрских епископов: с именем Константина (XI в.), анонимная (XI–XII вв.) и с именем Льва (XII в.). Ранее считалось, что еп. Иоанн Китрский, автор антилатинских трактатов и сочинений по каноническому праву, занимал кафедру в кон. XII — нач. XIII в., однако исследования В. Кацароса позволяют относить его архиерейство ко 2-й пол. XIII — нач. XIV в. и отождествить его с одноименным епископом и членом известного фессалоникийского рода Сикунтинов (*Κατσαρός*. 1993. Σ. 145).

В 1204 г. Китр был захвачен крестоносцами, на месте алтаря сожженного кафедрального собора была построена 3-этажная башня. Китрскую кафедру занял латинский епископ.

Из письма Римского папы Иннокентия III (1208) известно, что для улучшения экономического положения Китрской епархии он предоставил ее епископу право получения доходов вакантной Платамонской епископии (*Hendrickx*. 2002. Σ. 109). В нач. XIII в. жители Китра построили вне стен крепости небольшую кладбищенскую церковь, в XIV в. был сооружен храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Перистаси. В 1-й четв. XIII в. крестоносцами была построена крепость Платамона. В 1224 г. Пиерия была отвоевана Эпирским деспотом Феодором Ангелом Комнином Дукой.

В сер. XIV в., во время гражданской войны между Иоанном V Палеологом и Иоанном Кантакузином, Китр сохранял свое значение как крепость, но в XV (XVI?) в. из-за угрозы нападений пиратов его жители переселились дальше от побережья, на место совр. городка Китрос. Туда же была перенесена епископская кафедра. В XV в. была построена и расписана ц. апостолов Петра и Павла в Эйинио, в 1489 г. был основан мон-рь вмч. Георгия Победоносца в Ритини, в 1542 г.— *Дионисия Олимпийского монастырь*, в кон. XV — нач. XVI в. были выполнены фрески ц. Пресв. Богородицы Контариотиссы и 1-й слой росписей ц. свт. Афанасия Великого в Эйинио, в 1-й пол. XVI в.— 2-й слой фресок в этой церкви и в храме св. Соломонии в Литохоро.

В 1590 г. Китрский еп. Зосима подписал томос, подтверждавший учреждение Патриаршества в России. В 1607 г. Зосима занял митрополичью Фессалоникийскую кафедру. В 1612 г. Китрос подвергся нападению итал. пиратов, которые сожгли резиденцию тур. бея. Турки сочли виновными в происшедшем правосл. жителей Китроса и еп. Иеремию, которому пришлось бежать из епархии. Только спустя неск. лет он смог возвратиться на свою кафедру.

В посл. четв. XVIII в. епископская кафедра была перенесена в Колиндрос, а в 1904 г.— в быстро развивавшийся г. Катерини (*Τζουμέρκας*. 2008. Σ. 233–234). Во время Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. в Фессалонике был казнен Китрский еп. Мелетий (21 июля 1821). В 1878 г. одним из лидеров освободительного движения в Македонии стал Китрский еп. Николай. В 1881 г., после включения Фессалии в состав Греческого королевства, Платамонская епископия была разделена на 2 части: 6 населенных пунктов, оставшихся в османских владениях, были присоединены к Петрской епископии. Но уже в 1896 г. Петрская епископия была упразднена и ее территория разделена между Элассонской и Китрской епископиями. В 1904 г. кафедру Китрской епархии занял деятельный еп. Парфений (Вардакас), который принимал активное участие как в освободительном движении, помогая греческим партизанам, так и в развитии образования. В окт. 1912 г. территория епархии вошла в состав Греческого королевства. После поражения греческой армии в греко-турецкой войне 1919–1922 гг. население Китрской и соседних епископий значительно увеличилось за счет беженцев из М. Азии и Вост. Фракии. В связи с этим в 1924 г. эти епархии были возведены в ранг митрополий. В том же году были установлены новые границы Китрской митрополии с Веррийской, которой были переданы нек-рые села, находившиеся в северной части Китрской епископии. В 1928 г. был канонически закреплен переход Китрской митрополии вместе с другими освобожденными епархиями «новых земель» из юрисдикции К-польского Патриархата в состав Элладской Православной Церкви.



Мон-рь прп. Ефрема Сирина. 1985 г.— нач. XXI в.

В 1933 г., после смерти митр. Парфения, Свящ. Синод Элладской Православной Церкви издал постановление о присоединении Китрской митрополии к Веррийской. Однако это решение вызвало многочисленные протесты и было отменено. Епархия сильно пострадала во время нем. оккупации, в т. ч. в 1943 г. был разрушен мон-рь прп. Дионисия Олимпийского, в мон-ре Пресв. Богородицы Макриррахис был устроен концлагерь; 6 приходских священников были казнены.

В течение длительного времени Китрскую митрополию возглавлял известный специалист в области канонического права и писатель митр. Варнава (Дзордзатос). При нем началось значительное оживление церковной жизни в епархии: было создано более 55 храмов и ок. 50 отремонтировано, построены митрополичья резиденция (1956–1958), детский приют, дом престарелых, школа медсестер-добровольцев, пункт оказания первой медицинской помощи и моральной поддержки, детский сад и школа домоводства в Эйинио и Литохоро. Митр. Варнава открыл церковный семинар в Катерини (1955), школу визант. музыки (1958), катехизаторские школы, церковный просветительский центр «Святитель Фотий» с б-кой, лекционным залом и кинозалом, организовал об-ва правосл. молодежи в Катерини и Литохоро, благотворительные об-ва и кассы, учредил стипендии для студентов и школьников из бедных семей.

После того как Китрской митрополии были переданы селения Айос-Димитриос (1955, ранее в составе Элассонской митрополии), Каталония и Элафос (1970, ранее в составе Веррийской митрополии), ее границы полностью совпали с адм. границами нома Пиерия. С 1977 г. эта епархия именуется Китрской и Катеринийской митрополией, а с 1996 г.— К., К. и П. м.

Китрский митр. Агафоник (Фатурос; 1985–2013) продолжил активную просветительскую и благотворительную деятельность своего предшественника. В 1986 г. он создал в Катерини церковный музей, в 1995 г. была открыта б-ка, названная в память покойного митр. Варнавы «Варнавион». В митрополии действуют церковная школа в Свороносе, дома престарелых в Катерини и Свороносе, общая и приходские кассы помощи нуждающимся, бесплатные столовые «Хлеб насущный», пункты раздачи одежды «Святой Иоанн Милостивый», продуктов питания «Кормилец» и оказания первой помощи. В соответствии с решением Свящ. Синода Элладской Православной Церкви об уходе на покой

архиереев, которые в течение длительного времени по состоянию здоровья не могут исполнять архипастырские обязанности, специальная комиссия посетила в окт. 2013 г. тяжелобольного Китрского митр. Агафоника и признала его неспособным продолжать архиерейское служение. 12 нояб. 2013 г. Китрская кафедра была объявлена вдовствующей, 27 февр. 2014 г. митрополитом был избран Георгий (Хризостому), хиротонисанный 1 марта 2014 г.

В наст. время в митрополии насчитывается 81 приходский храм и 131 парекклисион, действует муж. мон-рь прп. Дионисия Олимпийского (с подворьем в Литохоро), 3 жен. мон-ря: прп. Ефрема Сирина близ Кондарьотисы (основан в 1985), свт. Афанасия Великого близ Колиндроса (основан в 1987), Пресв. Богородицы Макриррахис (основан в X или в XII в., восстановлен в 1993). В исихастирии вмч. Георгия Победоносца близ Коринoса осталась 1 престарелая монахиня. Близ Колиндроса создается новая жен. обитель — во имя праведных Иоакима и Анны.

В недействующих мон-рях вмч. Георгия Победоносца близ Ритини работают летние лагеря митрополии, в монастыре Введения во храм Пресв. Богородицы в Петре (основан в 1134 или 1151) с 1927 по 2005 г. была размещена психиатрическая больница.

В митрополии особо почитаются ап. Павел, вмц. *Екатерина* (покровительница г. Катерини), сщмч. Александр Пиднский, прп. *Дионисий Олимпийский*.

Епископы Китрские: Герман (упом. в 870 и 879), Константин (XI в.), неизвестный по имени (между 1090 и 1108), Лев (XII в.), Иоанн Сикунтин (2-я пол. XIII — нач. XIV в.), Георгий (упом. в 1329), Иаков (упом. в 1341), Григорий (?–1382; впосл. митрополит Лакедемонский), Феофил, Феодор (упом. в 1453), Неофит (упом. в 1486), Софроний (после 1543 — до 1560), Дамаскин (упом. в 1560/61 и 1564/65), Лукиан (упом. в 1567 и 1570), Зосима (1572 или не позднее 1590–1607; впосл. митрополит Фессалоникийский), Иеремия (? — до 1612; ранее епископ Полианийский), неизвестный по имени (1612–1615), Иеремия (повторно в 1615–1618), Максим (1-я четв. XVII в.), Анфим (упом. в 1649), Иоанн (?), Иоаким (1662–1679; впосл. митрополит Веррийский), Афанасий (1700–1715), Аввакум (упом. в 1720), Афанасий (упом. в 1725), Дионисий (упом. между 1767 и 1769), Констанций (1784–?), Косма (посл. четв. XVIII в.), Игнатий (?–1791; впосл. архиепископ Кассандрийский), Захария (1791 — после 1801), Мелетий I (Кириакос; 1812–1821), Кирилл (1821–1838; впосл. митрополит Косский), Самуил (1838–?), Мелетий II (1840 или 1842–1846; впосл. епископ Полианийский), Григорий (1846–1853), Феоклит (1853–1865), Филарет Византийский (1865–1872), Дорофей (1872–1873; впосл. митрополит Эносский), Мелетий III (Кавасилас; 1873–1875; ранее митрополит Неокесарийский и Эносский), Николай (Лусис; 1875–1878), Иоанникий (Маргаритиадис; 1878–1885, ранее епископ Элейский; впосл. митрополит Могленский), Леонтий (Элефтериадис; 1885–1893; впосл. епископ Парамифийский), Николай (Саккопулос; 1893–1896; впосл. митрополит Эдесский, Анкирский, Маронийский, Кесарийский, Халкидонский), Феоклит (Папаиоанну; 1896–1904; ранее епископ Иерисский и Св. Горы, затем Полианийский и Петрский), Парфений (Вардакас; 1904–1924).

Митрополиты Китрские: Парфений (Вардакас; 1924–1933), Константин (Койдакис; 1934–1954; ранее митрополит Каллипольский и Мадитский, затем Пломарийский), Варнава (Дзордзатос; 1954–1977).

Митрополиты Китрские и Катеринийские: Варнава (Дзордзатос; 1977–1985), Агафоник (Фатурос; 1985–1996) (с 2014).

Митрополиты Китрские, Катеринийские и Платамонские: Агафоник (Фатурос; 1996–2013), Георгий (Хризостому).

Лит.: *Janin R.* Citrus // DHGE. 1953. T. 12. P. 998–999; *Βαρνάβας (Τζωρτζᾶτος), μητρ.* Κίτρους, Μητρόπολις // ΘΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 598–604; *Γλαβίνας Ἀ.* Ἐπίσκοποι Κίτρους κατὰ τὴν τουρκοκρατίαν ἐπὶ τῇ βάσει τῶν πηγῶν // Μακεδονικά. 1978. Τ. 18. Σ. 74–90; *idem.* Ἐπίσκοποι Κίτρους στὰ τέλη τοῦ ΙΗ΄ αἰώνα // Καιρός: Τόμος τιμητικὸς στὸν Ὁμότιμο Καθηγητὴ Δ. Ἀ. Δόϊκο. Θεσσαλονίκη, 1995. Τ. 2. Σ. 35–52; *Διονύσιος (Λαδόπουλος), μητρ.* Ὁ Κίτρους Βαρνάβας (Βιογραφικά) // Τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του. Ἀθῆναι, 1980. Σ. 27–42; *Κωνσταντινίδης Ἐ. Ἰ.* Ἀνέκδοτος ἐπισκοπικὸς κατάλογος Κίτρους // Ibid. Σ. 225–230; *Μαρκή Ε.* Η Βυζαντινή Πύδνα // Οι αρχαιολόγοι μιλούν για την Πιερία: 28–29 Ιουλίου και 4–5 Αυγούστου 1984. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 58–62; *eadem.* Λουλουδιές Κίτρους: Η βασιλική του επισκοπικού συγκροτήματος // Η Πιερία στα βυζαντινά και νεότερα χρόνια: Β΄ Επιστημονικό Συνέδριο. Κατερίνη, 2002. Σ. 692–703; *eadem.* Το επισκοπικό συγκρότημα στις Λουλουδιές Πιερίας και οι λόγοι δημιουργίας του // Οι αρχαιολόγοι μιλούν για τη Β. Πιερία: Πρακτικά ημερίδων: Αύγουστος 2011 — Λουλουδιές Κίτρους Πιερίας, Αύγουστος 2012 — Αρχαία Πύδνα Πιερίας. Κατερίνη, 2012. Σ. 21–30; *Fedalto.* Hierarchia. P. 444; *K[azhdan] A.* Kitros // ODB. Vol. 2. P. 1131–1132; *Ἰγνάτιος (Σωτηριάδης), ἀρχιμ.* Κατάλογος ἐπισκοπῶν καὶ μητροπολίτων Κίτρους // Η Πιερία στα βυζαντινά και νεότερα χρόνια: Επιστημονικό Συνέδριο. Θεσσαλονίκη, 1993. Σ. 239–256; *idem.* Πανόραμα ἱστορίας τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Κίτρους. Κατερίνη, 1999; *Κατσαρός Β.* Ο επίσκοπος Κίτρους Ιωάννης // Η Πιερία στα βυζαντινά και νεότερα χρόνια: Επιστημονικό Συνέδριο. Θεσσαλονίκη, 1993. Σ. 129–148; *Μέντζος Α.* Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική της Πιερίας στην πρώϊμη βυζαντινή περίοδο // Ibid. Σ. 153–162; *Hendrickx B.* Η Πιερία στο Μομφερρατικό βασίλειο της Θεσσαλονίκης // Η Πιερία στα βυζαντινά και νεότερα χρόνια: Β΄ Επιστημονικό Συνέδριο. Κατερίνη, 2002. Σ. 99–110; *Κάνουρας Α.* Η πορεία του Αποστόλου Παύλου από τη Βέροια μέσω Κολινδρού στη Μεθώνη Πιερίας και ο ναός των Αγίων Αποστόλων Κολινδρού // Ibid. Σ. 259–278; *Μισίου Δ.* Η Βυζαντινή Πιερία από τον 4ο στον 9ο αιώνα: Πόλεις, διοικητική και εκκλησιαστική οργάνωση // Ibid. Σ. 35–76; *Τζουμέρκας Π.* Το καθεστώς της επαρχίας Κίτρους κατά τον 20ο αιώνα // Ibid. Σ. 327–367; *idem.* Επισκοπή Κίτρους ήτοι Πύδνης: Ερευνητικοί προβληματισμοί // Η Πιερία στα βυζαντινά και νεότερα χρόνια: Γ΄ Επιστημονικό Συνέδριο. Κατερίνη, 2008. Σ. 227–239; *Βελιτσιάνος Ι.* Η προβληματική η σχετική με τη διέλευση του αποστόλου Παύλου στη Πιερία // Ibid. Σ. 209–217; *Δαραράς Α.* Η Επισκοπή Πέτρας // Ibid. Σ. 241–245; *Κουκουσάς Β. Δ.* Η Επισκοπή Πλαταμώνος: Βιβλιογραφία και προβληματισμοί // Ibid. Σ. 247–258; *Φαργκάνης Μ.* Η επισκοπή Δίου κατά την παλαιοχριστιανική περίοδο // Ibid. Σ. 219–225; *Τσουλιάς Θ. Α., πρωτοπρεσβ.* Η Πιερία και οι επισκοπές της: Κίτρους ή Πύδνης, Δίου, Πέτρας, Πλαταμώνος και Λυκοστομίου. Κατερίνη, 2010; Δίπτυχα. 2014. Σ. 603–608; www.imkitrous.gr [офиц. сайт К., К. и П. м.].

О. В. Лосева

КИ́ТТЕЛЬ [нем. Kittel] Герхард, (23.09.1888, Бреслау, ныне Вроцлав, Польша — 11.07.1948, Тюбинген), нем. протестант. исследователь НЗ, сын известного гебраиста и текстолога ВЗ Рудольфа *Киттеля*. В 1913 г., защитив докт. диссертацию, К. стал преподавателем Кильского, а затем Лейпцигского ун-та. В 1921 г. получил профессорскую кафедру НЗ в Грайфсвальде, в 1926 г.— в Тюбингене и в 1939 г.— в Вене (работал до отставки в 1945). В 20-х гг. XX в. К., уже будучи профессором НЗ, проходил научную стажировку по иудаике в раввинских учебных заведениях.

Первые научные работы К. посвящены исследованию иудейской апокрифической лит-ры межзаветного периода (Оды Соломона, 1914) и связей иудейского и раннехрист. богословия I в. (Павел в Талмуде, 1920; Проблемы палестинского позднего иудейства и раннее христианство, 1926; Иисус и иудеи, 1926). Его приглашали читать лекции в англ., швед., дат. и австр. ун-ты.

Труды К. были посвящены иудейской и христ. лит-ре новозаветного периода. Анализируя притчи и изречения Иисуса Христа, он усматривал их близость к соответствующим сентенциям раввинов I в. В работах К. тех лет прослеживалась явная тенденция к примирению христианства с иудаизмом. Критикуя антисемитизм своих коллег, он подчеркивал важность иудео-христианского

сотрудничества, отмечая укорененность всей христ. культуры и этики в феномене ветхозаветного благочестия и нравственных поучениях. Более того, Евангелие НЗ есть, с т. зр. К., систематическое и универсальное толкование евр. Библии. Т. о., ультралиберальные идеи К. были у опасной черты, за которой стирались границы между ветхозаветным иудейством и христианством. Конечно, будучи христ. богословом, К. не подвергал сомнению превосходство христианства над иудаизмом, но это превосходство он усматривал скорее в этической, чем в онтологической, сфере и вообще считал бесплодными споры о сравнительных достоинствах 2 религий.

В 1928 г. К. стал инициатором подготовки и издания фундаментального Богословского словаря Нового Завета. Первые тома этого словаря выходили под его редакцией в 30-х гг. XX в. (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttg., 1932–1979. Bd. 1–10; англ. пер.: Theological Dictionary of New Testament. 1964–1976. Vol. 1–10). В этом энциклопедическом труде принимали участие практически все ведущие немецкие специалисты по НЗ и языкам Библии. Словарь, известный каждому исследователю НЗ как «Словарь Киттеля», доныне является одним из важнейших пособий по НЗ, т. к. в нем проанализировано каждое слово греческого текста НЗ с т. зр. его понимания у античных авторов, в Септуагинте, в сочинениях авторов эллинистического иудейства (Филон Александрийский, Иосиф Флавий), в корпусе канонических книг НЗ, в произведениях раввинов и в христ. письменных памятниках II в.

Радикальные изменения в сознании и деятельности К. совпали с приходом к власти в Германии нацистов. Отныне сферой его интересов становится не столько библеистика, сколько идеология и псевдонаучное обоснование нацистских взглядов. В мае 1933 г. К. вступил в НСДАП (Национал-социалистическую немецкую рабочую партию). Уже в июне 1933 г. К. прочел в Тюбингене публичную лекцию «Еврейский вопрос», в которой представил евреев как народ, чуждый и враждебный всем проч. народам, среди к-рых они проживают в рассеянии, особенно германскому. Именно евреи были объявлены повинными в деградации христ. и европ. культуры, именно они породили в ней идейные, общественные, моральные и физические пороки. Решение «еврейского вопроса» К. видел в радикальной изоляции (Fremdlingschaft) евреев, во введении ограничительных законов, в запрете на профессии, особенно в сфере высшего образования, в запрете на смешанные браки и т. д. В ответ на критику, не утруждая себя никакими рациональными доводами (ведь рационализм — один из «пороков», к-рые он бичует), К. прибегает к демагогии, взывая к национальной интуиции, свидетельствующей о радикальном различии между «германским» и «еврейским». К. стал одним из немногих христ. ученых, оказавших большую услугу нацистской идеологии, переводя ее грубые лозунги на интеллектуальный язык академической науки.

Как крупнейший нем. специалист по иудейству, К. возглавил в 1936 г. Отдел изучения еврейского вопроса при Имперском ин-те истории новой Германии. В многочисленных публикациях в 30–40-х гг. XX в. он восхвалял А. Гитлера и ставил перед всеми нем. учеными задачу создать национал-социалистическую науку как средство в борьбе против «мирового еврейства». От христианства в эти годы в публичных выступлениях К., собственно, ничего не осталось. Евангелие Иисуса Христа выродилось у него в элементарную естественную нравственность. Так, напр., К. неоднократно обращался к высшим функционерам НСДАП с увещеваниями предотвратить массовые убийства и ограничиться одной лишь «тотальной расовой сегрегацией». Кроме того, он противился пропаганде неоязычества, искусственно насаждавшегося в нацистской Германии. За эти «христианские пережитки» К. неоднократно подвергался порицанию со стороны пропагандистского ведомства А. Розенберга.

В 1945 г., после капитуляции Германии, К. был арестован франц. оккупационными властями, отстранен от должности профессора, лишен кафедры в Тюбингене и интернирован. В результате ходатайства известного англ. библеиста Ч. Х. *Додда,* к которому К. обратился с прошением, в 1948 г. ему было разрешено в ожидании суда вернуться в Тюбинген для подготовки к печати 5-го т. «Богословского словаря Нового Завета». Однако К. не дожил ни до суда, ни до выхода в свет этого тома.

Соч.: Jesus und die Rabbinen. B., 1914; Die Oden Salomos: Überarbeitet oder einheitlich? Lpz., 1914; Rabbinica. Lpz., 1920; Sifre zu Deuteronomium: Übersetzt und erläutert. Stuttg., 1922. Bd. 1; Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums // ZSTh. 1925. Bd. 2. S. 555–594; Jesus und die Juden. B., 1926; Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum. Stuttg., 1926; Der «historische» Jesus. B., 1932[2]; Die Religionsgeschichte und das Urchristentum. Gütersloh, 1932; Die Judenfrage. Stuttg., 1933; Ein theologischer Briefwechsel. Stuttg., 1934; Die Urteil über die Rassenmischung im Judentum und in der biblischen Religion // Entomologische Blätter. Ser. 6. B., 1937. Bd. 33. S. 342–359; Die Entstehung des Judentums und die Entstechung der Judenfrage // Forschungen zur Judenfrage. Hamburg, 1937. Bd. 1. S. 33–53; Christus und Imperator: Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat. Stuttg.; B., 1939; Die historische Voraussetzungen der jüdischen Rassenmischung. Hamburg, 1939; Dürften wir dem Neuen Testament trauen?: Die Geschichte des Neuen Testamentes. Stuttg., 1939; Die Ausbreitung des Judentums bis zum Beginn des Mittelalters // Forschungen zur Judenfrage. 1941. Bd. 5. S. 290–310; Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes // ZNW. 1942. Bd. 41. N 1. S. 71–105; Die Behandlung des Nichtjuden nach dem Talmud // Archiv für Judenfragen. B., 1943. Bd. 1. S. 7–17; Das Jakobusbriefes und die Apostolischen Väter // ZNW. 1951. Bd. 43. N 1. S. 54–112.

Изд. и ред.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttg., 1933–1948. Bd. 1–4.

Лит.: *Buber M.* Offener Brief an G. Kittel // Theologische Blätter. Lpz., 1933. Bd. 12. N 8. S. 248–250; *idem.* Zu G. Kittels Antwort // Ibid. S. 370–371; *Albright W. F.* G. Kittel and the Jewish Question in Antiquity // *Idem.* History, Archeology and Christian Humanism. N. Y., 1964. P. 229–240; *Ericksen R. P.* Theologian in Third Reich: The Case of G. Kittel // J. of Contemporary History. L., 1977. Vol. 12. N 3. P. 595–622; *idem.* Zur Auseinandersetzung mit und um G. Kittels Antisemitismus // EvTh. 1983. Bd. 43. S. 250–270; *idem.* Theologen unter Hitler: Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus. Münch.; W., 1986; *Siegele-Wenschkewitz L.* Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage: G. Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte. Münch., 1980; *eadem.* Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust // EvTh. 1982. Bd. 42. S. 171–190; *Vos J. S.* Antijudaismus/Antisemitismus im ThWNT // Nederlands Theologisch Tijdschrift. Grave, 1984. Vol. 38. S. 89–110; *Head P. M.* The Nazi Quest for Aryan Jesus // J. for the Study of the Historical Jesus. Leiden, 2004. Vol. 2. N 1. P. 55–89; *Кунц К.* Совесть нацистов. М., 2007.

Архим. Иннуарий (Ивлиев)

КИ́ТТЕЛЬ Рудольф (28.03.1853, Энинген-унтер-Ахальм, королевство Вюртемберг, ныне земля Баден-Вюртемберг, ФРГ — 20.10.1929, Лейпциг), нем. гебраист и теолог. Изучал теологию в Тюбингене (1871–1876) под рук. И. Т. Бека, К. Г. фон Вайцзеккера (последователя Ф. К. *Баура*) и проф. ВЗ Л. Дистеля, к-рого К. считал своим главным учителем (*Smend.* 1999. S. 327). Решающим для научной судьбы К. стало участие в кон-

курсе на лучшую работу о датировке жреческого источника Пятикнижия, задача конкурса была сформулирована Дистелем. Выводы в работе К., поданной на конкурс в 1875 г., с одной стороны, согласовывались с рядом положений критики Пятикнижия, но с другой — были консервативными и противоречили одному из основных тезисов теории Графа—Вельльгаузена (см. статьи *Вельльгаузен, Пятикнижие*). Согласно К., жреческий кодекс создан позднее других источников Пятикнижия, но не может быть датирован послепленным периодом (Ibid. S. 328). Конкурсную работу К. защитил как докторскую диссертацию в 1876 г. Первая научная публикация К. («Новейший поворот в исследовании Пятикнижия», 1881–1882) была посвящена критике теории Графа—Вельльгаузена и представляла собой разбор недавно вышедшей кн. «История Израиля» Ю. Вельльгаузена (*Wellhausen J.* Geschichte Israels. B., 1878. Bd. 1).

По окончании ун-та К. недолго работал законоучителем в гимназии в Штутгарте, преподавал также древнеевр. язык. В эти годы была написана 1-я монография К. по ВЗ «История евреев» (1-я ч.; 1888). Эту книгу воспринимали как «ответ Вельльгаузену»: она не только была написана на ту же тему, но и имела похожую структуру. Хронологическому изложению событий древнеевр. истории предшествовал обширный раздел, посвященный анализу источников Шестикнижия. Результаты исследований К. противоречили некоторым выводам Вельльгаузена. Согласно последнему, Второзаконие предшествует Книге прор. Иезекииля, к-рая в свою очередь была создана раньше жреческого кодекса, ибо не согласуется со многими его положениями. К. считал, что жреческий кодекс древнéе Книги прор. Иезекииля, а его временнóе соотношение со Второзаконием неоднозначно: некоторые его части могут быть датированы ранее Второзакония, но в целом жреческий кодекс представляет собой более поздний этап развития традиции. Впосл. К. писал об этой своей работе, что он «шел против течения», поскольку теория Графа—Вельльгаузена завоевывала все больше сторонников по всей Германии (*Smend.* 1999. S. 330–332). В 1888 г. К. получил приглашение занять должность ординарного профессора ВЗ в Бреслау (ныне Вроцлав, Польша). Как отмечает К. Х. Бернхардт, это произошло после того, как переговоры К. о поступлении на аналогичную должность в Тюбингене остались безрезультатными из-за неприятия К. уже признанной тогда многими теории Графа—Вельльгаузена (*Bernhardt.* 1990. S. 225). В этот период К. поддерживал авторитетный библеист и востоковед К. Ф. А. *Дилльман,* к-рый также не принимал теорию Графа—Вельльгаузена. К. помогал Дилльману в переработке 6-го изд. его комментария к *Исаии пророка книге* (1898) для сер. «Краткое экзегетическое руководство по Ветхому Завету». В Бреслау К. перевел Книгу Судей Израилевых, 1-ю и 2-ю книги Царств, *Руфь книгу,* вошедшие в издание Библии под редакцией Э. Ф. *Кауча* (Die Heilige Schrift des Alten Testaments / Hrsg. E. Kautzsch. Freiburg i. Br., 1894); составил комментарии к 3-й и 4-й книгам Царств (1900); подготовил к публикации текст книги Паралипоменон, вошедший в т. н. Радужную Библию, в которой теория источников нашла свое графическое отображение: каждому источнику соответствовал свой цвет шрифта (The Books of the Chronicles: Critical Edition of the Hebrew Text Printed in Colors. Lpz., 1895; полное изд.: Die Regenbogen-Bibel: Eine neue internationale, kritische Bibel-Übersetzung: Mit farbiger Unterscheidung der verschiedenen Quellen / Hrsg. P. Haupt. Lpz., 1906).

В 1898 г. К. переехал в Лейпциг, где стал профессором ВЗ. Одна из важных работ, написанных в Лейпциге,— «Две академические лекции по богословию Ветхого Завета», в 1-й ч. которой К. продолжил отстаивать свою умеренно-консервативную позицию, ее суть заключалась в принятии историко-критического метода с нек-рыми ограничениями, «диктуемыми христианскому исследователю Библии его верой» (*Kittel.* 1899. S. 35). Вторая часть этой работы посвящена исторической интерпретации Второисаии (см. в ст. *Исаии пророка книга*); К. выдвинул гипотезу, к которой он неоднократно возвращался впосл.: прообразом «Раба Господня» (см.: Ис 42. 19; 49. 6; 50. 10; 52. 13; 53. 11) является историческое лицо эпохи Вавилонского плена — некий человек, казненный вавилонскими или персидскими властями как евр. мессия (*Kittel.* 1899. S. 325). В Лейпциге К. основал семинар по ВЗ, чтобы вовлечь студентов в научную работу. Ветхозаветный семинар оказался весьма успешным и действовал долгие годы (*Smend.* 1999. S. 338–339).

В 1902 г. К. выпустил работу «О необходимости и возможности нового издания еврейской Библии». В ней была сформулирована грандиозная программа критического издания древнеевр. текста Библии: планировалось воссоздать текст Библии, каким он был в IV в. до Р. Х., т. е. до создания *Септуагинты* и до разделения текстуальной традиции ВЗ на 3 ветви: протомасоретскую, александрийскую и самаритянскую; текст должен был быть представлен в виде эклектического издания с критическим аппаратом, в к-рый включались бы все чтения textus receptus, не вошедшие в основной эклектический текст. По словам Й. Хемпеля, эта задача была неосуществимой, особенно с учетом требовавшихся для нее больших финансовых ресурсов. Кроме того, некоторые источники, в частности таргумы и самаритянское Пятикнижие, необходимо было предварительно исследовать (*Hempel.* 1930. S. 80). К. пришлось отказаться от планов реконструкции первоначального текста Библии; задуманный им проект нового издания был осуществлен на основе масоретского текста из 2-й раввинской Библии Д. ван Бомберга с критическим аппаратом, включавшим важнейшие разночтения и конъектуры (Biblia Hebraica. Lpz., 1905–1906; см. ст. *Библия*).

Ряд работ К. 1900-х гг. посвящен археологии и истории религии древнего Израиля и Др. Востока. Некоторые из них были объединены в сб. «Очерки по еврейской археологии и истории религии» (1908). К. принял участие в споре, вызванном докладами Ф. *Делича* «Вавилон и Библия» (см. ст. Ф. *Делич*), и выступил со статьей, в которой он стремился доказать, что ошибка Делича и его сторонников заключается в слишком узком и устаревшем понимании Откровения: они не учитывают, что в совр. протестант. богословии Откровение уже более не понимается как вербальное; оно не равнозначно Свящ. Писанию, а проявляется в истории и в «духовных деятелях» народа (*Kittel.* 1903).

Для К. характерно внимание к общим и злободневным вопросам богословия («Ветхий Завет и наша война», 1916; «Христианство Лютера

в его своеобразии», 1917). К. волновали не только внутренние проблемы библеистики и гебраистики, но и общественная значимость науки, которой он занимался, популяризация ее достижений. Когда Мин-во образования Королевства Саксония предложило К. прочесть лекции для школьников, он согласился с большим энтузиазмом. Эти лекции были изданы на нем. и англ. языках («Важнейшие достижения науки о Ветхом Завете», 1910) и посвящены 3 главным темам: археологии и ее значению для библеистики, результатам критики источников и результатам изучения библейской истории, в частности истории религии. Др. работа К., связанная с осмыслением роли библеистики в культуре,— «Будущее науки о Ветхом Завете» (1921).

К. работал над фундаментальным исследованием истории древнего Израиля. Второе, переработанное издание «Истории евреев» получило новое название — «История израильского народа» (1909–1912). В 1-й т. был включен обширный раздел, посвященный истории Ханаана во II тыс. до Р. Х., написанный на основе новых данных археологии и филологии, в частности были использованы аккадские письма, найденные в Телль-эль-Амарне (см. ст. *Амарнские письма*). При подготовке 7-го издания «Истории...» К. расширил объем этого труда, к-рый теперь был задуман как трехтомник. Поскольку на данном этапе работы К. больше интересовали проблемы поздней истории древнего Израиля, 3-й том, посвященный гл. обр. персид. периоду, пришлось разделить на 2 полутома (1921. Bd. 1; 1925. Bd. 2; 1927. Bd. 3. Hbd. 1; 1929. Hbd. 2).

Соч.: Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage: Versuch einer Kritik von Wellhausens Geschichte Israels // Theologische Studien aus Württemberg. Ludwigsburg, 1881. Bd. 2. S. 29–62, 147–169; 1882. Bd. 3. S. 278–314; Geschichte der Hebräer. Gotha, 1888. Hbd. 1: Quellenkunde und Geschichte der Zeit bid zum Tode Josuas; 1892. Hbd. 2: Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil; Ibid., var. tit.: Geschichte des Volkes Israel. Gotha, 1909–1912^2. 2 Bde; Stuttg., 1927–1929. Bd. 3 in 2 H.; Zur Theologie des alten Testaments. Lpz., 1899; Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel: Studien und Erwägungen. Lpz., 1902; Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage: Ein Verzicht auf Verständigung. Lpz., 1903; Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte. Lpz., 1908; Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen. Lpz., 1910 (пер. на англ. яз.: The Scientific Study of the Old Testament: Its Principal Results, and Their Bearing upon Religious Instruction. L.; N. Y., 1910); Das Alte Testament und unser Krieg. Lpz., 1916; Das Christentum Luthers in seiner Eigenart. Lpz., 1917; Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft // ZAW. 1921. Bd. 39. N 1. S. 84–99; Die Religion des Volkes Israel. Lpz., 1921.

Изд.: Der Prophet Jesaja / Erkl. A. Dillmann; Hrsg. R. Kittel. Lpz., 1898^6; Die Bücher der Könige. Gött., 1900; Biblia Hebraica. Lpz., 1905–1906, 1913^2. 2 Bde; Stuttg., 1929–1937^3. 15 Bde.

Лит.: *Hempel J.* Rudolf Kittel // ZDMG. 1930. Bd. 84. S. 78–93; *Bernhardt K.-H.* Kittel, Rudolph // TRE. 1990. Bd. 19. S. 225–226; *Smend R.* Rudolf Kittel (1853–1929) // ThZ. 1999. Bd. 55. N 4. S. 326–353.

А. К. Лявданский

КИТТИ́Н, мч. Сциллийский (пам. зап. и визант. 17 июля) — см. в ст. *Сциллийские мученики.*

КИ́ТЦИНГЕР [Kitzinger] Эрнст (27.12.1912, Мюнхен, Германия — 22.01.2003, Пекипси, США), историк позднеантичного, средневекового и визант. искусства. Отец — Вильгельм Натан Китцингер — извест-



Э. Китцингер. Фотография. 1988 г.

ный адвокат; мать — Элизабет Китцингер, в девичестве Мерцбахер,— одна из первых сотрудниц социальной службы, помогавшей детям из евр. семей, беженцам и эмигрантам из Вост. Европы. В 1931 г. К. поступил в Мюнхенский ун-т; в том же году впервые приехал в Рим с целью изучения позднеантичного и средневекового искусства и архитектуры. В 1934 г., после прихода к власти в Германии национал-социалистов, успел защитить диссертацию под рук. В. Пиндера об эволюции стиля рим. живописи с нач. VII по сер. VIII в.; недолго прожив в Риме, уехал в Лондон, где работал в Британском музее в отделе британских и средневековых древностей, получая финансовую поддержку от зам. главного хранителя, а впосл. директора музея Т. Д. Кендрика. К. стал участником музейного проекта по изучению памятников англосакс. искусства. Результатом этой работы и исследовательских поездок по Сев. Англии и Юж. Шотландии явились неск. публикаций, наиболее известные из к-рых посвящены орнаменту в виде завитков виноградной лозы в англосакс. искусстве и на гробнице св. Кутберта в Дареме (Anglo-Saxon Vine-scroll Ornament // Antiquity. Oxf., 1936. Vol. 10. P. 67–71; предисловие к кн. «The Coffin of Saint Cuthbert». Oxf., 1950). К. впервые предпринял попытку рассмотреть англосакс. искусство в общеевропейском, прежде всего средиземноморском, контексте. Летом 1939 г. был раскопан курганный некрополь VII в. в Саттон-Ху, графство Суффолк; К. выполнил профессиональную реконструкцию извлеченного из него позднеантичного (или ранневизантийского) серебряного блюда. Наибольшую известность в период работы К. в Британском музее принесла ему научно-популярная кн. «Раннесредневековое искусство в Британском музее» (Early Medieval Art at the British Museum. 1940), выдержавшая несколько переизданий и переведенная в 1987 г. на нем. язык. Уже в ранних работах К. просматривается один из лейтмотивов его дальнейшей научной деятельности — интерес к развитию художественных идей и образов и обмен ими между византийским Востоком и европ. Западом. Весной 1937 г. К. совершил 2-месячную поездку в Египет для изучения коптской скульптуры; на обратном пути впервые посетил Стамбул, где его внимание привлекли напольные мозаики Большого имп. дворца и мозаики Св. Софии, находившиеся тогда в стадии раскрытия.

В 1940 г. К. был интернирован английскими властями и эвакуирован в Австралию. В течение 9 месяцев он жил в лагере; в заключении он учил рус. язык, поскольку его соседом оказался выходец из России. Благодаря вмешательству дирекции и сотрудников ин-та Варбурга (Лондон) К. был освобожден и смог воспользоваться стипендией Дамбартон-Окса, чтобы уехать в США. В Дамбартон-Оксе в 1946 г. он стал старшим преподавателем (англ. assistant professor), в 1951 г.— доцентом (associate professor), в 1956 г.— профессором византийского искус-

ства и археологии. С 1955 по 1966 г. К. занимал должность руководителя научно-исследовательских работ.

В первые годы пребывания в Дамбартон-Оксе К. стал участником т. н. архивного проекта (начат в 1941 В. Кёлером) по сбору информации о местах раскопок и других материалов в странах, входивших некогда в состав Византийской империи. К. вел исследовательскую работу на Балканах; ее результатом стала статья о напольных мозаиках Стоби, Македония (A Survey of Early Christian Town of Stobi // DOP. 1946. Vol. 3. P. 81–162). Его интересовали стиль и сюжеты напольных мозаик; К. одним из первых стал изучать не только их элементы для определения датировки зданий, в к-рых они находились, но и как самостоятельные произведения искусства, отражающие происходящие в нем стилистические и содержательные изменения. Второй большой проект изучения мозаик в центре Дамбартон-Окса, участником которого был К.,– мозаики норманнской Сицилии. В 1949 г. по просьбе А. М. Френда, руководившего тогда научно-исследовательскими работами, К. отправился на Сицилию, в том же году вышла его статья о мозаиках Палатинской капеллы в Палермо: прежде всего в ней говорилось об участии заказчика мозаик кор. Рожера II в составлении их иконографической программы. К. занимался сицилийскими мозаиками до конца своей жизни. При поддержке Френда он обратился к изучению ранних икон; итогом этой работы стала ст. «Почитание икон в доиконоборческий период» (The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // DOP. 1954. Vol. 8. P. 83–150).

В 1955 г. К. стал руководителем научных исследований в Дамбартон-Оксе, ему пришлось уделять больше времени организационной работе. Именно тогда из частного учреждения, направления деятельности которого отражали научные интересы его основателей, Дамбартон-Окс стал международным научным центром по изучению византийской цивилизации: истории, литературы, теологии, литургики, музыки, права, археологии и истории искусства. Двум последним К. придавал особое значение, поскольку считал, что образы занимали центральное положение в идеологии визант. общества. Он также полагал, что культуру Византии нужно рассматривать в более широком контексте — в диалоге с соседними странами: славянскими, ближневосточными, латинскими. К. не считал себя византинистом, как и другие великие ученые его поколения (Х. Бухталь, О. Демус, А. Грабар, Р. Краутхаймер); его интересовало как визант. искусство, так и западное. При К. в Дамбартон-Оксе началось формирование фотоархива и архива археологических раскопок. К. участвовал в 2 крупных археологических проектах тех лет — в Стамбуле и на о-ве Кипр. Он организовал 2 больших симпозиума в Дамбартон-Оксе: «Византия в VII веке» (Byzantium in the Seventh Century) в 1957 г. и «Влияние византийского искусства на западноевропейское в XII–XIII веках» (The Byzantine Contribution to Western Art in the Twelfth and Thirteenth Centuries) в 1965 г. (вместе с К. Вайцманом). В эти же годы К. читал курсы лекций на фак-те изящных искусств Гарвардского ун-та.

В 1967 г., после 25-летнего пребывания в Дамбартон-Оксе, К. год работал в Принстонском ун-те; затем в течение 12 лет преподавал в Гарвардском ун-те. Его лекции основывались на глубоком научном опыте, тщательном осмыслении фактов, структурности и ясности мышления, спокойной и яркой подаче материала. Он подготовил к защите дипломных работ и диссертаций значительное число студентов и аспирантов; темы их исследований были связаны с различными сферами научных интересов К.: позднеантичными напольными мозаиками, англосакс. и ранней ирл. книжной миниатюрой, изображениями-оберегами и орнаментами и др.

В 1979 г. К. вышел на пенсию, но продолжал работать в Оксфорде, Принстоне и Сиэтле, занимался подготовкой книги о мозаиках ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо (Марторана) в Палермо и 6 томов иллюстраций с комментариями для корпуса норманнских мозаик Сицилии (последний том опубл. в 2001).

Несмотря на то что К. столкнулся с немецкой академической традицией лишь в первые годы своей профессиональной карьеры, он был одним из последних представителей Kunstwissenschaft — науки об искусстве. К. верил в главенство визуального впечатления, в то, что формальные стилистические особенности отражают содержание искусства; в то же время он был рационально мыслящим человеком, воспитанным в традициях исторического исследования и анализа, наделенным способностью точно определять художественную ценность и историческое значение того или иного произведения.

К. добился широкого признания в мире. В Великобритании он получил звание профессора изящных искусств в Кембридже и профессорскую стипендию им. Ф. Слейда (Slade Professorship) в 1974/75 г. на чтение курса лекций, опубликованных впосл. в кн. «Становление византийского искусства» (Byzantine Art in Making, 1977). К. стал почетным профессором ряда ун-тов по обе стороны Атлантического океана, в т. ч. рим. ун-та Сапиенца. В ФРГ в 1982 г. был удостоен ордена Pour le Mérite für Wissenschaften und Künste — самой высокой награды за академическую и культурную деятельность.

Соч.: Römische Malerei vom Beginn des VII. bis zur Mitte des VIII. Jh.: Diss. Münch, [1934]; Early Medieval Art in the British Museum. L., 1940; Portraits of Christ. Harmondsworth, 1940 (соавт. E. Senior); The Mosaics of Monreale. Palermo, 1960; Israeli Mosaics of the Byzantine Period. N. Y., 1965; The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies / Ed. W. E. Kleinbauer. Bloomington, 1976; Byzantine Art in the Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art, 3rd–7th Century. L.; Camb. (Mass.), 1977; The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo. Wash., 1991. (DOS; 27); I mosaici del periodo normanno in Sicilia. Palermo, 1992. Fasc. 1: La Cappella Palatina di Palermo: I mosaici del presbiterio; 1993. Fasc. 2: Idem: I mosaici delle navate; 1994. Fasc. 3: Il Duomo di Monreale: I mosaici dell'abside, della solea e delle cappelle laterali; 1995. Fasc. 4: Idem: I mosaici del transetto; 1996. Fasc. 5: Idem: I mosaici delle navate; 2000. Fasc. 6: La cattedrale di Cefalù: La cattedtale di Palermo e il Museo Diocesano Mosaici Profani; Studies in Late Antique, Byzantine and Medieval Western Art. L., 2002. Vol. 1: Studies in Late Antique and Byzantine Art; 2004. Vol. 2: Studies in Medieval Western Art and the Art of Norman Sicily.

Лит.: *Maguire H.* Ernst Kitzinger: 1912–2003 // DOP. 2003. Vol. 57. P. IX–XIV; *Corrie R. W.* Ernst Kitzinger (1912–2003) // The Burlington Magazine. 2003. Vol. 145. N 1208. P. 796–797; *Belting H.* Ernst Kitzinger: 27. Dezember 1912 — 22. Januar 2003: Gedenkworte für E. Kitzinger // Reden und Gedenkworte Hdlb., 2004. Bd. 32. S. 25–31; *Nees L.* Some Remarks on E. Kitzinger's Contributions to Scholarship // Proc. of the E. Kitzinger Memorial Colloquium / Ed. H. Maguire, A.-M. Talbot. Wash., 2005. P. 1–16 (var. pag.); *Mitchell J.* Ernst Kitzinger // Proc. of the American Philosophical Society. 2007. Vol. 151. N 3. P. 346–350; *Nordhagen P. J.* The Use of Antiquity in Early Byzantium: E. Kitzinger's thesis on the 'perennial Hellenism' of Costantinople // Bizantinistica. Spoleto, 2007. Ser. 2. Vol. 9. P. 61–71; *Steinleitner S.* Ernst Kitzinger und der

Beginn seiner kunsthistorischen Laufbahn in seiner Heimatstadt München: Biografischer Überblick und Stand der Forschung // Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. 2012. Jg. 6. H. 2. S. 23–33.

И. А. Орецкая

КИ́ФА [греч. Κηφᾶς; лат. Cephas] (I в.), ап. от 70 (пам. 30 марта, 8 дек.; пам. визант. 30 июня — в Соборе всех апостолов). В Свящ. Писании это имя встречается 6 раз (Ин 1. 42; 1 Кор 1. 12; 3. 22; 9. 5; 15. 5; Гал 2. 9). Никто из исследователей Свящ. Писания не рассматривал текст Ин 1. 42 как указание на возможное упоминание о К., наибольшую трудность для комментаторов представляло истолкование Гал 2. 7–9, где ап. Павел одновременно использует имена Петр (стихи 7, 8) и Кифа (стих 9). Текстологический анализ этих примеров свидетельствует о нерегулярном употреблении имени Кифа в библейских рукописях (*Fitzmyer.* 1998. P. 115). Уже в Гал 1. 18, где говорится, что ап. Павел пробыл в Иерусалиме у ап. Петра (по синодальному переводу) 15 дней, в отдельных ранних папирусах и в Синайском кодексе стоит имя Κηφᾶν, а в поздних визант. маюскулах и textus receptus оно было заменено именем Πέτρον (*Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. L.; N. Y., 1975. P. 591; *Nestle-Aland.* NTG. S. 494). Разночтения этих имен в рукописной традиции присутствует и в Гал 2. 9, 11, 14 (*Metzger B.* A Textual Commentary. L., 1975. P. 592, 593; NTG. S. 495), поэтому в зап. исследованиях, ориентированных на совр. переводы Свящ. Писания и основанных на критических изданиях, приводится больше случаев упоминания имени К. в НЗ. Согласно мнению, принятому большинством христ. экзегетов, во всех отрывках НЗ, когда ап. Павел говорит о К., речь идет об ап. *Петре;* оба имени взаимозаменяемые. Этой линии придерживались как отцы древней Церкви (см., напр.: *Theodoret.* In 1 Cor. 1. 11; *Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 3. 1; 38. 4; *Mar. Vict.* In Galat. I 2. 7–9; *Hieron.* In Gal. I 2. 7; 1. 18), так и большинство совр. комментаторов (напр.: *Conzelmann.* 1975; *Orr, Walther.* 1976. P. 318; *Betz.* 1979. P. 76; *Bruce.* 1985. P. 120–121; *Dunn.* 1993. P. 74; *Martyn.* 1998. P. 171, 204 и др.). Большинство библейских исследователей никогда не ставили под сомнение, что Кифа и Петр — это имена одного и того же человека, другое мнение считалось «абсолютно необоснованным представлением» (*Cullmann.* 1953. P. 18). Некоторые комментаторы полагали, что ап. Павел в Гал 2. 7–9 употребляет имена Петра и К. абсолютно произвольно, особенно учитывая их взаимозаменяемость в библейских рукописях (*Longenecker.* 1990. P. 55; *Dunn.* 1993. P. 108), или рассматривали имя Петр как позднейшую редакторскую правку или глоссу (напр.: *Barnikol.* 1931; *Bruce.* 1985. P. 120). Др. наиболее распространенная интерпретация была впервые предложена О. Кульманом и Э. Динклером и поддержана др. исследователями. Ученые обратили внимание, что ап. Павел использует в этом отрывке письменные источники, напр. обращается к офиц. документу Собора апостолов Иерусалимской Церкви, где могло быть указано имя Петр (*Cullmann.* 1953. P. 18; *Dinkler.* 1967; ср.: *Betz.* 1979. P. 97; *Bruce.* 1985. P. 120–121; *Longenecker.* 1990. P. 55). Тем не менее ряд исследователей считали К. отдельным апостолом (*Lightfoot.* 1890. P. 128–130; *Lake.* 1921; *Riddle.* 1940; *Henze.* 1958; *Ehrman.* 1990). Кроме того, некоторые авторы интерпретируют и др. отрывки НЗ: напр., 1 Кор 1. 12; 3. 22; 15. 5 — как содержащие свидетельство о К. (*Ehrman.* 1990. P. 470–473).



Апостолы Аполлос, Кифа и Кесарь. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 107)

Сомнения исследователей основаны на древней церковной традиции. Автор апокрифа 2-й пол. II в. «Письмо апостолов» (Epistula Apostolorum — CANT, N 22) среди 11 апостолов, которым явился воскресший во плоти Христос, рассматривает К. и ап. Петра как разных личностей (New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Camb.; Louisville, 1991. Vol. 1. P. 252). Имя Кифа содержится в эфиопской версии этого апокрифа, причем в списке апостолов отсутствуют имена Иакова Алфеева и Симона Зилота (Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus Christ / Ed. L. Guerrier, S. Grébaut. P., 1913. P. 188 [48]. (PO; T. 9. Fasc. 3)). Среди апостолов от 12 имя Кифа встречается в литургико-канонических памятниках кон. III — нач. IV в., напр. в *«Канонах святых апостолов»* (в этом списке апостолов Варфоломей и Нафанаил обозначены как разные лица, ап. Левий Фаддей и один ап. Иаков отсутствуют — *Schermann Th.* Die allgemeine Kirchenordnung: Frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. Paderborn, 1914. Tl. 1: Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jh. S. 12; ср. также: S. 21, 29, 33). В памятнике сир. происхождения *«Дидаскалия апостолов»* К. и Петр также представлены как 2 апостола (The Didascalia Apostolorum in Syriac / Ed. A. Vööbus. Louvain, 1979. Vol. 1. [Pt. 2] P. 31, 34. (CSCO; 402. Syr.; 176)).

Др. раннее свидетельство о К. относится к нач. IV в.: Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» приводит цитату из несохранившегося сочинения Климента Александрийского «Очерки» (Hypotyposes), согласно которому К. был апостолом от 70 (*Euseb.* Hist. eccl. I 12. 2). Эта традиция нашла полемическое отражение в V в. в «Толковании на Послание к Галатам» блж. Иеронима, к-рый, обращаясь к рассказу о споре ап. Павла с ап. Петром (Гал 2. 11–13), критически замечает: «Есть такие, которые под Кифою... видят не апостола Петра, а другого из 70 учеников, назвавшегося этим именем». Сам комментатор не разделяет подобного мнения, считая, что во всех местах НЗ, где упоминается К., речь идет об ап. Петре (*Hieron.* In Gal. Col. I 2. 11 // PL. 26. Col. 340). В «Пасхальной хронике» (VI в.) сказано, что именно с К. спорил ап. Павел об «иудействе», очевидно, подразумевая слова ап. Павла из Гал 2. 11 (Chron. Pasch. 212 // PG. 92. Col. 521).

К. представлен во всех византийских каталогах апостолов от 70: в списке V–VI вв., приписываемом свт. Епифанию Кипрскому, сказано, что К. был обличен ап. Павлом в Антиохии и впосл. стал епископом Конии (Κονίας — Икония?) (Vitae

prophetarum. Lpz., 1907. P. 124; такая же информация содержится в каталоге, приписываемом Дорофею Тирскому – Ibid. P. 141). Имя Кифа встречается в списке VII–VIII вв., к-рый атрибутируют Ипполиту Римскому, однако в отличие от остальных апостолов место его служения не указано (PG. 10. Col. 956). В сирийском варианте списка апостолов IX в., происходящем из рукописи монастыря св. Екатерины на Синае, говорится, что К. претерпел мученическую смерть, будучи побит камнями в Антиохии (Vitae prophetarum. Lpz., 1907. P. 219; *Lewis A. S.* Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. L., 1894. P. 8). Автором варианта этого списка апостолов в рукописи назван св. Ипполит Римский. В пространной редакции византийской хроники X в., приписываемой Симеону Логофету, сказано, что К. стал епископом Колон (Κολωνείας) (Vitae prophetarum. Lpz., 1907. P. 182).

Сведения о том, что К. был епископом Конии, приводятся в византийских синаксарях (SynCP. Col. 786), где его память отмечена под 8 дек. вместе с апостолами от 70 Сосфеном, Аполлосом, Тихиком, Епафродитом, Кесарем и Онисифором. Однако в кратких синаксарных сказаниях, помещенных под 8 дек., нет сведений о месте служения К. (SynCP. Col. 290). К. включен в Собор всех апостолов под 30 июня (SynCP. Col. 786); кроме того, память К. под 30 марта вместе с апостолами от 70 Аполлосом, Кесарем, Епафродитом и Сосфеном отмечена в греч. печатной Минее (Венеция, 1596) (SynCP. Col. 574). В более поздних византийских синаксарях под 8 дек. не приводится никаких данных о К., в отличие от других апостолов от 70, и в примечании говорится, что о его жизни и служении ничего не известно. Только в службе ему посвящено двустишие: «Усердно старался Кифа подражать Петру, чтобы явиться исполняющим призвание в делах» (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 2. Σ. 265–267). Никаких других литургических текстов в православной традиции, посвященных К., не сохранилось.

В древнерус. прологах в ВМЧ память К. указана под 8 дек., но о нем также не приводится никаких сведений (ВМЧ. Дек., дни 6–17. Стб. 753). Память К. под 8 дек. и 30 марта закрепилась и в слав. традиции (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 91, 379). В издании Житий свт. Димитрия Ростовского, как и в византийских источниках, память К. отмечена 8 дек. в том же составе апостолов; далее сообщается, что К. был епископом в Колофоне,– на появление этого ошибочного утверждения повлияло соседство К. в списке с Сосфеном и Тихиком, проповедовавшими в том городе (ЖСв. Дек. С. 250); под 4 янв. в Соборе апостолов от 70 сказано, что К. был тем апостолом, к-рому явился Господь по воскресении (ср.: 1 Кор 15. 5 – ЖСв. Янв. С. 250). В совр. календаре РПЦ его память отмечается 30 марта и 8 дек., однако имя К. отсутствует в списке апостолов от 70 в день их памяти – 4 янв. В зап. Мартирологах память К. отсутствует. В единственном полном русскоязычном исследовании об апостолах от 70 архиеп. Димитрия (Самбикина) нет даже главы, посвященной К., т. к., по мнению автора, он относится к тем лицам, «в существовании которых можно сомневаться» (*Димитрий (Самбикин).* 1907. С. 20).

Память К. представлена под 30 тре (8 дек.) в арм. Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.) (PO. Vol. 16. Fasc. 1. P. 182).

По всей видимости, раннехрист. периферийные предания о почитании К. как отдельного апостола, основанные, возможно, на чередовании имен ап. Петра и К. в библейских рукописях и на связанной с этим неформальной интерпретацией библейских свидетельств, получили законченное оформление в сирийской традиции и апостольских списках, а затем были восприняты византийскими синаксарями. Параллельно с этой традицией существовала магистральная линия понимания новозаветных свидетельств о К. в христианской экзегезе, относящая все упоминания о нем в НЗ к ап. Петру,– конфликт между этими направлениями привел к отсутствию ясных и однозначных свидетельств о К. в позднейшем церковном Предании.

Лит.: *Lightfoot J. B.* St. Paul's Epistle to the Galatians. L., 1890; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907; *Lake K.* Simon, Cephas, Peter // HarvTR. 1921. Vol. 14. N 1. P. 95–97; *Barnikol E.* Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Paulus und Petrus (Gal 2, 7–8). Kiel, 1931. (Forsch. z. Entstehung d. Urchristentums, des NT und der Kirche; 5); *Riddle D. W.* The Cephas-Peter Problem, and a Possible Solution // JBL. 1940. Vol. 59. N 2. P. 169–180; *Cullmann O.* Peter: Disciple, Apostle, Martyr. Phil., 1953; *Henze Cl. M.* Cephas seu Kephas non est Simon Petrus // Divus Thomas. Ser. 3. Piacenza, 1958. Vol. 61. P. 63–67; *Dinkler E.* Signum Crucis: Aufsätze zum NT und zur christlichen Archäologie. Tüb., 1967. S. 279–282; *Conzelmann H.* 1 Corinthians: A commentary on the First Epistle to the Corinthians. Phil., 1975; *Orr W. F., Walther J. A.* I Corinthians. N. Y., 1976; *Betz H. D.* Galatians: A commentary on Paul's letter to the churches in Galatia. Phil., 1979; *Bruce F. F.* The Epistle to the Galatians: A commentary on the Greek Text. Grand Rapids (Mich.), 1985; *Ehrman B. D.* Cephas and Peter // JBL. 1990. Vol. 109. N 3. P. 463–474; *Longenecker R. N.* Galatians. Dallas, 1990. (WBC; 41); *Dunn J. D. G.* The Epistle to Galatians. Peabody (Mass.), 1993; *Fitzmyer J. A.* To Advance the Gospel: NT studies. Grand Rapide (Mich.), 1998². P. 112–124; *Martyn J. L.* Galatians. N. Y., 1998.

А. Е. Петров

КИ́ФА [арам. *kēpā;* греч. κηφᾶς], арам. имя, 6 раз упоминается в НЗ. Согласно общепринятому мнению, во всех случаях это имя указывает на ап. Петра, однако существует традиция, согласно к-рой в НЗ упоминаются 2 человека по имени К.– ап. Петр и один из апостолов от 70 (см. ст. *Кифа,* ап. от 70).

В Евангелии от Иоанна К.– это имя, которым Иисус Христос нарек Своего ученика Симона и которое переводится на греческий язык как πέτρος (Ин 1. 42). Такого нарицательного имени нет в греческом языке: πέτρος – это искусственно образованная форма муж. рода от πέτρα – «скала». Поскольку другое место, где говорится о наречении Симона новым именем,– Мф 16. 18 – имеет большое значение для христианской экклесиологии и в то же время с ним связан ряд экзегетических трудностей, арамейское слово, стоящее за именем Петр,– предмет пристального внимания библеистов и теологов. В частности, неоднократно возникал вопрос, восходит ли игра слов в греческом тексте Евангелия («Ты – Петр (πέτρος), и на сем камне (πέτρᾳ) Я создам Церковь Мою») к арамейскому тексту (изречению Иисуса Христа), предположительно лежащему в основе Мф 16. 18. Для разрешения этого вопроса необходимо выяснить: 1) какое значение слово *kēpā* имело в арамейском диалекте, на котором говорили Иисус Христос и Его ученики; 2) известно ли было слово *kēpā* как имя собственное, или оно воспринималось как прозвище, данное Симону; 3) возможно ли реконструировать

арам. оригинал Мф 16. 18 и утверждать, что слова πέτρος и πέτρα — это перевод одного и того же арамейского слова *kēpā*? Как считалось, решение этой проблемы даст ответ на главный вопрос: отождествляются ли в Мф 16. 18 ап. Петр (πέτρος) и «камень» (πέτρα), на к-ром построена Церковь.

1) Известно, что в классическом сир. языке, наиболее полно засвидетельствованном в среднем арам. диалекте, слово *kēpā* имеет 2 основных значения: «скала» и «камень». Напротив, в ряде других арамейских диалектов значение «камень» выражается базовым словом *'bn-* (реконструируемая форма в праарамейском — **'abn,* форма в эмфатическом статусе в средних арамейских диалектах — *'aḇnā*), а слово *kēpā* имеет значение «скала» и, т. о., оказывается за пределами базовой лексики языка (см. перечень базовых понятий, выражаемых любым естественным языком, т. н. «список Сводеша» — *Swadesh.* 1971. P. 283). В связи с экзегезой Мф 16. 18 в свете арамейской реконструкции важно понять, какие значения слово *kēpā* имело в галилейском арамейском — предполагаемом родном диалекте Иисуса Христа.

Слово *kp'* впервые засвидетельствовано в арам. версии «Книги Еноха» (фрагмент 4QEn^{c} = 4QEn203, кон. I в. до Р. Х.) и во фрагменте таргума на Иова (фрагмент 11QtgJob, сер. I в. по Р. Х.) (*Beyer.* 1984. S. 608, 227, 281, 295–296), т. е. в относительно поздних арамейских литературных памятниках (древнейший сохранившийся текст на арамейском яз., надпись из городища Талль-эль-Фахария, датируется IX в. до Р. Х.). Значение слова *kp'* в этих контекстах однозначно идентифицируется как «скала» (в частности, в 11QtgJob это слово передает древнеевр. *sela'* — «скала, утес» в Иов 39. 1, 28). В том же фрагменте (11QtgJob) используется слово *'bn* в значении «камень», передающее древнеевр. *'eḇen* — «камень» в Иов 38. 6. Т. о., в лит. арам. языке приблизительно времени Рождества Христова значения «скала» и «камень» имели разные экспоненты. Слово *kp'* не входило в базовую арамейскую лексику, и этим, вероятно, объясняется его отсутствие в ранней арамейской эпиграфике, а также в юридических документах, письмах и литературных памятниках ахеменидского периода и в арамейских разделах библейских книг Даниила и Ездры. Напротив, слово *'bn* засвидетельствовано уже в надписи из Зинджирли (памятник т. н. самальского языка, совмещающего в себе признаки хананейских и арамейских языков): *'nw zkr h' ltgmrw 'yḥh zkrw p-lktš̈h b-'bny* — «если это (т. е. обвиняемый.— *Авт.*) мужчина, то пусть соберутся его родственники мужского пола и пусть побьют его камнями» (KAI. Bd. 1. S. 50). Слово *'aḇnā* неск. раз встречается в библейском арамейском в значении как предмета (Дан 2. 34–35, 45; 6. 18), так и материала (Дан 5. 4, 23; 1 Езд 5. 8; 6. 4).

Тем не менее слова из лит. памятников не могут служить для характеристики разговорного арам. языка. Основным языком евр. литературы эпохи Второго храма был имперский арамейский — гос. язык империи Ахеменидов, сохранивший роль письменного языка после ее распада. Определенное представление о живых арам. языках этого периода можно получить из нелитературных документов, прежде всего из писем (описание корпуса и словарь — *Sokoloff.* 2003), однако в них слово *kēpā* не засвидетельствовано.

Живые арам. диалекты стали широко использоваться в письменной речи с IV в. по Р. Х., когда были созданы памятники религ. литературы на иудейском палестинском, самаритянском и христ. палестинском арам. языках в Палестине и на сирийском, иудейском вавилонском и мандейском языках в Сирии и Месопотамии. Среди письменных корпусов, созданных в Палестине в этот период, арам. разделы гемары Иерусалимского Талмуда наименее дистанцированы от разговорного языка. Эти разделы созданы в Галилее, куда переместился центр евр. интеллектуальной культуры после подавления восстания Бар Кохбы, и они представляют собой наиболее полное свидетельство об использовании галилейского арамейского языка. Насколько можно судить по этим фрагментам, слово *kēpā* (*kyp'*) в галилейском арамейском языке IV–V вв. по Р. Х. выражало оба значения — «скала» и «камень» (Иерусалимский Талмуд. Хагига. Л. 78д («скала»); Бава Батра. Л. 12д («камень»)). Такой же семантический сдвиг произошел в самаритянском и христ. палестинском (*Schultess.* 1903. P. 92–93) арам. языках.

Датировка этого перехода остается неясной. А. Таль рассматривает его в самаритянском арамейском в качестве одного из критериев для различения ранней и поздней редакций самаритянского таргума, которые он датирует III и V вв. соответственно: в ранней версии значение «камень» выражено словом *'bn,* в поздней версии — *kyp'*. Однако ранняя версия в большей мере ориентирована на имперскую арам. норму (как и евр. официальные таргумы Онкелоса и Ионафана, с которыми Таль сопоставляет раннюю версию самаритянского таргума) и не может служить для описания процессов, происходивших в живом языке. Ситуация с галилейским арамейским еще менее ясна ввиду недостатка свидетельств, относящихся к периоду от времени жизни Иисуса Христа до составления гемары Иерусалимского Талмуда.

Т. о., свидетельства НЗ остаются единственными указаниями на значение слова *kēpā* в языке, который использовали Иисус Христос и Его ученики. Попытка прокомментировать Мф 16. 18 и Ин 1. 42 исходя из сохранившихся арам. корпусов возвращает исследователя к самим этим текстам.

Даже не принимая во внимание проблему «замкнутого круга», в попытке опереться на Мф 16. 18 и Ин 1. 42 исследователь сталкивается с рядом едва ли разрешимых проблем: с т. зр. историко-критического изучения НЗ неочевидно, что в основе Мф 16. 18 лежит то же предание о наречении имени Симону, что и в основе Ин 1. 42. Греч. текст Мф 16. 18 самодостаточен: он предлагает объяснение нового имени Симона, исходя из того языка, на к-ром он был написан и на к-ром говорила его целевая аудитория, т. е. на греческом. В Ин 1. 42 приводится арамейская этимология имени Петр, однако причина, по которой Симону было дано это имя, не объясняется. В этом смысле свидетельство Ин 1. 42 не более подробно, чем текст Мк 3. 16. Обстоятельства наречения Симона новым именем описаны в Ин 1. 42 иначе, чем в Мф 16. 18. Поэтому даже в свете «внутренних» свидетельств НЗ арам. реконструкция Мф 16. 18 не представляется возможной.

2) Арам. имя К. впервые засвидетельствовано в арам. документе V в. до Р. Х. из Элефантины, где находил-

ся евр. гарнизон: в акте об усыновлении раба, датированном 22 сент./окт. 416 г. до Р. Х., среди свидетелей указан *šhr'qb br kp'*; принятая нормализация этого имени — Saharakab bar Kepha (Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt / Ed. B. Porten, A. Yardeni. Jerusalem, 1989. Vol. 2. P. 84–85 (B 3. 9:10)). А. Э. Каули, издатель этого документа, предположил, что слово *kp'* соответствует егип. имени собственному, однако, как показал Дж. Фицмайер, точного егип. аналога у этого слова нет (*Fitzmyer.* 1998. P. 117). Наиболее простое решение в данном случае — признать, что имя *kp'* соответствует арам. **kēpā*, однако при отсутствии других синхронных данных об употреблении слова **kēpā* в ахеменидском арамейском языке это предположение также нельзя считать доказанным. Наконец, по справедливому замечанию Фицмайера, употребление имени К. у евр. общины в Египте в V в. до Р. Х. не означает, что это имя было известно в Палестине в I в. по Р. Х. (Ibid. P. 118). Т. о., и в этом вопросе арам. реконструкция Мф 16. 18 не имеет надежных оснований, кроме самого новозаветного текста.

3) По словам Фицмайера, отсутствие свидетельств употребления слова К. как имени собственного считалось главным аргументом против предположения о том, что игра слов в Мф 16. 18 имеет основание в арам. тексте, стоящем за этим стихом. Фицмайер отчасти преодолел эту трудность, представив новую интерпретацию слова *kp'* в элефантинском документе. С. Портер предложил др. контраргумент: если слово **kēpā* соответствует как πέτρος, так и πέτρα в греч. тексте, то в предполагаемом арам. оригинале вообще не было игры слов, а был лишь повтор. Напротив, греч. текст Мф 16. 18 демонстрирует игру слов, которая может быть только сознательным поэтическим приемом. Исходя из этого Портер делает далеко идущие выводы о том, что Иисус Христос в некоторых ситуациях учил народ и общался с учениками на греч. языке (*Porter.* 1993). Тем не менее Портер не может доказать, что созвучие (а не полное совпадение) форм в греческом тексте не могло быть вызвано случайными факторами. Возможно, употребление в одном стихе форм разного грамматического рода — это не лит. игра слов, а следствие ограничений, накладываемых на носителя языком и культурой: слово **kēpa* как нарицательное имя было переведено на греческий как πέτρα, однако в значении собственно муж. имени это слово, с одной стороны, не могло быть передано формой женского рода, с другой — было хорошо известно в традиции как πέτρος, и язык не оставил выбора для автора, желавшего передать арам. логию Иисуса для грекоязычной аудитории. В самом же предполагаемом арам. тексте логии игра слов могла проявляться в том, что одно и то же слово — **kēpa* — выступало в роли как нарицательного, так и собственного имени.

Фицмайер предложил следующую арам. реконструкцию фраз ап. Петра и Иисуса Христа в Мф 16. 17–18: *'antā hū' məšîḥā, bərēh dî 'ĕlāhā... ṭūbayk šim'ōn bar yōnā... 'antā hū' kēpā wə-'al kepā dənā 'ebnē* (*Fitzmyer.* 1998. P. 118). Фонологически она спорна во многих отношениях, однако цель Фицмайера не в понимании арам. языка «исторического Иисуса», а в реконструкции богословия, заложенного в ipsissima verba Jesu (хотя в начале статьи Фицмайер дистанцируется от богословских споров, связанных с Мф 16. 18). Если хотя бы на лексическом уровне реконструкция Фицмайера верна, то Симон Петр и «камень», на котором построена Церковь, отождествляются в арам. логии Иисуса Христа. Тем не менее любые утверждения богословского характера, основанные на реконструируемом тексте, не могут быть использованы для обоснования др. суждений. Используя критерии выделения аутентичных слов Иисуса Христа, разработанные в историко-критической библеистике, Мф 16. 18 вообще нельзя отнести к ipsissima verba, поэтому сама идея арам. реконструкции этого текста теряет смысл.

Лит.: *Schulthess F.* Lexicon Syropalaestinum. B., 1903; *Swadesh M.* The Origin and Diversification of Language / Ed. J. Sherzer. Chicago, 1971; *Fitzmyer J. A.* Aramaic Kepha' and Peter's name in the New Testament // Text and Interpretation: Studies in the NT presented to M. Black / Ed. E. Best, R. M. Wilson. Camb., 1979. P. 121–132 (Ibidem // *Idem.* To Advance the Gospel: NT Studies. Grand Rapids, 1998². P. 112–124); *Beyer K.* Die aramäischen Texte vom Toten Meer: Samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten Talmudischen Zitaten. Gött., 1984. Bd. 1; *Porter S. E.* Did Jesus Ever Teach in Greek // Tyndale Bulletin. Camb., 1993. N 44. N 2. P. 199–235; *Koehler L., Baumgartner W.* Hebrew and Aramaic Lexicon of Old Testament. Leiden, 2000. Vol. 5; *Sokoloff M.* A Dictionary of Judean Aramaic. Ramat Gan, 2003.

М. Г. Калинин

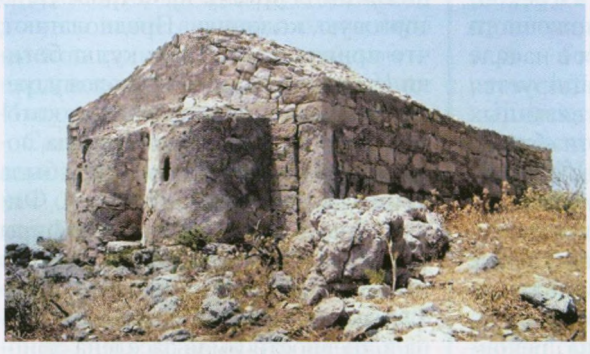
КИФИ́РСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ

[греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Κυθήρων], епархия Элладской Православной Церкви, включает острова Китира (древнегреч. Кифера, визант. Кифира, новогреч. Китира) и Андикитира (древнегреч. Антикифера; визант. Антикифира; новогреч. Андикитира). Кафедра в г. Китира (Хора), кафедральный собор, построенный ок. 1660 г., получил редкое название Эставроменос (Распятый).

Исторический очерк. В древности о-в Кифера был малонаселенным, иногда наступали периоды его полного запустения. Первые поселения возникли на острове в эпоху неолита; ок. 2000–1450 гг. до Р. Х. на Кифере, близ совр. Авлемонаса, существовало минойское поселение; спустя несколько столетий после того, как оно было оставлено жителями, финикийцы основали на острове свою торговую колонию. Предполагают, что привнесенный ими культ богини *Иштар* трансформировался у греков в почитание *Афродиты,* которая, согласно «Теогонии» Гесиода, после рождения у берегов Кипра была принесена волнами к Кифере. Финикийцы начали добычу порфиры у берегов Киферы, поэтому остров некоторое время назывался Порфируса, или Порфирида. Антикифера в древности была заселена дриопами. После прихода дорийцев на Пелопоннес финикийцы покинули Киферу. Сначала Кифера принадлежала Аргосу, а с VI в.— Спарте, но из-за стратегического положения острова на него претендовали афиняне, которым неск. раз удавалось захватить его (456/5, 424–421, 394–387 гг. до Р. Х.). Храм Афродиты на Кифере имел общегреческое значение. На острове существовали города Кифера (скорее всего, на горе Палеокастро) и Скандея (вероятно, в окрестностях Палеополи). На Антикифере, несмотря на небольшой размер острова, возникло 14 городов, важнейшим из к-рых была крепость в сев.-вост. части острова, рядом со святилищем Аполлона, при римлянах она получила название Гефестия.

С созданием Союза свободных лаконцев Кифера стала независимой:

в 195 г. до Р. Х. она чеканила собственную монету. В 142 г. до Р. Х. была образована рим. пров. Ахайя, но полис Спарта (к-рому принадлежала Кифера) сохранял в ней автономный статус до 86 г. до Р. Х. После победы над понтийским царем Митридатом VI Евпатором было введено прямое рим. управление (сенатская провинция; с 31 г. до Р. Х. по 44 г. по Р. Х. имп. провинция, затем снова сенатская). Но при этом Октавиан Август провозгласил спартанского магната Гая Юлия Эврикла «игемоном» Лакедемона в знак благодарности за помощь в битве при мысе Акций. Эта должность была встроена в систему рим. администрации, но Эвриклу были предоставлены некоторые дополнительные полномочия в управлении ранее автономной Спартой, а Кифера стала его личным владением. Городская жизнь развивалась и в римский период, о чем свидетельствуют раскопки в Палеополи, Кастри и на горе Палеокастро. Жители Антикиферы оказали вооруженное сопротивление римлянам, к-рые стали использовать остров как место ссылки. В позднерим. период из-за землетрясений Кифера опять пришла в запустение. На острове решила укрыться прмц. *Елеса*, чтобы избежать брака с язычником и вести отшельническую жизнь, но она была найдена и казнена своим отцом (ок. 375 (?)).



Церковь Космы и Дамиана близ Кастри. VII в.

Впосл. остров был снова заселен, раскопки в Кастри показали, что город на этом месте процветал в VI — нач. VII в., но был оставлен жителями в сер. VII в. К 1-й пол. VI в. относится мозаичный пол в ц. св. Иоанна Предтечи близ Потамоса, к VII в.— напольные мозаики со сценами охоты в ц. вмч. Георгия Победоносца «сто Вуно» близ Авлемонаса, 2 церкви в окрестностях Кастри — св. бессребреников Космы и Дамиана и вмч. Пантелеимона (построена на месте раннехрист. базилики) — датируются VII в. Новое запустение Кифиры было вызвано нападениями арабов. Об отсутствии жителей свидетельствует и Житие прп. Феодора Кифирского, уроженца г. Корона на Пелопоннесе, к-рый подвизался на Кифире в заброшенной ц. мучеников Сергия и Вакха при имп. Романе (Романе I Лакапине (920–944) или Романе II (959–963)). Спустя нек-рое время после его смерти на месте гробницы святого жители Монемвасии основали мон-рь. Собор этого мон-ря не сохранился в первоначальном виде из-за многократных перестроек (последняя в 1630). После освобождения Крита от арабов в 961 г. началось заселение острова. К северу от Палеохоры была построена крепость Агиос-Димитриос, ставшая главным населенным пунктом острова.

Время возникновения Кифирской епископии неизвестно. В 9-й и 13-й нотициях (X в.) она указана в числе подчиненных Коринфской митрополии епископий (*Darrouzès.* Notitiae. P. 302, 361. N 9, 13). Однако ряд исследователей сомневаются, что Кифира в то время была зависима от Коринфской митрополии и что там существовала епископская кафедра, т. к. остров был мало населен (*Herrin.* 2013. P. 144). Наиболее ранние сведения о Кифирских епископах Феоктисте († 1100) и Ниле († 1122) сохранились в рукописи Paris. gr. 1581 (*Μπίθα.* 2004. Σ. 567).

В XII в. Кифира принадлежала Георгию Пахису из Монемвасии, а затем знатной монемвасийской семье Эвдемоноянниадов. Во время 4-го крестового похода остров попал в сферу влияния Венецианской республики; в 1207 г. правителем Кифиры (итал. Черигo) был назначен Марко Веньери, а Антикифира была передана семье Вьяро. Марко Веньери также получил земли на Крите, где предпочитал жить, а его власть на Кифире оставалась чисто номинальной. Его сын Бартоломео I Веньери упрочил свое положение, женившись в 1238 г. на дочери Николая Эвдемоноянниада. В 70-х гг. XIII в. Кифира и Антикифира были возвращены в состав визант. владений вел.



Ап. Иоанн Богослов. Роспись ц. вмч. Димитрия Солунского в Пурко. Кон. XIII в.

дукой Ликарием. К управлению Кифирой вернулись Эвдемоноянниды. В 1309 г. представитель этой семьи Вериолас выдал свою дочь замуж за Бартоломео II Веньери (правнука Марко Веньери), передав ему остров в качестве приданого. Кифира управлялась родом Веньери до 1504 г. (по устаревшим сведениям до 1530), за исключением 1364–1384 гг., когда венецианцы отстранили от власти Пьетро Веньери за участие в восстании на Крите и назначали правителями Кифиры кастелланов, но потом вернули остров во владение сыновьям Пьетро Веньери. В 1504 г. Кифира перешла под прямое управление Венецианской республики, вместо кастеллана наместником острова стал проведитор, но это не спасло остров от нападений турецкого флота в 1537 и 1571 гг. Особенно тяжелыми оказались последствия разграбления острова Хайр ад-Дином Барбароссой в 1537 г.: была разрушена крепость Агиос-Димитриос, мн. жители были убиты или уведены в плен, другие бежали на Крит и Ионические о-ва.

В связи с захватом крестоносцами 2 старейших кафедр Пелопоннеса — Коринфа и Патр — Палеологи через нек-рое время после восстановления Византийской империи (1261) предприняли церковно-адм. реформу пелопоннесских епархий: Монемвасия получила статус митрополии, и ей были подчинены епископии Майны (ранее относилась к Коринфу), Элоса (ранее зависела от Патр), а также епископии Реонта и Кифиры. Хрисовул имп. Андроника II 1301 г. подтвердил подчинение этих епархий

Монемвасии и добавил к ним епископии Короны, Мефоны и Земайны.

По всей видимости, резиденция Кифирского епископа находилась в Агиос-Димитриосе. В 1337 г. Кифирская епископия была возведена в ранг архиепископии (этот статус она сохр. недолго), но оставалась в ведении Монемвасийской митрополии. Во 2-й пол. XIV в. в источниках упоминается протопресвитер (протопоп) Кифиры — церковная должность, которая вводилась на венецианских территориях при упразднении православных епископов. Однако отсутствие греческих иерархов на Кифире было временным. До 1450 г. архиереи Кифиры избирались на епархиальном соборе в Монемвасии, а затем — духовенством острова. Решение Кифирского клира утверждалось К-польской Патриархией, а хиротонию по-прежнему совершал Монемвасийский митрополит.



Св. Иоанн Предтеча. Роспись ц. вмч. Димитрия Солунского в Като-Хоре близ Милопотамоса. Кон. XV в.

В «Хронике» мон. Хилы сообщается, что Бьяджо Веньери (1424–1449) совершил паломничество в мон-рь прп. Феодора Кифирского и освободил его от налогов. В XV в. (по преданию, в 1160) некий пастух нашел в зарослях мирта икону Божией Матери, к-рая получила название Миртидиотиссы и стала покровительницей острова.

После упразднения венецианцами правосл. архиереев на Крите рукоположение священников совершал Кифирский епископ. Имена Кифирских архиереев известны только с рубежа 60-х и 70-х гг. XVI в. (ок. 1569 или 1572), когда епископскую кафедру занял Дионисий Стронгилос, что приводило некоторых исследователей к неверному выводу о временном упразднении Кифирской епископии при венецианцах.

В 1584 г. (в лит-ре часто встречается неточная дата — 1589 г.) на Кифирскую кафедру был избран известный своей ученостью и экуменически настроенный богослов *Максим Маргуний*. Но он, живя в Италии, так и не приступил к исполнению архипастырских обязанностей. В его отсутствие рукоположение местных и критских иереев осуществлял Кефалинийский епископ. Когда после смерти Максима Маргуния встал вопрос об избрании Кифирским епископом Дионисия (Катилианоса), Кефалинийский еп. Анфим (Антипас) предложил венецианцам присоединить Кифирскую епископию к своей епархии. В конце концов венецианцы прислушались к аргументам Дионисия, но его интронизация задержалась из-за этих нестроений на несколько лет.

В 1637 г., после поставления на Кифирскую кафедру происходившего с о-ва Кея Софрония (Пангалоса), кифирийцы обратились с жалобой к К-польскому патриарху и венецианскому Сенату на то, что архиереи избираются не из местного духовенства. В результате Сенат постановил, что впредь все Кифирские епископы будут уроженцами острова, и этот обычай сохранялся до 1877 г.

В 1644 г. К-польский патриарх передал в подчинение Филадельфийскому митрополиту всех правосл. епископов на территории венецианских владений, в их число входил и епископ Кифиры.

В 1655 г. пресеклась муж. линия рода Вьяро на Антикифире: дочери последнего правителя Виченцо Вьяро вышли замуж, одна — за Лодовико Фоскарини, другая — за Джеронимо Джустиниани, к-рые стали управлять островом.

После завоевания турками Крита часть беженцев обосновалась на Кифире и Антикифире. В 1715 г. туркам удалось захватить Кифиру и удерживать ее до 1718 г. В кон. XVIII в. охотники-критяне нашли в одной из пещер на Антикифире икону мч. *Мирона* (пам. 17 авг.), который стал почитаться как покровитель острова.

В 1797 г. Кифира и Антикифира перешли под власть французов, в 1798 г. франц. гарнизон был изгнан с островов российским и тур. флотом под командованием вице-адмирала св. *Феодора Ушакова*. В 1799–1807 гг. Кифира и Антикифира входили в автономную Республику Семи Соединенных Островов под двойным протекторатом России и Турции. Привилегии, данные благородному сословию, вызвали недовольство и мятежи на Кифире. После Тильзитского мира на короткое время оба острова снова перешли к французам, в сент. 1809 г. их сменили англичане. После образования в 1815 г. Ионической республики под протекторатом Великобритании были проведены церковно-административные реформы. Была учреждена Ионическая Церковь, состоявшая из 7 епархий (каждый остров имел своего архиерея). Иерархи 5 больших островов — Керкиры, Кефалинии, Закинфа, Лефкады и Кифиры — носили титул митрополита, а Итаки и Пакси — епископа. Главой Ионической Церкви являлся избираемый на 5 лет один из 5 митрополитов, который получал титул архиепископа и экзарха. Его кандидатура одобрялась К-польским патриархом. После смерти в 1816 г. Кифирского еп. Анфима (Левуниса) верховный комиссар не замещал кафедру до 1824 г. Еп. Прокопий (Каллонас) (1824–1855) был назначен англ. наместником Т. Мейтлендом и рукоположен архиереями островов Лефкада, Итака и Пакси. За благолепную внешность англичане прозвали Прокопия «цветком среди восточных епископов». На некоторое время Кифирская епископия была возведена в ранг архиепископии, но после смерти Евгения (Махериотиса) (1857–1877) она утратила этот статус. При англичанах Антикитира служила местом ссылки.

В 1864 г. Ионические о-ва были включены в состав Греческого королевства, а в 1866 г. расположенные на них епархии перешли в состав Элладской Православной Церкви. После смерти Кифирского еп. Константина (Стратулиса), к-рый до восшествия на кафедру был директором лицея на о-ве Закинф, а затем настоятелем греческого прихода в Ливерпуле, Свящ. Синод решил не замещать кафедру, епархией 9 лет

управляла особая комиссия. В кон. XIX — нач. XX в. неоднократно предпринимались попытки упразднить Кифирскую епископию из-за малочисленности населения острова (1899, 1903). В 1901 г. Кифирским епископом был избран богослов Евфимий (Каравафас). Принятые им строгие дисциплинарные меры вызвали недовольство у части верующих. Еп. Евфимий перенес свою резиденцию в Потамос. После его смерти в 1915 г. кафедра снова вдовствовала в течение 7 лет. В 1922 г. Кифирская епископия получила статус митрополии и митрополитом был избран Дорофей (Коттарас; впосл. архиеп. Афинский *Дорофей III*). В 1926 г. Свящ. Синод попытался присоединить К. м. к *Монемвасийской и Спартанской митрополии*. В 1931 г. опять было принято решение упразднить К. м. и *Гифийскую и Итилскую митрополию* и присоединить их территории к Монемвасийской и Спартанской митрополии после смерти или перемещения на др. кафедры их архиереев. Когда в 1935 г. митр. Дорофей был переведен на Ларисскую кафедру, К. м. была соединена с Гифийской и Итилской митрополией. После того как в следующем году Гифийский митрополит Дионисий (Дафнос) занял Монемвасийскую и Спартанскую кафедру, было объявлено об упразднении Гифийской и Итилской митрополии. Однако в связи с изменениями в Уставе Элладской Православной Церкви в том же году митрополия была восстановлена с названием Гифийская, Итилская и Кифирская. К. м. была воссоздана в 1942 г., митрополитом был избран Амвросий (Антонопулос).

В наст. время (2014) в К. м. действуют 30 приходских храмов, 300 параекклисионов, 30 кладбищенских церквей и мон-рь прп. Феодора Кифирского (возрожден в 1981; 5 насельников). Кроме того, существуют недействующие монастыри: Пресв. Богородицы Миртидиотиссы (собор 1857 на месте средневекового), Агия-Мони (основан в 1766 в связи с обретением иконы Божией Матери «Единственная надежда всех», в 1822 восстановлен Т. Колокотронисом, совр. храм построен в 1840), прмц. Елесы (собор 1871 на месте древнего храма) и Панагия Деспина близ Караваса.

Митр. Серафим (Стергиулис), занимающий кафедру с 2005 г., известен как автор гимнографических и богословских сочинений. В епархии работают 6 катехизаторских школ, школы родителей в Китире и Потамосе, служба поддержки семьи, 6 церковно-просветительских центров (при центре в Китире открыта б-ка и работает семинар по изучению Свящ. Писания, при центре в Ливади — школа визант. музыки, б-ка и аналогичный семинар), осуществляется пастырское окормление пациентов больницы в Китире и находящегося на попечении К. м. дома престарелых в Потамосе.

Византийские памятники архитектуры и живописи. На Китире сохранилось значительное число церквей визант. периода. После проведенных в кон. XX в. реставрационных работ и искусствоведческих исследований был составлен каталог церквей, украшенных фресками (*Χατζηδάκης, Μπίθα.* 1997). В нем уточнено время строительства и росписи мн. храмов, к-рые из-за архаичного стиля фресок Китиры до этого имели более ранние датировки.



Крест, царь Давид, прор. Моисей. Роспись вимы ц. ап. Андрея Первозванного в Ливади. Кон. X — нач. XI в.

Древнейший памятник, сооруженный в период после освобождения Крита от арабов (961),— ц. ап. Андрея Первозванного в Ливади (кон. X в.). Относительно первоначального архитектурного типа этого храма существуют разногласия: «купольный зал», базилика или крестово-купольная 2-колонная церковь. В XI или XII в. храм был перестроен в крестово-купольный. В 1-е десятилетия XIII в. были заменены покрытия боковых компартиментов и пристроен нартекс. Первый слой фресок выполнен в кон. X — нач. XI в., 2-й слой — в XIII в., существует также 3 поствизант. слоя.

На Китире не сохранилось храмов XII в., что свидетельствует о неких экономических или демографических проблемах в тот период (*Χατζηδάκης, Μπίθα.* 1997. Σ. 41). XIII в. датируется 27 фресковых ансамблей (в т. ч. живописных слоев), только в 2 храмах XIII в. сохранились ктиторские надписи с точной датой росписей: в ц. вмч. Георгия Победоносца в с. Дурьяника (1275) и в ц. вмч. Димитрия Солунского в Пурко (1287 или 1302), обе расписаны художниками из Монемвасии. Помимо Монемвасии влияние на живопись Китиры оказали и художественные традиции Крита. Кроме того, прослеживаются некоторые параллели с росписями храмов п-ова Мани.

Архитектурные типы церквей на Китире не отличаются большим разнообразием (нет храмов типа «свободного креста» и с поперечным высоким нефом). К местным особенностям относится тип «купольного зала» с сомкнутым сводом, покрывающим все храмовое пространство и опирающимся на тромпы упрощенной формы: церкви прп. Никона в Загланикьянике (2-апсидная, построена до 1205, фрески XIII, кон. XIII и XVI в.), вмч. Димитрия Солунского в местности Камбаньяника (сер. XIII в., фрески сер. XIII, 2-й пол. XIII, XIV, XV и XVII в.) и др.

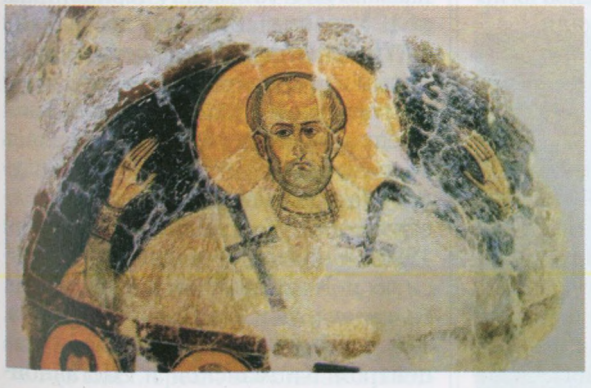
Помимо ц. ап. Андрея в Ливади сохранилось еще неск. крестово-купольных храмов: 3-апсидная двухстолпная ц. ап. Петра близ с. Ареи (построена после 961, но не позднее 1205, фрески сер. XIII в. и отдельные изображения кон. XIII, XIV, XVI в. и 1795), ц. вмц. Варвары близ Палеохоры (без фресок), собор монастыря прп. Феодора Кифирского близ с. Логотетьяника (без фресок).

Преобладают однонефные храмы с полуциркульным сводом: вмч. Георгия Победоносца в с. Дурьяника (1275); сщмч. Поликарпа Смирнского в местности Финикьес близ с. Логотетьяника, прп. Феодора Кифирского близ с. Ареи, свт. Николая Чудотворца в местности Молингатес близ с. Скуландрианика (все — XIII в., с фресками того же периода); Панагия Кира в местности Пендепигадия (XIII в., с фресками XIII, кон. XIII и XIV в.); вмц. Варвары близ с. Киприотьяника (XIII в., с фресками кон. XIII в. и 1789); Преображения Господня близ с. Митата

(кон. XIII в., с фресками того же времени); свт. Мирона в окрестностях Каламоса (XIV в., с фресками XIV и XVIII вв.); св. Иоанна Предтечи в местности Куси близ с. Митата (кон. XIV в., с фресками кон. XIV — нач. XV и XVIII в.); вмч. Георгия Победоносца на горе Палеокастро (XIV–XV вв., с фресками этого периода); вмч. Димитрия Солунского в Меса-Бурго (ок. 1400, с фресками того же времени); арх. Михаила в Палеохоре (1-й пол. XV в., с фресками того же времени); Св. Троицы в Меса-Бурго (1-я пол. XV в., с фресками того же времени и 1610); свт. Николая Чудотворца в местности Гония (XV в., с фресками того же времени); вмч. Георгия Победоносца Калудзиса в Меса-Бурго (XV в., с фресками XV, XVI и кон. XVIII в.); Преображения Господня на кладбище с. Митата (посл. четв. XV в., с фресками того же времени); Преображения Господня в крепости Като-Хоры близ Милопотамоса (кон. XV в., с фресками того же времени); вмч. Димитрия Солунского в Като-Хоре близ Милопотамоса (время постройки неизв., фрески кон. XV, XVI и XVIII в.); св. Иоанна Предтечи в крепости Като-Хоры близ Милопотамоса (1518, с фресками того же времени).

Часто встречаются пристроенные друг к другу однонефные сводчатые храмы: напр., свт. Иоанна Златоуста и ап. Филиппа в Меса-Бурго (XIV–XV вв. и кон. XV — нач. XVI в., с фресками того же времени). Иногда двойные церкви имеют общий нартекс: 2-апсидные храмы сщмч. Власия и Пресв. Богородицы близ с. Фрилингианика (1-й пол. и 2-й пол. XIII в., оба с росписями посл. десятилетий XIII в.). Некоторые двойные храмы соединены арочными проемами: свт. Николая Чудотворца в Капсали (юж. придел построен не позднее кон. XIII в., росписи того же периода), свт. Николая Чудотворца в Витуласе (в юж. приделе 3 слоя живописи, датировка к-рых остается спорной: XIII (?), кон. XIII — нач. XIV (не позднее 1327) и XIV (?) в., а также изображения нач. XIX в.; сев. придел расписан в 1827), св. Иоанна Предтечи в местности Санидия близ Потамоса (сев. храм более древний, с фресками XV в., 1-й пол. XVII в. и 1659). Др. храмы не сообщаются один с другим: церкви мц. Кириакии в местности Санидия близ Потамоса (от северного, более древнего придела сохранилась апсидная часть с фресками XIII в., юж. придел (кон. XIII в.) украшен фресками кон. XIII и XVIII в.) и вмч. Димитрия Солунского в Палеохоре (XIV в.). К двойной церкви прп. Антония Великого в Палеохоре (XV в.) с зап. стороны примыкает апсида более древней разрушенной церкви и некая постройка. В большем сев. нефе сохранились сильно поврежденные фрески высокого качества палеологовского стиля (кон. XV в.). Существовали и комплексы из 3 церквей. Напр., к ц. св. бессребреников Космы и Дамиана близ с. Фрилингианика (с фресками XIII в. в апсидной части) с северной стороны был пристроен храм, в котором сохранились изображения неск. святых (сер. XIII в.), а к нему с севера примыкала еще одна церковь (снесена в 1940).

В с. Перленгианика к однонефной сводчатой ц. ап. Андрея Первозванного (XIII в.) был пристроен просторный нартекс, к нему присоединили башню, а к ней — другую однонефную сводчатую ц. вмч. Георгия Победоносца. В ц. ап. Андрея сохранились 2 слоя византийской живописи (3-й четв. и посл. четв. XIII в.), в ц. вмч. Георгия — фрески кон. XV и XVIII вв. Иногда рядом строили храмы разных архитектурных типов: напр., двойная ц. мц. Кириакии в местности Гония, более древний сев. придел которой относится к типу «купольного зала» (XIII в., фрески XIII и XVIII вв.). Наиболее интересен комплекс из 4 храмов в Пурко, включающий 2 купольных зала (юж. и сев.-зап. приделы) и 2 однонефные сводчатые церкви (сев. и сев.-вост. приделы). Южный, древнейший (нач. XIII в.) и самый большой из храмов был посвящен вмч. Димитрию Солунскому и дал название всему комплексу. Сев.-вост. придел, видимо, посвящен Пресв. Богородице (XIII в.), северный — свт. Николаю Чудотворцу (кон. XIII в.), северо-западный (кон. XIII в., но позже северного) — арх. Михаилу или свт. Василию Великому. В ц. вмч. Димитрия 4 слоя живописи: XIII в. (вскоре после 1207), кон. XIII в. (видимо, принадлежит архидиак. Димитрию из Монемвасии), нач. XIV в. и 1707. В ц. Пресв. Богородицы также прослеживаются слои XIII и кон. XIII в. (вероятно, фрески 1-го слоя выполнены тем же мастером, что и изображения 1-го слоя в ц. вмч. Димитрия). Церковь свт. Николая Чудотворца (кон. XIII в.) расписал архидиак. Димитрий из Монемвасии в 1287 или 1302 г. Фрески сев.-зап. придела (кон. XIII в.) аналогичны работам этого мастера. Фресками украшались и пещерные храмы, напр. ц. мц. Софии близ Милопотамоса (росписи посл. четв. XIII в.; худож. Феодор).



Свт. Николай Чудотворец. Роспись ц. ап. Петра в с. Ареи. Сер. XIII в.

В поствизант. период на Китире преобладали небольшие однонефные сводчатые храмы: напр., церкви Пантократора (1545, с фресками XVI и XVIII вв.) и Пресв. Богородицы Орфани (XVI в., с фресками XVI и XVII вв.) в крепости Китиры (Хоры).

Кифирские епископы: Феоктист (? — 1110), Нил (? — 1122), Дионисий Стронгилос (ок. 1569 или 1572–1584), Максим Маргуний (1584–1602), Дионисий (Катилианос) (ок. 1609–1630), Афанасий (Валерианос) (1630–1636, впосл. митрополит Филадельфийский), Софроний (Пангалос) (1637–1648 или 1673/74), Макарий (Вениерис или Дармарас) (1656 или 1674 — ?), Филофей (Дармарос или Васмулис) (? — 1697), Нектарий (Вениерис) (1697 или 1699 — 1728 или 1729), Неофит (Левунис) (1729 или 1731 — 1751 или 1757), Никифор (Морморис или Марморис) (1758–1770), Григорий (Касиматис) (1771–1776), Неофит (Калуцис) (1776–1781), Анфим (Левунис) (1782 или 1792–1816), кафедра вакантна (1816–1824).

Кифирские архиепископы: Прокопий (Каллонас) (1824–1855), Евгений (Махериотис) (1857–1877).

Кифирские епископы: Константин (Стратулис) (1882–1892), кафедра вакантна (1892–1901), Евфимий (Караваф ас) (1901–1915), кафедра вакантна (1915–1922).

Кифирские митрополиты: Дорофей (Коттарас) (1922–1935, впосл. митрополит Ларисский и Платамонский, затем архиепископ Афинский), Амвросий (Антонопулос) (1942–1946, впосл. митрополит Паронаксийский), Мелетий (Галанопулос) (1956–1969), Иерофей (Даларис) (1974–1979), Иаков (Корозис) (1980–1997), Кирилл (Христакис) (1998–2005, впосл. митрополит Фессалиотидский и Фанариоферсальский), Серафим (Стергиулис) (с 2005 по наст. время).

Лит.: *Parthey G., ed.* Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum. Berolini, 1866. P. 13; *Πετρόχειλος Μ. Κ.* Ἱστορία τῆς Νήσου Κυθήρων. Ἀθῆναι, 1940; *Ἀβούρης Σ. Ν.* Κυθήρων, Μητρόπολις // ΘΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 1085–1088; Kythera: Excavations and Studies Conducted by the University of Pennsylvania Museum and the British School of Athens / Ed. J. N. Coldstream, G. L. Huxley. L., 1972; *Darrouzès.* Notitiae. P. 302, 361, 421. N 9, 13, 21; *Βασίλειος (Ἀτέσης), μητρ.* Ἐπίσκοποι καὶ ἐπισκοπαὶ τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τὸ 1800 μέχρι σήμερον // Ἐκκλησία καὶ Θεολογία. 1982. Τ. 3. Σ. 971–1037; *Fedalto.* Hierarchia. P. 505; *Χατζηδάκης Μ., Μπίθα Ι.* Ευρετήριο βυζαντινών τοιχογραφιών Ελλάδος: Κύθηρα. Αθήνα, 1997; Venezia e Cerigo: Atti del simposio intern., Venezia, 6–7 dicembre 2002. Venezia, 2003; *Μπίθα Ι.* Τα βυζαντινά Κύθηρα μέσα από τις μαρτυρίες των εκκλησιών και των τοιχογραφιών // Πρακτικά του Θ΄ Διεθνούς Πανιονίου Συνεδρίου, Ζάκυνθος, Σεπτέμβριος 1997. Αθήνα, 2004. Τ. 4. Σ. 565–578; *Μαλτέζου Χ.* Τα Κύθηρα τον καιρό που κυριαρχούσαν οι Βενετοί. Βενετία, 2008; *Herrin J.* Margins and Metropolis: Authority across the Byzantine Empire. Princeton, 2013. P. 130–155; *Leontsinis G.* Kythera: The Ecclesiastical Situation and the Parish Clergy. Athens, 2014 (в печати); Δίπτυχα. 2014. Σ. 617–620; www.imkythiron.gr [Электр. ресурс].

О. В. Л.

КИФИСИ́ЙСКАЯ, АМАРУСИ́ЙСКАЯ И ОРОПО́ССКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Κηφισίας, Ἀμαρουσίου καὶ Ὠρωποῦ], епархия Элладской Православной Церкви, образована 16 февр. 2010 г. в результате упразднения *Аттикийской митрополии*. Охватывает сев.-вост. часть Аттики. Митрополия именуется по названию районов Б. Афин Кифисья и Маруси и городку Оропос в сев. части нома Аттика; поделена на 6 благочиний: Кифисийское, Экалийское, Амарусийское, Метаморфосийское, Неа-Макрийское и Марафонское, Капандритийское и Оропосское.

10 мая 2010 г. главой вновь образованной митрополии был избран Кирилл (Мисиакулис; хиротонисан 14 мая 2010). В епархии открыты приходские и центральная кассы помощи нуждающимся, бесплатные столовые, ежедневно обеспечивающие питание ок. 800 чел., 2 магазина с бесплатными продуктами. При кафедральном соборе вмч. Димитрия Солунского в Кифисье действует духовно-просветительское и благотворительное об-во «Святой Димитрий» и школа визант. музыки (с филиалами в Маруси и Маркопуло), при монастыре Св. Троицы в Мати – детский приют «Святые бессребреники» и жен. дом престарелых «Пресв. Богородица Феоскепаста», при монастыре прп. Филофеи Афинской в Экали – интернат для девочек «Святая Троица».

В наст. время в митрополии 64 приходских, 11 кладбищенских, 10 монастырских храмов, 66 параклисионов, действуют 3 муж. обители (Свято-Духовский мон-рь, или *Параклит*, близ Оропоса, мон-рь Св. Троицы в Схиньясе близ Марафона и исихастирий свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, в Малакасе) и 8 жен. обителей (*Благовещения Пресв. Богородицы и прмч. Ефрема мон-рь* в Неа-Макри, мон-ри прп. Филофеи Афинской в Экали, Введения во храм Пресв. Богородицы в Маркопуло, Св. Троицы в Мати, прп. Феодосия Великого в Айос-Стефаносе, вмч. Пантелеимона в Рапендосе близ Дьонисоса, исихастирий Пресв. Богородицы Фанеромени в Родополи (Бале) близ Дросьи, монастырь Покрова Пресв. Богородицы в Дросье).

Особо чтимыми святынями являются икона Божией Матери «Элевферотрия» (Освободительница) в одноименной церкви в Кифисье, мощи сщмч. *Ефрема* в мон-ре Благовещения Пресв. Богородицы в Неа-Макри и прп. *Филофеи Афинской* в посвященном ей мон-ре в Экали.

Лит.: Δίπτυχα. 2014. Σ. 595–603; www.imkifissias.gr [офиц. сайт К., А. и О. м.].

О. В. Л.

КИЦКА́НСКИЙ ВО И́МЯ МУ́ЧЕНИКОВ ВИКЕ́НТИЯ И ДОРИМЕДО́НТА МУЖСКО́Й СКИТ *Новонямецкого в честь Вознесения Господня муж. мон-ря* (Молдавской митрополии), расположен на берегу р. Ботна близ с. Кицканы (Кицкань) в Приднестровье (Молдавия). Основан в 1993 г. по благословению викария Кишинёвской митрополии еп. Бендерского *Викентия (Мораря)*. В 1993–1995 гг. был построен келейный корпус с домовой летней ц. во имя мч. Викентия, трапезной, небольшим храмом во имя мч. Доримедонта, включающий также пекарню и хозяйственные помещения. Здание в молдавском архитектурном стиле с элементами визант. архитектуры возведено на пожертвования благотворителей. К февр. 2014 г. в ц. мч. Викентия продолжалась роспись внутренних стен, а трапезный храм мч. Доримедонта не обустроен (предполагается установить иконостас и престол). В зимнее время богослужения совершаются в пещерном храме во имя прп. Симеона Нового Богослова, помещение для к-рого выкопано в береговом откосе р. Ботна, рядом с алтарной частью ц. мч. Викентия.

К. с. содержится на пожертвования благотворителей и прихожан, а также за счет доходов от ведения натурального хозяйства. Обитель имеет 9 га сельхозугодий, полученных в долгосрочную аренду, озеро, в к-ром разводят рыбу, пасеку на 60 ульев, скотный двор, а также 2 легковых автомобиля, 2 трактора, плуг, сеялку и косилку.

Богослужения в К. с. совершаются в воскресные и праздничные дни на церковнослав. и молдав. языках. К февр. 2014 г. в К. с. проживали начальник игум. Вонифатий (Цэран) и 5 послушников.

Лит.: *Ciorbă V.* Biserica ortodoxă din Basarabia şi Transnistria (1940–2010). Chişinău, 2011; Mănăstiri şi schituri din Republica Moldova: Studii enciclopedice. Chişinău, 2013. P. 489.

Л. П. Алферьева

КИ́ЦМАНСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Черновицкой епархии УПЦ (см. *Черновицкая и Буковинская епархия*), существовало в 1992–1993 гг., названо по г. Кицмань (Черновицкая обл., Украина). Вик-ство возглавлял еп. *Пантелеимон (Романовский)*, принятый из *Украинской автокефальной православной церкви*, его хиротония во епископа Кицманского состоялась 25 июля 1992 г. Еп. Пантелеимон служил не в Кицмани, а в Свято-Духовском соборе в Черновцах. 22 июня 1993 г. он был переведен на Глуховскую и Конотопскую кафедру (см. *Конотопская и Глуховская епархия*).

В 1997–2000 гг. Кицмань была центром Кицманской и Заставновской епархии *Украинской православной церкви Киевского патриархата*, в 2000 г. епархия стала называться Черновицкой и Кицманской (управляющие: Никон Калембер (1997–1999), Варлаам Пилипишин (1999–2009), Марк Гринчевский (2009–2013), Онуфрий Хаврук (с 2013) – cerkva.cv.ua/main/ar/ [Электр. ресурс]).

Лит.: Биография архиеп. Пантелеимона (Романовского) — orthodox.org.ua/article/pantele%D1%96mon-kolishn%D1%96i-arkh%D1%96%D1%94piskop-k%D1%96rovogradskii-%D1%96-novomirgorodskii [Электр. ресурс].

КИ́ЧЕВСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ [македон. Кичевски манастир, Св. Пречиста или Св. Пречиста Кичевска], жен. (первоначально мужской), в честь Благовещения Пресв. Богородицы, Дебарско-Кичевской епархии, не признанной Поместными Православными Церквами Македонской Православной Церкви (МПЦ). Находится близ с. Другова, в 12 км от г. Кичево (Республика Македония). В кон. 2013 г. в обители проживали игум. Агния и 2 насельницы.



Церковь в честь Благовещения Пресв. Богородицы Кичевского мон-ря. 1848 г. Фотография. 2012 г.

До сер. XIX в. (иногда и в наст. время) мон-рь назывался Крнинским по ранее существовавшему с. Крнино. Согласно помяннику, составленному в 1847 г. иером. Симеоном, К. м. был основан «во время и по указу христианских царей» (*Снегаров.* 1932. С. 447–448), по преданию — в 1316 г. местным правителем (*Поповић П. Ј.* Два стара манастира // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1928. Књ. 8. С. 235–236). Легенда связывает основание обители с чудесным явлением у колодца (в наст. время в притворе храма) иконы Божией Матери из близлежащего Кнежевского мон-ря, к-рый в средние века был центром христ. жизни, но во время тур. ига опустел (в наст. время восстанавливается). В османский период К. м. часто подвергался разграблениям, особенно при тур. султане Селиме I (1512–1520). 27 марта 1558 г., во время нападения турок, были убиты монахи Евнувий, Паисий и Аверкий (2 авг. 2012 они были канонизированы в лике преподобномучеников, это была 1-я канонизация после провозглашения автокефалии МПЦ). Храм восстановлен в 1564 г., при игумене иером. Германе, и расписан зографом Онуфрием.

После упразднения Охридской архиепископии (1767) в К. м. продолжали служить на слав. языке, поддерживали связи с афонским монастырем Зографом и другими слав. обителями (*Корнаков.* 1995. С. 75). Монастырское училище готовило будущих священников и учителей: при игум. Феодосии († 1873) в нем учились 30 чел., в 1893 г.— 40, в 1896 г.— 25 чел. Архим. Косма (1873–1874) ввел в училище гражданскую программу обучения. Выпускниками этого уч-ща были известные болгарские книжники — иером. Иоаким (см.: *Кырчовский Иоаким*) и иером. *Кирилл (Пейчинович).*

После поджога храма (1843) был построен новый, но он вмещал не более 100 человек, поэтому был разобран. К 1848 г. мастера из с. Лукова близ г. Струга возвели собор (освящен в день Успения Пресв. Богородицы в 1849) и келейные корпуса (*Снегаров.* 1932. С. 448).

К. м. славился скрипторием и богатым собранием слав. книг, но все книги по указу митр. Дебарского грека Мелетия в 1848 г. были сожжены, несмотря на попытки игум. Феодосия спасти их, однако богослужение в К. м. насельники продолжали вести на слав. языке (*Снегаров.* 1932. С. 448–449). Уцелевшие 2 рукописи (Карнинский Дамаскин кон. XVI в. (Скопье. Б-ка ун-та, см.: *Илиевски.* 1972) и Четвероевангелие XV в.) монахи подарили А. Ф. Гильфердингу во время его посещения обители (*Карлова М. Ф.* Путешествие по Македонии и Албании // ВЕ. 1870. № 7. С. 178). Из этого собрания происходит Сборник смешанного содержания 1-й четв. XVII в. (ГИМ. Хлуд. 123), в к-ром имеются единственный список «Болгарской апокрифической летописи» и ряд других редких текстов (*Турилов А. А.* Кичевский сборник с «Болгарской апокрифической летописью»: (Датировка, состав и история рукописи) // Старобългаристика. София, 1995. № 4. С. 2–39).



Внутренний двор Кичевского мон-ря, Македония. Фотография. 2012 г.

В мае 1874 г., в день памяти слав. просветителей равноапостольных Кирилла и Мефодия, собравшиеся в К. м. священнослужители окрестных храмов на литургии вместо К-польского патриарха помянули Болгарского экзарха *Анфима I (Чалыкова),* а после службы игум. Косма и 12 местных священнослужителей подписали акт о переходе из юрисдикции К-польского Патриархата в юрисдикцию Болгарского Экзархата. Летом 1874 г. еще 60 местных священников последовали их примеру. Пытаясь вернуть мон-рь под свой контроль, митр. Дебарский Анфим (К-польская Патриархия) в сент. 1874 г. добился ареста игум. Космы (в 1875 бежал, с 1897 митрополит Дебарский Болгарского Экзархата — *Цацов Б.* Архиереите на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 279) и приказал убить главу болг. общины Дебара архим. Феофила. Болгары в Кичеве основали настоятельство для управления болг. церковными школами и потребовали от Высокой Порты отставки митр. Анфима, но турецкие власти требования не выполнили. Когда К-поль восстановил свое управление, болгары перестали посещать обитель. В 1884 г., при игумене архим. Софронии, обитель окончательно перешла в юрисдикцию Болгарского Экзархата (*Трайчев.* 1933. С. 140–142).

К. м. был духовным центром Зап. Македонии; на проходивших соборах во время престольных праздников — Рождества и Успения Пресв.

Богородицы — обычно объявляли помолвки. На рубеже XIX и XX вв. игумен обители считался кумом (крестным отцом) всех местных жителей. По традиции, родители тяжело больных детей давали обет, что по выздоровлении их ребенок некоторое время будет жить в монастыре и учиться в монастырской школе. Поэтому в обители «по обету» обычно жили неск. детей в возрасте 10–15 лет.



Св. источник в Кичевском мон-ре. Фотография. 2012 г.

Мон-рь играл важную экономическую роль в регионе, оказывал помощь населению при неурожаях и природных бедствиях. В 1868 г. в К. м. проживали 6 монахов, в 1896 г.— 7 (*Снегаров*. 1932. С. 449). В мон-ре укрывались участники восстаний, а во время первой и второй мировых войн размещался госпиталь. В 1936–1937 гг. сюда переселились ок. 30 монахинь, эмигрировавших из России после революции во главе со схиигум. Марией (Дохторовой). В 1945 г. из-за давления СССР на власти Югославии схиигум. Мария и большинство сестер были вынуждены переселиться в мон-рь св. Петки близ Софии (Болгария), а некоторые — в Горненский монастырь в Иерусалиме. С 1951 по 1988 г. игуменией К. м. была рус. схим. Салафиила (Линдебанова), постриженица Леснинской обители. На монастырском кладбище похоронены 8 рус. монахинь (*Николай (Трайковский), игум.* Русские монахи в Македонии. Скопье, 2012. С. 52–59).

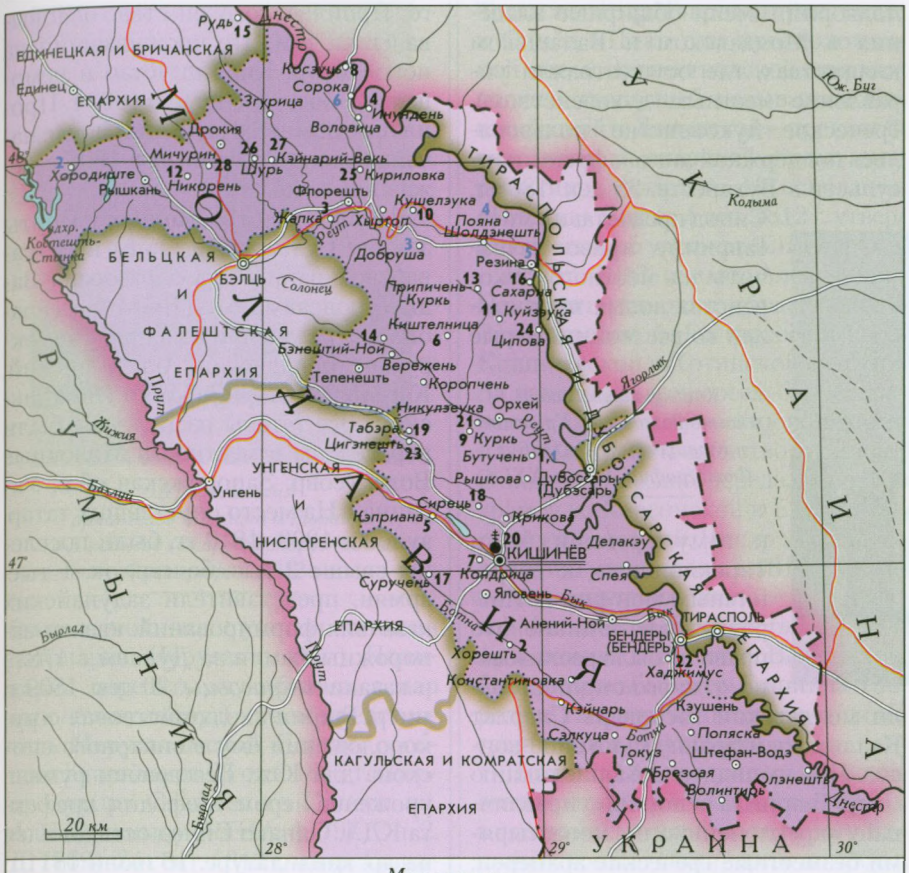
21 окт. 2007 г. в К. м. прошли торжества в честь 40-летия провозглашения автокефалии МПЦ и 40-летия учреждения Дебарско-Кичевской епархии, 2 авг. 2012 г.— торжества в честь канонизации преподобномучеников Евнувия, Паисия и Аверкия, в ходе к-рых был заложен фундамент келейного корпуса с домовой часовней во имя этих святых.

Комплекс зданий, образующих квадрат (с воротам в вост. стене), состоит из келейных корпусов, училища, трапезной, пекарни и магазина. В центре широкого двора расположен храм, с юж. стороны к нему примыкает параклис свт. Николая Чудотворца. Юж. и зап. стороны храма опоясывает открытая колонада. В 1852 г. алтарь храма расписал изограф Дичо Крыстевич из Тресонче на деньги жителей с. Крушева (их имена перечислены в надписи на стене), а наос и купол в 1880 г.— его сын Аврам. В конхе апсиды расположена композиция «Причастие апостолов», рядом с жертвенником — «Иисус Христос Царь славы» и «Жертвенный Агнец», в диаконнике — образы диаконов Руфина и Аифала, на своде ниши — композиция «Иисус Христос Ангел Великого Совета». В 1-й зоне наоса расположены образы св. воинов, преподобных и др. святых, в т. ч. св. царя Бориса, крестителя болгар, во 2-й — сцены двунадесятых праздников, на юж. стене — св. Седмочисленники. В подкупольном пространстве, над монументальной сценой «Небесная литургия», изображены пророки, в куполе — «Христос Пантократор». Иконостас храма, выполненный Крыстевичем в период болг. возрождения в 1848–1865 гг., отличается красотой и величием (*Василиев*. 1965. С. 179–189). В мон-ре хранятся иконы сер. XIX в., автор большинства из них — Крыстевич (*Николовски*. 1990), а также царские врата и владычний трон XVI в., Деисус (XVI–XVII вв.), резной карниз с фреской «Неусыпаемое око» (1737) и созданные мастерами из Миячи царские врата (XIX) (*Снегаров*. 1932. С. 448). В притворе имеется колодец, вода к-рого считается целебной. Над ним расположена почитаемая чудотворной 2-сторонняя икона Пресв. Богородицы и Христа Вседержителя (нач. XVII в., обновлена в 1868 Крыстевичем).

Лит.: *Кънчов В.* Йордан Хаджи Костантинов Джинот // Български преглед. София, 1896. Год. 3. Кн. 4. С. 85–107; Материали по изучването на Македония. София, 1896; *Трайков Н.* Монастир Пречиста. София, 1912; *Милетич Л.* Из един поменик на манастира Пречиста (Кичевско) // Списание на БАН. София, 1919. Кн. 17/18. С. 31–32; *Попстоилов А. П.* Български книжовници от Македония. София, 1922. Кн. 1; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1932, 1995². Т. 2: От падането и под турците до нейното унищожение (1394–1767). С. 447–449; *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931²; *Трайчев Г.* Манастирите в Македония. София, 1933; *Василиев А.* Български възрожденски майстори. София, 1965; *Илиевски П.* Крнински дамаскин. Скопје, 1972; *он же.* Културно-просветна улога на манастирот Пречиста Кичевско // Бигорски науч.-културни собири: I научен собир. Гостивар, 1973. С. 73–79; *он же.* Манастирот Св. Пречиста // Там же: IX научен собир. Кичево, 1990; Българска възрожденска интелигенция: Енциклопедия / Съст.: Н. Генчев, К. Даскалова. София, 1988; *Николовски А.* Иконописот во црквата и параклисот на манастирот Св. Пречиста Кичевска. Скопје, 1990; Света Пречиста Кичевска / Ред.: Ц. Грозданов. Скопје, 1990; *Ќорнаков Д.* Македонски манастири. Скопје, 1995; *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средновек. Македонија. Скопје, 1997. С. 131–138; *Вељаноска С.* Црквите и манастирите во Кичевската архиерејско наместништво. Кичево, 2002; *Ристески С.* Манастирот Света Пречиста Кичевска. Охрид, 2007; *Цветковски С.* Пречиста Кичевска. Охрид, 2013.

Д. Чешмеджиев

КИШИНЁВСКАЯ ЕПА́РХИЯ, под непосредственным управлением митрополита Кишинёвского и всея Молдовы, Предстоятеля Православной Церкви Молдовы (с 1992) в составе Русской Православной Церкви. Учреждена в 1813 г. как Кишинёвская и Хотинская епархия, в 1918–1944 гг. (с перерывом в 1940–1941) *Бессарабская митрополия* в составе Румынской Православной Церкви, в 1944–1992 гг. Кишинёвская и Молдавская епархия, с 1992 г. имеет совр. статус. Кафедральный город — Кишинёв, кафедральный собор — в честь Рождества Христова в Кишинёве. Правящий архиерей — митр. *Владимир* (*Кантарян;* с 21 июля 1989 в сане епископа, с 4 апр. 1990 в сане архиепископа, с 21 дек. 1992 в сане митрополита). К. е. объединяет приходы и монастыри на территории центральных районов *Молдавии* (Дрокия, часть Дубоссарского р-на (Дубэсарь), Кэушень, Криулень, Анений-Ной, Орхей, Резина, Рышкань, Сорока, Стрэшень, Теленешть, Флорешть, Шолдэнешть, Штефан-Водэ, Яловень, а также Кишинёвский муниципалитет). Епархия разделена на 18 благочиннических округов: благочиние Кишинёва, 3 благочиния в Кишинёвском муниципалитете,



Монастыри

Действующие

1 *Бутученский Успенский муж. мон-рь*
2 *Горештский Владимирский муж. мон-рь*
3 *Жабский Вознесенский жен. мон-рь*
4 *Инунденский в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» муж. мон-рь*
5 *Кэприана в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*
6 *Киштелницкий Михайловский муж. мон-рь*
7 *Кондрицкий Николаевский муж. мон-рь*
8 *Косэуцкий в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь*
9 *Курковский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь*
10 *Успенский жен. мон-рь*
11 *Куйзовский Васильевский жен. мон-рь*
12 *Ильинский муж. мон-рь*
13 *Димитриевский жен. мон-рь*
14 *Покровский муж. мон-рь*
15 *Рудянский Троицкий жен. мон-рь*
16 *Сахарнянский Троицкий муж. мон-рь*
17 *Георгиевский жен. мон-рь*
18 *Иаковлевский муж. мон-рь*
19 *Таборский Успенский жен. мон-рь*
20 *Феодоро-Тироновский жен. мон-рь*
21 *Хировский Симеоновский жен. мон-рь*
22 *Хаджимусский Марфо-Мариинский жен. мон-рь*
23 *Цигэнештский Успенский муж. мон-рь*
24 *Успенский Городищенский муж. мон-рь*
25 *Георгиевский муж. скит*
26 *Иоанно-Златоустовский жен. скит*
27 *Кэйнарий-Векский святых Веры, Надежды, Любови и Софии жен. скит*
28 *Одайский святых Иоакима и Анны жен. скит*

Упраздненные

1 *Бутученский муж. скит*
2 *Городищенский Благовещенский муж. мон-рь*
3 *Добрушский Николаевский муж. мон-рь*
4 *Поянский муж. мон-рь*
5 *Резинский Рождество-Богородицкий жен. мон-рь*
6 *Сорокский Николаевский муж. мон-рь*

Дрокиевское, Каушанское, Криулянско-Дубоссарское, Новоаненское, Оргеевское, Резинское, Рышканское, Сорокское, Страшенское, Теленештское, Флорештское, Шолданештское, Штефан-Водское, Яловенское благочиния. В епархии насчитывается 733 храма (в т. ч. строящихся храмов — 119, молитвенных домов — 11, в воинских частях — 9, в учебных заведениях — 8), в клире состоят 790 священнослужителей (730 священников, 60 диаконов), действуют 28 монастырей и скитов (14 мужских, 10 женских)).

Территория К. е. в 1813–1917 гг. в основном соответствовала границам Бессарабской (Заднестровской) обл., входившей в состав Османской империи и присоединенной к России по Бухарестскому мирному договору (28 мая 1812), завершившему русско-тур. войну 1806–1812 гг. В 1837 г. Одесса, заднестровская часть Херсонской губ., Тираспольский и Ананьевский уезды перешли из К. е. в новообразованную Херсонскую епархию. В 1856–1878 гг. приходы Юж. Бессарабии были в составе Молдавского княжества, затем Румынии (основанием для образования Румынии стала Парижская конвенция 7 авг. 1858, которая предусматривала создание некоторых общих для Москвы и Валахии органов управления, но сохраняла вместе с тем реальную власть в руках господаря. В янв. 1859 на престол и в Молдове, и в Валахии был избран Александру Куза, в нояб. 1861 ведущие европ. державы — Франция, Россия, Великобритания и Австрия — согласились с объединением этих княжеств; в янв. 1862 в Бухаресте было созвано единое Национальное собрание и создано единое правительство, что завершило объединение Молдовы и Валахии в Румынское княжество). В 1864–1878 гг. они составляли Нижнедунайскую епархию Румынской Церкви, которая в 1878 г. (после возвращения региона в состав Российской империи) была присоединена к К. е. В 1918–1944 гг. (с перерывом в 1940–1941), когда Бессарабия принадлежала Румынии, на ее территории действовала Бессарабская митрополия, внутри к-рой были образованы новые епархии (Бельцкая и Хотинская; Четатя-Албская и Измаильская). В 1940–1941 гг., после вхождения Бессарабии в СССР, К. е. воссоединилась с РПЦ. С 1944 г. епархия находилась в границах Молдавской ССР, в 1945 г. для бывшей ранее в составе Бессарабии Измаильской обл. была учреждена Измаильская кафедра. В 1944 г. в К. е. вошли открытые в 1941–1944 гг. храмы на территории приднестровских районов существовавшей в 1924–1940 гг. в составе Украинской ССР Молдавской АССР (Тираспольский, Дубоссарский, Рыбницкий, Каменский, Григориопольский, Слободзейский). Ранее эти земли входили частично в *Каменец-Подольскую,* частично в Херсонскую епархии. После провозглашения независимости Молдавии в 1991 г. и дарования в следующем году решением Синода РПЦ Православной Церкви Молдовы самостоятельности в делах церковно-хозяйственных, церковно-адм., школьно-просветительских и церковно-гражданских на территории Молдавии были образованы новые

самостоятельные кафедры. Из К. е. были выделены: *Кагульская и Комратская, Единецкая и Бричанская, Тираспольская и Дубоссарская* (1998), Бельцкая и Фалештская, Унгенская и Ниспоренская (2006) епархии. В 2010 г. Свящ. Синод Молдавской Церкви постановил перевести в состав К. е. 7 приходов р-на Рышкань и *Рудянский во имя Св. Троицы монастырь,* принадлежавшие ранее Единецкой епархии.



Кафедральный собор в честь Рождества Христова в Кишинёве. 1830–1836 гг. Фотография. 10-е гг. XXI в.

История. *1808–1918 гг.* Указом имп. *Александра I Павловича* от 27 марта 1808 г. митр. *Гавриил (Банулеску-Бодони),* живший на покое в Дубоссарах, был назначен членом Святейшего Синода Русской Церкви и синодальным экзархом в Молдавии, Валахии и Бессарабии, которые управлялись русской администрацией. Был восстановлен *Молдо-Влахийский Экзархат* Русской Церкви (учрежден в 1792). Синод предписал Гавриилу принять паству в Дунайских княжествах. 22 мая 1808 г. митр. Гавриил переехал в Яссы, его кафедрой стал Георгиевский собор. При митрополите работала экзаршеская дикастерия, вместо ранее существовавшего духовного судилища была образована Молдавская митрополитанская консистория.

Процесс перехода правосл. храмов и монастырей Молдавии, Валахии и Бессарабии в состав Экзархата был непростым, в первую очередь вслед. сопротивления греков — настоятелей многочисленных «преклоненных» мон-рей (мон-рей, приписанных к крупным греч. обителям: афонским, Святогробскому, Синайскому мон-рям и др.— или состоявших в юрисдикции различных восточных Патриархатов; «преклоненные» мон-ри выполняли функции подворий, имели обширные владения в Молдавском и Валашском княжествах, где осуществляли управление местным духовенством). Греческое духовенство пользовалось поддержкой англ. и франц. консульств в Бухаресте. 23 дек. 1808 г. Синод предоставил митр. Гавриилу право назначить из местного духовенства новых настоятелей во все мон-ри, к-рые к тому времени были «преклонены» к заграничным мон-рям и Патриархатам. Однако это право не было реализовано, т. к. его опротестовали молдавский господарь Скарлат Каллимаки и французский вице-консул. При их поддержке юрисдикцию митр. Гавриила оспорили управлявшие «преклоненными» монастырями безместные греческие архиереи: митр. Иринопольский Григорий (настоятель Голийского Вознесенского мон-ря), митр. Евхаитский Феоклит (настоятель Арон-Водского Вознесенского мон-ря), митр. Эдесский Серафим (настоятель ботошанского Николаевского мон-ря), митр. Анамийский Паисий (настоятель ясского Галатского Вознесенского мон-ря и Михайловского собора в Кишинёве, «преклоненных» к Иерусалимскому Патриархату), а также 4 архимандрита: настоятель ясского Трёхсвятительского мон-ря Серафим, настоятель Побратского Николаевского мон-ря Анфим, настоятель ясского Свято-Саввского мон-ря Григорий и настоятель *Кэприана* в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря под Кишинёвом Анфим. Становление русской церковной администрации в Молдавии, Валахии и Бессарабии усложнялось еще и тем, что там оставались 2 румын. архиерея, не признавшие экзаршество митр. Гавриила: Хотинский еп. Амфилохий († 1814) и управлявший в 1780–1788 гг. Проилавской митрополией митр. Проилавский, Ренийский и всея Ханской Украины Кирилл, в 1803 г. живший в Дубоссарах. 20 дек. 1809 г. митр. Гавриил написал в Синод рапорт об окончательном упразднении Проилавской епархии и титулярного Проилавского еп-ства, основываясь на том, что проживавший на покое митр. Кирилл «стар и немощен», а поставленный в 1803 г. Проилавский митр. Парфений после начала русско-тур. войны в 1806 г. бежал в К-поль.

В 1809 г. на отвоеванных у Порты землях Буджакской Орды и Бессарабской райи была образована Заднестровская обл. (Вост. Бессарабия); ее разделили на 5 цинутов (округов): Бендерский, Аккерманский, Кагульский, Ренийский и Измаильский. Все татары из Буджака были переведены в местность Молочные Воды (совр. Запорожская обл., Украина). На место опустевших татар. аулов в 1809–1810 гг. были поселены свыше 2 тыс. болгар, ок. 1 тыс. армян, представители задунайских казачьих формирований: казаки-запорожцы (жили за Дунаем с 1781) и казаки-*некрасовцы.* 20 дек. 1809 г. митр. Гавриил ходатайствовал о рукоположении ему в викарного епископа для Юж. Бессарабии румын. уроженца иером. Мефодия, префекта КДА. Однако Синод остановился на др. кандидатуре. 16 июня 1811 г. в помощь митр. Гавриилу был хиротонисан викарный еп. Бендерский и Аккерманский *Димитрий (Сулима).* До 11 дек. 1811 г. епископ жил в Голийском мон-ре, затем переехал в Кишинёв. 16 мая 1812 г. между Оттоманской Портой и Россией был подписан Бухарестский мирный договор, по к-рому Порта уступила России Заднестровскую обл. с крепостями Бендеры, Измаил, Хотин, Килия и Аккерман; рус. войска были выведены с молдав. земель за Прутом.

6 авг. 1812 г. митр. Гавриил обратился к командующему рус. Дунайской армией адмиралу П. В. Чичагову с донесением, в котором сообщил о своем отъезде из Ясс (город остался в Оттоманской Порте) и указал, что «для архиерейской кафедры приличнее других мест г. Кишинёв» (ранее в Кишинёве жил протопоп Лопушнянского цинута, в Лопушне находился его наместник). Для организации в Кишинёве центра Молдавского Экзархата митр. Гавриил просил предоставить ему в качестве кафедрального Михаило-Архангельский собор, «преклоненный» к Иерусалимскому Патриархату, а приписанный к афонскому Зографскому мон-рю мон-рь Кэприана обратить в загородный архиерейский дом. Эти просьбы



Церковь во имя архангелов Михаила и Гавриила в Кишинёве (старый собор). 1806 г. Фотография. 1912 г.

были выполнены с учетом согласия патриарха Иерусалимского Поликарпа передать эту обитель в дар имп. Александру I, о чем предстоятель Иерусалимской Церкви сообщил в письме от 26 окт. 1814 г. обер-прокурору Святейшего Синода кн. А. Н. Голицыну (РГИА. ф. 797. Оп. 2. Д. 7769). 24 сент. 1812 г. митр. Гавриил прибыл в Кишинёв, вместе с ним переехала экзаршеская консистория, разместившаяся первоначально в доме кишинёвского мещанина Сабова. Здание при кафедральном Михаило-Архангельском храме было отведено для нужд жившего в Молдавии греч. Иерапольского еп. Григория и викария Молдо-Влахийского Экзархата еп. Димитрия (Сулимы). Тогда же загородным имением митрополичьего дома стал мон-рь Кэприана, перешедший в ведение митр. Гавриила вместе с монастырскими владениями Пуркары и Раскайцы в Аккерманском у. 10 нояб. 1812 г. митр. Гавриил сообщил в Синод, что в его ведении состояло 749 церквей в 755 селениях Бессарабии. Экзарх просил о передаче ему степных приходов, указывал, что его титул следует сменить на «Кишинёвский и Хотинский», потому что в Кишинёве размещено гражданское управление, а в Хотине ранее был правящий епископ. 30 сент. 1812 г. митр. Гавриил распорядился открыть в Кишинёве духовное правление из 8 присутствующих с наименованием его экзаршеской дикастерией. Первоприсутствующим и кафедральным протоиереем стал Петр Куницкий, он же был назначен ректором предполагаемой к открытию Кишинёвской ДС. Тогда же митр. Гавриил представил в Синод «План для предположенной новой Заднестровской епархии, долженствовавшей называться Кишинёвской и Хотинской», предлагая сохранить за епархией статус митрополии и Экзархата. На основании «Плана...» Синод 4 дек. 1812 г. утвердил доклад об учреждении епархии.

21 авг. 1813 г. имп. Александр I Павлович утвердил образование в Заднестровской (Бессарабской) обл. Кишинёвской и Хотинской епархии. За правящим архиереем был сохранен не только титул митрополита, но и особые права и членство в Синоде. В новую епархию передали по 100 храмов из Херсонской и Екатеринославской епархий. Число храмов постепенно уточнялось; в 1818 г. указано окончательное число — 935 церквей, *Вознесения Господня Гыржавский муж. мон-рь* и 24 скита. Выполнены были и просьбы митр. Гавриила о передаче ему десятины ханских виноградников в Аккермане.

31 янв. 1813 г. состоялось торжественное открытие Кишинёвской ДС, в следующем году начало работу Кишинёвское ДУ. Семинария, до 1838 г. являвшаяся основным духовным



Архиерейский дом с Покровской ц. в Кишинёве. Нач. XIX в. (не сохр.). Фотография. 1912 г.

учебным заведением для юж. регионов Российской империи, первоначально имела 2 класса: подготовительный и грамматический; в ней преподавался молдав. язык, в 1821 г. открыт богословский класс. К 1813 г. семинария была единственным учебным заведением в Бессарабии, в связи с чем бессарабский губернатор С. Стурдза предложил, чтобы в ней учились дети как духовенства, так и дворянства. В 1813 г. из 53 учеников только семеро были детьми священников, в 1814 г. в ней насчитывалось 78 учеников при 4 учителях, ректоре и префекте, в 1820 г.— 182. Митр. Гавриил дважды издавал указы, которыми обязывал духовенство под угрозой наказания отдавать своих детей в семинарию. В 1816 г. митр. Гавриил по желанию бессарабского дворянства открыл при семинарии благородный пансион, который просуществовал до 1834 г. и заменял собой обл. гимназию. Целью пансиона была подготовка чиновников для администрации; в нем преподавали учителя семинарии. В пансионе в 1820 г. состояло 18 учеников, 8 из них — дети местных дворян. В 1823 г. при пансионе был учрежден разряд казенных воспитанников из семей бедных заслуженных дворян в количестве 10 чел. (с 1824 — 12 чел.).

По инициативе митр. Гавриила в 1813–1817 гг. были построены здания Кишинёвской митрополии и Кишинёвской ДС. Значительный вклад в духовное просвещение внесла Кишинёвская епархиальная типография, открытая по инициативе митр. Гавриила в 1814 г. Указом Синода от 31 дек. 1819 г. в типографии разрешено было издавать богослужебные книги на молдавском языке. В 1814 и 1815 гг. она выпустила «Молдавский букварь», в 1819 г.— «Краткую русскую грамматику с переводом на молдавский язык для учеников Кишинёвской семинарии и других школ Бессарабии». Митр. Гавриил выступал за сохранение молдавского языка в богослужении и при этом за введение в церковной жизни в Бессарабии церковнославянского языка. По его указу от 11 нояб. 1814 г. при Кишинёвском митрополичьем доме была устроена домовая Покровская ц., в которой на правом клиросе читали и пели по-церковнославянски, на левом — по-молдавски. В 1819 г. было окончательно установлено число храмов в протопопиях епархии, уточнены границы протопопий. Епархия была разделена на 11 протопопий: 2 — в Хотинском у. (в Бричанах и Атаках), 3 — в Ясском (в Бельцах, Сороках и Скулянах), 2 — в Оргеевском у., по одной — в Бендерском, Аккерманском, Измаильском и Леовском уездах.

Занявший Кишинёвскую кафедру после смерти митр. Гавриила еп. Димитрий (Сулима) одновременно

с назначением 18 июня 1821 г. был возведен в сан архиепископа. 16 июля того же года Синод принял указ, которым отменил для К. е. статус митрополии и Экзархата и причислил кафедру ко 2-му классу; в указе оговаривалось, что епархией должен управлять архиепископ. Архиеп. Димитрий вскоре после вступления в управление епархией упорядочил деятельность Кишинёвской консистории, приведя ее штаты в соответствие со штатами российских епархий. После начала в 1821 г. Греческого восстания архиеп. Димитрий принял в Бессарабии многочисленных беженцев из Валахии, Болгарии и Греции, в т. ч. духовного звания. В 20-х гг. XIX в. в К. е. поселилось более 10 греческих архиереев, потерявших кафедры.

Архиеп. Димитрий развернул церковно-просветительскую деятельность. Были созданы приходские духовные училища в Аккермане (1823, в 1839 открылось 2-е училище), Тирасполе (1823), Оргееве, Сороках, Атаках и Кагуле (1847), церковные школы в Кишинёве (1822), Хотине, Бендерах (1827), в них преподавали выпускники Кишинёвской ДС. При поддержке архиеп. Димитрия в 20-х гг. XIX в. в Бессарабии распространялись школы белл-ланкастерской системы обучения, являвшиеся приходскими. Первые «ланкастерские» школы были открыты в мае 1824 г. в Бельцах и Измаиле, с 1827 г. они имели статус приходских уч-щ. В 1828 г. в Бессарабии насчитывалось 75 учащихся в духовных, 136 — в приходских училищах. В 1842–1844 гг. повсеместно устраивались церковноприходские школы с преподаванием на молдав. языке в соответствии с утвержденными в июле 1842 г. архиеп. Димитрием правилами организации школ. В 1858 г. насчитывалось 11 приходских уч-щ (9 «ланкастерских», гл. обр. в городах, и 2 в помещичьих имениях) с 479 учащимися, 159 церковноприходских школ, в к-рых обучалось 1520 детей. Школы распределялись по епархии неравномерно: в Сорокском у. имелось 122 школы, в Оргеевском у.— 20, в Кишинёве и Кишинёвском у.— 14 школ. С 1836 г. священники открывали домашние школы для обучения грамоте; первая такая школа появилась в 1836 г. в с. Бачой Кишинёвского у. Архиеп. Димитрий много занимался переводами на молдав. язык: богослужебных текстов (с церковнославянского), творений св. отцов, синодальных распоряжений (с рус. яз.); тексты издавались в местной типографии. За плодотворную переводческую деятельность архиерею 17 авг. 1841 г. была объявлена благодарность Синода.

С 1827 г. архиеп. Димитрий хлопотал о выделении средств на строительство нового кафедрального собора в Кишинёве, потому что Михаило-Архангельская ц. была маловместительной. Закладка собора в честь Рождества Христова состоялась в 1830 г., храм был освящен в окт. 1836 г. В 1837 г. после перевода в Одессу центра Херсонской епархии сама Одесса, заднестровская часть Херсонской губ., Тираспольский и Ананьевский уезды, приписанные к К. е., перешли в Херсонскую епархию. В 1828–1834 гг. шло переселение болгар в Юж. Бессарабию. В 1832 г. в связи с эпидемией холеры в Бессарабии и связанным с ней массовым отъездом людей из региона архиеп. Димитрий дал разрешение в виде исключения рукополагать в священнический сан причетников без обязательных экзаменов. В 1837 г. все имения, к-рыми владели «преклоненные» греческим церковным структурам монастыри (Кэприана, *Добрушский во имя свт. Николая Чудотворца*), а также «преклоненные» поместья были переданы в ведение Мин-ва государственного имущества, которое должно было выплатить греческому духовенству компенсации.



Собор во имя свт. Николая Чудотворца в Добрушском мон-ре. 1822 г. Фотография. 2013 г.

Ко времени смерти архиеп. Димитрия в 1844 г. в К. е. насчитывалось 905 церквей, служили 11 уездных благочинных, благочинный для Колонистского управления, 55 окружных благочинных. При архиеп. Димитрии поддерживались нек-рые местные церковные традиции. Так, до 1834 г. сохранялась выборность цинутных протопопов, к-рые имели власть над окружными (частными) благочинными и могли вместо епископа посещать приходы. В 1834 г. выборность цинутных протопопов была отменена, их переименовали в старших уездных благочинных и урезали полномочия, хотя частные благочинные остались под их контролем.

Новый Кишинёвский и Хотинский еп. *Иринарх* (*Попов;* с 14 апр. 1845 архиепископ) стремился к приведению местной церковной жизни в полное соответствие с российскими установлениями. Архиерей отменил в 1845 г. особые полномочия старших уездных благочинных, окружных благочинных подчинил консистории, упразднил практиковавшееся в Бессарабии совершение треб в монастырских храмах белым духовенством. В 1851 г. в Бессарабии насчитывалось 944 храма, служили 1059 священников, в 1855 г.— 961 храм (включая часовни). По Парижскому миру 1856 г., Юж. Бессарабия отошла Румынии, в 1856–1857 гг. состоялась поэтапная передача свыше 100 храмов в ведение румын. духовенства. В 1858 г. в К. е. насчитывалось более 800 правосл. церквей, 25 монастырей, 14 часовен. Число самостоятельных приходов при еп. Иринархе сокращалось. При нем в миссионерских целях в Кишинёве в дек. 1855 г. впервые было выпущено Евангелие на молдавском языке.

Еп. *Антоний* (*Шокотов;* с 1861 архиепископ), занявший Кишинёвскую кафедру в 1858 г., стал уделять больше внимания местным церковным традициям. В 1859 г. был возрожден ежегодный крестный ход из *Гербовецкого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* в Кишинёв с *Гербовецкой иконой Божией Матери*. По желанию молдав. духовенства частично восстановилось коллегиальное начало в управлении епархией: с 1864 г. проходили епархиальные съезды духовенства, с 1869 г.— благочинические съезды, на к-рых избирали благочинных и их заместителей. В 1870 г. были учреждены

благочинические советы. Для просветительской деятельности среди молдав. духовенства в 1866 г. по благословению архиеп. Антония было учреждено кишинёвское Александро-Невское братство, с 1869 г. при братстве действовал Никольский приют для нищих. Развивалось духовное образование. В 1864 г. было открыто Кишинёвское епархиальное жен. уч-ще. В 1866 г. принят новый устав Кишинёвской ДС, по которому от нее было отделено Кишинёвское уездное ДУ. В 1869 г. начало работу Бельцкое ДУ (в 1873 переведено в Единцы).

В 1868 г. в епархии было восстановлено Аккерманское вик-ство; викарный епископ находился в Кишинёве, управлял *Курковским в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рем.*

Еп. *Павел* (*Лебедев;* с 1879 архиепископ), назначенный в Кишинёв в 1871 г., инициировал упразднение «излишних» церквей и перевод духовенства в др. епархии. В 1871–1878 гг. было закрыто 330 храмов из 874 (по др. данным, из 773). Потери были не столь ощутимыми благодаря тому, что в 1878 г. епархия получила церкви Юж. Бессарабии, вернувшейся в состав России.



Курковский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь. Фотография. 1911 г. (РГБ)

В 1878 г. в Измаиле закрыли румын. ДС, в 1893 г. вместо нее начало работу духовное уч-ще. Деятельность еп. Павла совпала с новыми инициативами властей по русификации зап. окраин Российской империи, обусловленными 3-м Польским восстанием (1863). В 1871 г. *«Кишинёвские епархиальные ведомости»,* прежде выходившие на рус. и молдав. языках, перешли на рус. язык (в 1872–1873 публиковались приложения к «Кишинёвским епархиальным ведомостям» на молдав. яз.). В 1872 г. вся церковная документация перешла на рус. язык. На рубеже 60-х и 70-х гг. XIX в. прекратилось издание книг на молдав. языке в Кишинёвской епархиальной типографии. В 1882 г., к концу пребывания еп. Павла на Кишинёвской кафедре, насчитывалось 1026 церквей, из них в 417 храмах богослужение совершалось на молдавском языке (в 207 — исключительно на молдавском, в 210 — на молдав. и церковнослав. языках).



Новонямецкий мон-рь. Фотография. 90-е гг. XX в. (РГБ)

В 70-х гг. XIX в. одновременно с упразднением «излишних» приходов закрывались и церковноприходские школы (или преобразовывались в казенные или земские). В окт. 1871 г. еп. Павел призвал духовенство «поддерживать в народе готовность и стремление заводить народные школы», в 1872 г. инициировал соответствующее решение Кишинёвского епархиального съезда, в результате церковные школы преобразовывались в народные. Пытаясь преодолевать упадок приходских школ, еп. Павел в 1872–1873 гг. открыл 13 монастырских школ для сирот и детей из бедных семей духовенства с целью их подготовки к поступлению в духовные училища. В 1869 г. в К. е. имелись 183 церковноприходские школы с 2248 учащимися, в 1870 г.— 175 школ с 3587 учениками. В 1881 г. действовали 23 приходские и 15 монастырских школ (в 90-х гг. XIX в. число монастырских школ сократилось до 10).

Следующий Кишинёвский архиерей, архиеп. *Сергий (Ляпидевский),* занялся восстановлением числа церковноприходских школ, пришедших в упадок при его предшественниках. В 1888 г. имелось 65 церковноприходских школ, 15 школ грамоты и 15 монастырских, к 1890 г.— 76 церковноприходских школ и 119 школ грамоты. В связи с переходом церковных школ на обучение на рус. языке, их открытие проходило в рамках правительственных мер по обрусению края. 13 янв. 1883 г. Синод предписал закрыть епархиальную типографию при Кишинёвском архиерейском доме «ввиду повсеместного ныне введения в церквах той епархии богослужений на славянском языке». Были пресечены попытки организации печатания молдавских книг при *Новонямецком в честь Вознесения Господня мон-ре,* который купил часть оборудования закрытой епархиальной типографии, в 1884–1886 гг. обитель безуспешно добивалась от архиерея разрешения на открытие монастырской печатни. В целях улучшения материального обеспечения клириков архиеп. Сергий в 1883 г. передал епархиальному духовенству свечной завод, находившийся в 1856–1883 гг. в ведении архиерейского дома. Архиерей открыл при Кишинёвском епархиальном жен. уч-ще пансион для девочек-сирот (Сергиевский), на который ежегодно выделял 700 р.

Еп. *Исаакий (Положенский)* учредил в 1892 г. епархиальный комитет для заведования противосектантской и противораскольнической миссией, способствовал распространению в епархии внебогослужебных собеседований пастырей с прихожанами. При нем количество церковноприходских школ и школ грамоты увеличилось со 151 до 243. Еп. *Неофит (Неводчиков)* инициировал открытие в Кишинёве отд-ния Императорского Православного Палестинского об-ва. Еп. *Иаков (Пятницкий)* ввел должности противосектантских миссионеров в каждом уезде, в 1899 г. открыл миссионерское Христорождественское братство, заменившее епархиальный миссионерский комитет, благотворительное Александро-Невское братство подчинил непосредственно епархиальной

власти. В авг. 1901 г. прошел I епархиальный съезд миссионеров. На рубеже XIX и XX вв. еп. Иаков дважды ходатайствовал перед Синодом о разрешении публиковать книги на молдав. языке. В 1900 г. он инициировал издание русско-молдав. краткого молитвослова, русско-молдав. листков нравоучительного содержания. В дек. 1902 г. в Кишинёве усилиями еп. Иакова было организовано Бессарабское церковное историко-археологическое об-во, офиц. открытие которого состоялось 4 апр. 1904 г. В 1907 г. об-во создало церковно-археологический музей.

В 90-х гг. XIX в. значительно выросло число церковных школ в Бессарабии, этот рост продолжился и в нач. XX ст. В 1907 г. имелось 606 церковных школ, в т. ч. 8 двухклассных, 176 школ грамоты, 408 одноклассных, 8 воскресных и 6 второклассных, а также 2 образцовые школы — при семинарии и жен. уч-ще. К 1914 г. в К. е. насчитывалось 663 церковные школы (13 двухклассных, 617 одноклассных, 33 школы грамоты).

В апр. 1904 г. еп. Иаков одобрил предложение кишинёвского Христорождественского братства ходатайствовать перед Синодом об издании богослужебных книг на молдавском языке. Реализация этой инициативы началась при Кишинёвском еп. *Владимире (Синьковском)*. Епархиальный съезд духовенства в нояб. 1905 г. принял решение об учреждении молдав. церковной типографии и о введении молдав. языка и молдав. церковного пения в качестве необязательных предметов в Кишинёвской ДС и в духовных училищах, что и было исполнено в 1906 г. В окт.—нояб. 1905 г. в Кишинёвской семинарии происходили революционные волнения, занятия прекратились. В основном протест имел политическую направленность, студенты выступали за «демократизацию» учебного процесса, выдвигалось также требование преподавания молдав. языка и по желанию — болгарского. После возобновления занятий в янв. 1906 г. в учебную программу семинарии был введен молдавский язык.

Еп. Владимир столкнулся с активизацией деятельности лютеран, баптистов и старообрядцев после принятия в 1905 г. закона *«Об укреплении начал веротерпимости»*. Для более эффективной миссионерской деятельности было важно наладить церковное книгопечатание на молдав. языке. Важнейшим событием в жизни епархии стало торжественное открытие 22 окт. 1906 г. в Кишинёве на Харлампиевском подворье Добрушского мон-ря Церковно-молдавской епархиальной типографии. В типографии печатали на молдав. языке Свящ. Писание, богослужебные книги, нравоучительные листки. Там же разместился отдел гражданской печати кишинёвского Христорождественского братства, курировавшего публикации. Совет братства руководил типографией через комитет епархиальной типографии, куда вошли наиболее образованные молдав. и рус. клирики К. е.: епархиальный миссионер иером. Гурий (Гросу), прот. Константин Попович, свящ. Константин Парфеньев, свящ. Александр Евстратьев. В кон. 1906 г. в комитет были включены еще 3 молдав. клирика: протоиереи Александр Балтага и Михаил Пламадяла, свящ. Михаил Чекан — и известный гагаузский миссионер и переводчик прот. Михаил Чакир. В дек. 1907 г. Синод разрешил изучение молдав. церковного пения в том же порядке, в котором изучался молдав. язык в семинарии. В 1908 г. стал издаваться церковный ж. «Luminatorul» (Светильник) на молдавском языке. В 1909 г. впервые были выпущены силами епархии «Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества» (в 1909–1918 вышло 10 т.), в 1919–1933 гг. издавался «Журнал церковного историко-археологического общества» (выпуски 11–23). В издании широко освещалась молдав. церковная и светская история. 31 окт. 1907 г. Синод официально разрешил издание молдав. церковного журнала, а также преподавание молдав. языка в семинарии, кишинёвскому Христорождественскому братству было дано предписание начать издание богослужебных книг и Свящ. Писания на гагаузском языке. По благословению еп. Владимира на гагаузском языке были изданы богослужебное Евангелие-апракос (1907), Малый Требник (1908). Переход богослужения в ряде сел с церковнославянского на гагаузский язык инициировал еп. Владимир, который, исходя из своего миссионерского опыта, в 1905 г. связывал необходимое оживление церковноприходской жизни с богослужением на родном зыке (Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Т. 1. С. 242).

Деятельность еп. Владимира по переводу богослужения в ряде приходов на молдавский и частично гагаузский языки вызвала бурные дискуссии как среди местного духовенства, так и за пределами К. е. Так, напр., свящ. Алексей Матеевич в работе «Моменты церковного влияния в происхождении и историческом развитии молдавского языка» (1910) писал о «спасительности» присоединения Бессарабии к России как для молдав. языка, так и для молдав. богослужения, поскольку в связанной с Бессарабией Румынии, где ранее богослужение совершалось по молдав. церковным книгам, в XIX в. в богослужении утвердился «созданный филологами-новаторами» румынский лит. язык — латинизированный и искусственный (*Mateevici A., свящ.* Моменты церковного влияния в происхождении и историческом развитии молдавского языка // *Idem (Mateevici A.)*. Opere. Chişinău, 1993. Vol. 2. P. 12). Свящ. А. Матеевич писал о необходимости ограничить в крае румын. влияние, подпитывающее молдав. церковный сепаратизм.

В 1906 г., при еп. Владимире, был введен выборный порядок при замещении должностей благочинных, их помощников и окружных духовных следователей. Это привело к ряду злоупотреблений, к ослаблению власти архиерея. Новый правящий архиерей, сщмч. еп. Серафим (Чичагов; с 1912 архиепископ), прибывший в Кишинёв 28 окт. 1908 г., решил укрепить власть епархиального управления. По его ходатайству Синод в февр. 1909 г. отменил выборность благочинных и их помощников в К. е. (в 1910 г. были учреждены благочинические советы). Для улучшения системы управления 30 дек. 1909 г. синодальным решением открывается 2-е вик-ство К. е.— Измаильское, на к-рое 17 января 1910 г. был хиротонисан еп. Гавриил (Чепур), совмещавший должности викария и настоятеля новоучрежденного Измаильского Успенского монастыря, где ему была определена резиденция. 31 авг. 1909 г. еп. Серафимом учрежден Кишинёвский епархиальный миссионерский совет. При этом из-за открывшихся финансовых злоупотреблений еп. Серафим в 1909 г. преобразовал Церковно-молдавскую епархиальную типографию в ком-

мерческое учреждение в непосредственном подчинении епархии и упразднил коллегиальный орган — комитет типографии. В связи с румынофильской деятельностью был уволен редактор ж. «Луминэторул» прот. Константин Попович и переведен в др. епархию его помощник, архим. Гурий (Гросу), пытавшийся заменять молдав. церковный язык румынским в издаваемых им церковно-учебных пособиях. Объясняя свои действия, еп. Серафим в 1910 г. писал: «Свидетельствую, что мои старания заключаются в сохранении чистого молдавского языка в богослужении. Борюсь против сепаратистов, стремящихся обучать молдаван культурному румынскому языку, неизвестному молдаванам, сердечно преданным Царю и России» (Друг. 1910. № 3. С. 2).

Важное значение имело возобновление по решению еп. Серафима в 1910 г. особого почитания Гербовецкой чудотворной иконы Божией Матери, была установлена традиция еженедельного чтения акафиста иконе в кафедральном соборе. Более частыми стали поездки правящего архиерея в отдаленные приходы, усилился контроль над финансами. В 1911 г. на средства владыки открыто Кишинёвское епархиальное древлехранилище-музей при Бессарабском церковном историко-археологическом об-ве. В 1912 г. учрежден епархиальный ревизионный комитет, что укрепило финансовую дисциплину.

Была усилена борьба с сектой иннокентьевцев. По ходатайству еп. Серафима лидер секты, бывш. иером. Иннокентий, живший в Каменце-Подольском и почти беспрепятственно распространявший свои еретические проповеди, в февр. 1912 г. был выслан в Олонецкую губ., также уволен его соратник, настоятель Циганештского мон-ря игум. Феодосий. Тем не менее сектантское движение продолжало усиливаться; т. к. отдельные лидеры секты скрывались, мать иером. Иннокентия была провозглашена «богородицей», и к ней в с. Косоуцы стал стекаться народ. В целях дальнейшей борьбы с иннокентьевцами архиеп. Серафим в 1913 г. благословил миссионерскому комитету К. е. печатать молдав. антисектантское приложение к русскоязычным «Кишинёвским епархиальным ведомостям», а также опубликовать антисектантские брошюры и листовки авторства кишинёвского епархиального миссионера-проповедника прот. Феодора Кирики в переводе их на молдав. язык.

В 1913 г. архиеп. Серафим инициировал решение епархиального съезда об открытии 2-го епархиального жен. уч-ща в Кишинёве, на которое владыка изыскал средства. Однако в 1914 г. данное решение было отменено из-за вызванных войной финансовых трудностей. В мае 1912 г. к 200-летнему юбилею присоединения Бессарабии к России, на средства архиеп. Серафима капитально отремонтирован Христорождественский кафедральный собор г. Кишинёва. В нояб. 1908 г. решением Синода была официально образована Кишинёвская епархиальная богадельня, основанная по инициативе главы Кишинёвского епархиального попечительства о бедных прот. Луки Лашкова. В 1910–1911 гг. по инициативе еп. Серафима был построен 3-этажный епархиальный дом (в честь основателя официально наименованный Синодом в 1912 г. «Серафимовским»). Там разместились епархиальные попечительство о бедных, училищный совет, музей, б-ка кишинёвского Христорождественского братства.

18 июля 1914 г., накануне первой мировой войны, в Кишинёв прибыл архиеп. *Платон (Рождественский)*. В авг. 1914 г. он открыл церковный лазарет, основал церковное трудовое братство при архиерейском доме. В дек. 1915 г. в Кишинёве начал работу обл. приют для сирот войны. По инициативе архиеп. Платона в целях экономии средств в нояб. 1915 г. епархиальный съезд духовенства принял решение об упразднении Измаильского ДУ и о присоединении его к Кишинёвскому. Однако из-за протеста со стороны Измаильского епископа это решение было отменено занявшим в дек. 1915 г. Кишинёвскую кафедру еп. *Анастасием (Грибановским;* с 1916 архиепископ).

В марте 1916 г. очередной епархиальный съезд духовенства принял предложение еп. Анастасия совершать богослужения преимущественно на молдав. языке и выступил за необходимость полного и всеобъемлющего восстановления выборного начала для формирования руководящих епархиальных органов. Архиеп. Анастасий отказался от предложения местных миссионеров предпринять решительные меры против иннокентьевцев, вслед. чего движение продолжало развиваться, маскируясь под правосл. общины. Несмотря на то что глава секты Иннокентий (Левизор) 30 июня 1913 г. подписал «Чистосердечное покаяние и клятвенное обещание» с отречением от всех своих заблуждений, секта не была ликвидирована. В 1917 г. Иннокентий возобновил свою деятельность в Бессарабии, пользуясь поддержкой со стороны отдельных правосл. клириков.

19–25 апр. 1917 г. состоялось 1-е чрезвычайное собрание духовенства и мирян К. е., в котором участвовали 200 делегатов (140 священников, 60 мирян). Собрание высказалось за автономию правосл. Церкви в Бессарабии, за предоставление епархии статуса митрополии и создание помимо Кишинёвской кафедры Хотинской и Измаильской епархий. Была принята резолюция об обязательном изучении в семинарии, церковных уч-щах и школах молдав. языка и молдав. пения, высказано пожелание об открытии в Кишинёве богословского ин-та. Было решено реорганизовать «Кишинёвские епархиальные ведомости» и издавать еженедельную церковную газету на молдавском языке. Со 2 июня 1917 г. «Кишинёвские епархиальные ведомости» стали издаваться под названием «Бессарабский церковный голос» с приложением на молдав. языке. Был избран Кишинёвский епархиальный совет из 24 лиц, его деятельность была согласована с правящим архиереем. 25 апр. сформировали Кишинёвский епархиальный исполком, его главой стал молдав. историк, преподаватель семинарии Н. А. Поповский, заместителями — свящ. Феодор Богос, редактор «Кишинёвских епархиальных ведомостей» прот. Иоанн Щука, ректор Кишинёвской ДС архим. Филипп (Гумилевский). Собрание было очень политизированным, его председателем являлся один из инициаторов провозглашения автономии Бессарабии — П. Н. Гурский. По инициативе последнего духовенство по благословению архиеп. Анастасия одобрило «Тезисы о политической автономии Бессарабии», при Кишинёвском епархиальном совете была образована комиссия по политическим вопросам, занимавшаяся вовлечением духовенства в политическую деятельность. 3–9 авг. 1917 г. состоялся II чрезвычайный епархиальный съезд духовенства и мирян,

участниками к-рого стали 29 священников, 25 псаломщиков и 40 мирян. Председателем съезда был избран прот. Александр Балтага. Съезд избрал делегатов на *Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг.:* свящ. Александра Вылкова (Вылкула), псаломщика П. Д. Посторонко, мирян Гурского, Г. Г. Фотеско и Г. А. Моцока. Съезд выступил с новыми инициативами по «демократизации» церковной жизни. Было, в частности, постановлено в приходах со смешанным населением совершать богослужение на языках «церковнославянском и церковномолдавском», а в приходах исключительно с молдавским населением — на молдавском языке (*Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 124).

Примечательно, что до 1917 г. все ключевые должности в управляющих структурах К. е. занимали рус. священники, в 1917 г. их почти всех (кроме редактора епархиальных ведомостей и ректора семинарии) заменили молдав. клириками по решениям епархиального совета и архиеп. Анастасия. Последний активно поддерживал автономию Бессарабии и провозглашение Молдавской Демократической Республики. 24 янв. 1918 г. он произнес в кишинёвском соборе приветственную речь, в к-рой назвал себя молдав. патриотом, говорил о необходимости сотрудничества с Румынией (*Левит И. Э.* Молдавская Республика. Кишинёв, 2000. С. 272).

28 янв. 1918 г. прошел очередной чрезвычайный епархиальный съезд духовенства и мирян, на котором большинство участников приветствовали ввод в Молдавию войск Румынии и выступили за политический союз Молдавии и Румынии (Голос Бессарабской Церкви. 1918. № 3/4. С. 63–64).

18 февр. 1918 г. властями Молдавской Республики создается комиссия по созыву Собора Православной Церкви в Молдавии, что свидетельствовало о вмешательстве новых властей в дела Церкви. Зависимость от властей носила и экономический характер: учреждения К. е. стали получать гос. жалованье. Церковный ж. «Луминаторул» (с 1918 Luminătorul) фактически стал основным рупором пропаганды за присоединение Молдавии к Румынии. Акт об объединении Бессарабии с Румынией, подписанный 27 марта 1918 г., стал толчком к дальнейшим нестроениям в епархии. Накануне подписания договора даже некоторые священнослужители-румынофилы высказывали опасение по поводу возможных негативных последствий объединения. Один из таких клириков, архим. Гурий (Гросу), являвшийся с 16 февр. 1918 г. помощником министра юстиции и культов Молдавии, при встрече с премьер-министром Румынии А. Маргиломаном в кон. марта 1918 г. выразил опасение, что после объединения его могут уволить из мин-ва по инициативе румын. церковного священноначалия, т. к., по его данным, «Румынская Церковь чрезмерно поглощена политикой» (*Левит И. Э.* Молдавская Республика (нояб. 1917 — нояб. 1918): Год судьбоносный: от провозглашения Молдавской Республики до ликвидации автономии Бессарабии (нояб. 1917 г.— нояб. 1918 г.). Кишинёв, 2000. С. 364).

17 апр. 1918 г. председатель Синода Румынской Церкви митр. Пимен (Джорджеску) отправил телеграмму архиеп. Анастасию, в которой предлагал ему присоединиться к Румынской Церкви, указывая на соответствующее стремление большинства духовенства и мирян Молдавии. В ответ архиеп. Анастасий написал, что К. е. не может решать свою судьбу без согласования со священноначалием РПЦ. В кон. апр. 1918 г. митр. Пимен отправил телеграмму патриарху *Тихону,* в к-рой сообщил, что «вследствие состоявшегося политического присоединения Бессарабии к Румынии православное население, живущее в означенном крае, канонически подчиняется юрисдикции православной Церкви Румынского государства». 5 июня 1918 г. патриарх Тихон отправил письмо митр. Пимену, в котором предлагал созвать «местный Собор или епархиальное собрание» и впосл. рассмотреть этот вопрос «путем надлежащих канонических сношений между Русской и Румынской Церквами», при этом предостерегал Румынскую Церковь от попыток неканонического присоединения епархии и от к.-л. насильственных мер. Румын. церковные власти предложили архиеп. Анастасию (Грибановскому) и его викарным епископам Аккерманскому Гавриилу (Чепуру) и Измаильскому Дионисию (Сосновскому) перейти в Румынскую Церковь, архиеп. Анастасию также стать членом Синода Румынской Церкви. Архиеп. Анастасий отказался и с того времени больше не служил в К. е.: по одним данным — покинул Молдавию именно в апр. 1918 г., по другим — уехал из Молдавии значительно раньше, для участия во 2-й сессии Поместного Собора 20 янв.— 7 апр. 1918 г., и не был допущен румын. войсками обратно в Кишинёв. В июне 1918 г. Молдавию покинули епископы Гавриил (Чепур) и Дионисий (Сосновский), ректор Кишинёвской ДС архим. Филипп (Гумилевский), ряд священников.

14 июня 1918 г. Синод в Бухаресте назначил Хушского еп. Никодима (Мунтяну) (выпускника КДА) местоблюстителем Кишинёвской кафедры (с 1939 Румынский патриарх). В окт. 1918 г. патриарх Тихон в послании к Синоду Румынской Церкви так комментировал июньские события, связанные с выдворением епископов Гавриила и Дионисия: «Последние, уступая насилию, вынуждены были сами сложить с себя свои полномочия и покинуть Бессарабию... Сама обстановка, при которой епископы покинули Бессарабию, носит характер насильственного изгнания их из епархии, так как они были крайне стеснены сроком для ликвидации служебных и личных дел и не получили даже разрешения проститься со своей паствою». Патриарх Тихон призывал епископов Румынской Церкви «сойти с того опасного пути, на который они стали по отношению к Бессарабской Церкви и который может привести к тяжким и печальным осложнениям в отношениях между Российской и Румынской Православными Церквами».

В. Г. Пидгайко

Бессарабская митрополия: 1918–1944 гг. Сразу после присоединения Молдавии к Румынии (9 апр. 1918) К. е. перешла в юрисдикцию Румынской Церкви. 20 июня 1918 г. назначенный румын. Синодом «местоблюстителем Кишинёвской и Бессарабской архиепископии» еп. Никодим (Мунтяну) официально занял кафедру в Кишинёве. Первыми действиями епископа были реорганизация администрации, введение румынского языка в делопроизводство, в богослужение, в преподавание в Кишинёвской ДС. 22 июля 1918 г. во епископа Измаильского, викария К. е., был хиротонисан архим. Дионисий (Ерхан). Еп. Никодим нахо-

дился в Кишинёве до 31 дек. 1919 г. 1 янв. 1920 г. на Кишинёвскую кафедру в качестве временного управляющего, затем как титулярный архиепископ (21 февр. 1920) был назначен Ботошанский еп. Гурий (Гросу). В 1928 г. К. е. была возведена в ранг митрополии. В 1936 г. вслед. разногласий с епархиальным собранием и вмешательства в церковную жизнь румын. кор. Кароля II митр. Гурий был уволен за штат. Позднее кафедрой временно управляли: Хушский еп. Никодим (Мунтяну; нояб. 1936 — июнь 1937), Нижнедунайский еп. Косма (Петрович; июнь 1937 — февр. 1938), Тигинский еп. Ефрем (Енэкеску; 6 марта 1938 — лето 1944; с 12 янв. 1944 митрополит Кишинёвский). В 1923 г. в пределах Бессарабской митрополии были образованы 2 епархии: Четатя-Албская и Измаильская с кафедрой в Измаиле (преобразована из Четатя-Албского вик-ства) и Хотинская и Бельцкая с кафедрой в Бэлце (Бельцах). Четатя-Албскими и Измаильскими епископами являлись: Нектарий (Котлярчук; 20 мая 1923 — 7 нояб. 1924), Юстиниан (Текулеску; 21 дек. 1924 — 16 июля 1932), Дионисий (Тигиняну; 1932), Дионисий (Ерхан; 15 мая 1934 — 1940). Хотинскую и Бельцкую кафедру занимали епископы Виссарион (Пую; 1923–1935), Тит (Симедря; 1935–1940). В Бессарабской митрополии было построено более 100 храмов, в частности собор в Бэлце, столько же отреставрировано, открыты новые мон-ри и скиты, при мон-рях устраивались духовные школы. К 1940 г. общее число храмов в митрополии превышало 1090, в них служили ок. 1,1 тыс. священнослужителей, число монашествующих превысило 2,4 тыс. чел. Много внимания в епархии уделялось антисектантской работе; в 1929 и 1933 гг. в Кишинёве прошли II и IV миссионерские съезды Румынской Церкви. В 1920 г. была проведена аграрная реформа, в результате которой церковные учреждения в Бессарабии лишились земельной собственности; Церковь сохранила лишь 50 га земли.

В 1918–1920 гг. шла румынизация Кишинёвской ДС (с 1920 ДС им. митр. Гавриила (Банулеску-Бодони)), к-рую проводили ректоры: архим. Виссарион (Пую; 1918–1919), прот. Виктор Попеску (1919–1920), прот. Константин Попович (с 1920). Семинария была вновь реорганизована в 1927 г.; курс обучения сократили с 10 лет до 8, преподавание полностью шло на румын. языке, мн. учителя присылались из Румынии. В Бессарабии открылись семинарии с 8-летним сроком обучения: в Измаиле (преобразована из уч-ща в ДС им. митр. Мелхиседека (Стефанеску) в 1918), в Единце (Единцах). Школы псаломщиков действовали в Кишинёве и в мон-ре Добруша (с 1924). Под патронатом К. е. находился епархиальный лицей для девушек и нормальная школа для девушек в Кишинёве. В 1927 г. Хотинский еп. Виссарион (Пую) в мон-ре Жапка (см. *Жабский в честь Вознесения Господня мон-рь*) открыл сельскую школу профессий для девушек.

Крупным центром церковной мысли стал созданный в 1926 г. богословский фак-т в Кишинёве (в составе Ясского ун-та). На фак-те преподавали видные представители румын. церковной науки: Василий Раду, Галактион Гала, Никифор Крайник, Фома Булат и др. В 1936 и 1938 гг. вышли 2 издания подготовленного Василием Раду и Галактионом Галой перевода Библии на румын. язык. Публиковались труды по богословию, истории Церкви (в т. ч. в Бессарабии), литургике, сектоведению, написанные преподавателями и выпускниками Кишинёвского богословского фак-та и Кишинёвской ДС. В 1940 г. Кишинёвский богословский фак-т переехал в Яссы, осенью 1941 г. был объединен с богословским фак-том в Черновицах (ныне Черновцы). В церковной музыке велики заслуги свящ. Михаила Березовского († 1940), 40 лет руководившего митрополичьим хором в кишинёвском кафедральном соборе; музыку для молдав. гимна написал свящ. Александр Кристя.

С развитием церковной науки связан подъем издательской деятельности. В Бессарабской митрополии продолжилось издание офиц. органа — ж. «Luminătorul» (выходил до 1944). В 1929–1940 гг. публиковалась «Газета православной румынской миссии в Бессарабии»; миссия также издавала ж. «Misionarul» (Миссионер). В 1926–1940 гг. в Бэлце публиковались «Церковные заметки» — журнал-руководство для пастырей и миссионеров и офиц. издание «Хотинская епархия» (в 1942–1943 ж. «Бессарабская церковь»). В 1923–1940 гг. в Измаиле публиковался «Бюллетень Четатя-Албской епархии». «Союз православных священников Бессарабии» издавал еженедельную газ. «Луч». Студенты Кишинёвского богословского факультета печатали ж. «Студент» (1928–1933, в 1933–1934 «Народная мысль», в 1936–1938 «Молодежная трибуна»). Для учащихся семинарий выходили журналы «Наш язык» (Кишинёв) и «Звезда» (Измаил). Епархиальный лицей в Кишинёве публиковал ж. «Подснежники». В 1929–1939 гг. в Кишинёве профессора Фома Булат и Константин Томеску издавали ж. «Архивы Бессарабии».

В Бессарабской митрополии действовали церковные организации: «Союз православных священников Бессарабии», миссионерское братство «Рождество Христово», «Oastea Domnului — Божие воинство», Молодежное об-во во имя св. Георгия, Миссионерский студенческий кружок и др.

Прот. Максим Мелинте

Бессарабская митрополия подвергалась активной румынизации. В 1918 г. вслед. усилий школьной комиссии при правительстве Молдавии молдав. письменность перешла с кириллицы на латиницу, несмотря на сопротивление части духовенства и верующих; в следующем году на латиницу перешли все молдав. церковные учреждения, в т. ч. Кишинёвская епархиальная типография. С 1918 г. бессарабских священников перемещали в Румынию, вакантные места занимали румын. священники. В 1919 г. началось повсеместное изъятие книг на церковнослав. языке. Мин-во культов и искусств Румынии предписало изъять б-ку Новонямецкого Вознесенского мон-ря, но насельники спасли от уничтожения хранившееся в обители богатое собрание старопечатных и рукописных церковнослав., молдав. и греч. книг. Румынская Патриархия отменила преподавание рус. и церковнослав. языков в Кишинёвской ДС и духовных училищах Бессарабии. Румын. военные запрещали священникам читать проповеди на рус. языке.

Румын. церковная политика вызвала недовольство значительной части духовенства в Бессарабии. 8 февр. 1918 г. в Кишинёвском епархиальном управлении священнослужители провели совещание, на котором заявили, что «не желают присоединения церквей Бессарабии к церквам Румынии, поскольку не

желают быть под властью румынского митрополита». Епархиальный съезд, состоявшийся 12–14 нояб. 1918 г. в Кишинёве, постановил принять меры против священников, «прибывших из королевства, возбуждающих народ против бессарабских священников». Движение против румынизации за автономию правосл. Церкви в Бессарабии в 1919 г. возглавил свящ. Александр Балтага, входивший в «Сфатул цэрий» (Совет края; орган гос. власти в кон. 1917–1918 в Бессарабии), 20 лет председательствовавший на епархиальных съездах. Его поддерживал многочисленный актив. 8 окт. 1919 г. свящ. Александр Балтага был избран делегатом на съезд духовенства Румынии, автономистом являлся и глава делегации свящ. Владимир Димитриу. Съезд одобрил представленные бессарабскими клириками требования к Румынской Патриархии, в соответствии с которыми Бессарабская Церковь должна быть автономной; ее должен возглавлять молдаванин, к-рого изберет чрезвычайный съезд духовенства Бессарабии; Бессарабская Церковь должна иметь митрополию в Кишинёве. В результате протестов со стороны автономистов еп. Никодим (Мунтяну) 31 дек. 1919 г. был смещен с Кишинёвской кафедры, его заменил 1 янв. 1920 г. молдаванин — еп. Гурий (Гросу). На съезде бессарабского духовенства, состоявшемся в июне—июле 1923 г., автономисты продолжили борьбу за митрополию. В результате наблюдения за участниками съезда румын. политическая полиция сделала вывод, что «бессарабское священство вообще имеет сепаратистские и регионалистские тенденции по отношению к священству Старого королевства, а съезд, возглавляемый, как и в прошлом, священником Балтагой, известным противником [Румынского] Синода и унификации, принял решения в пропагандистском стиле, враждебном Румынскому государству» (*Шорников П. М.* Иеремия Чекан, его «дело» и деяния // Русское слово. 2008. № 14(178). Апрель). В июле 1922 г. в Кишинёве был создан «Союз православных христиан». Как акт сопротивления румынизации расценила румын. политическая полиция перерегистрацию в 1924 г. правосл. кишинёвского Александро-Невского братства, председателем к-рого стал свящ. Николай Лашков (Лашку). Власти посчитали братство центром «сохранения и пропаганды российских монархических идей».

С целью противодействовать автономистским тенденциям в 1923 г. от Кишинёвской кафедры были отделены епархии Четатя-Албская и Измаильская с кафедрой в Измаиле и Хотинская и Бельцкая с кафедрой в Бэлце. Четатя-Албская стала викарной (полусамостоятельной) епархией Бессарабской митрополии, Хотинская была включена в состав Буковинской митрополии, что означало разделение исторической территории К. е. В февр. 1925 г. съезд бессарабского духовенства предъявил Бухаресту требования автономистского характера: учредить в Бессарабии митрополию, сохранить единство бессарабских епархий, учредить в Кишинёве богословскую академию. Часть требований была исполнена: в 1926 г. в Кишинёве открылся богословский фак-т, в апр. 1928 г. Бессарабская епархия была преобразована в митрополию с кафедрой в Кишинёве, архиеп. Гурий (Гросу) был возведен в сан митрополита.

Значительная часть русской и болгарской паствы и священнослужителей, в особенности в Юж. Бессарабии, отказалась перейти на григорианский календарь, принятый Румынской Церковью в 1924 г. Бывш. Кишинёвский архиеп. Анастасий (Грибановский) прислал кишинёвскому прот. Владимиру Полякову из Иерусалима письмо от 30 нояб. 1925 г. Он сообщал, что продолжает считать себя главой Бессарабской Церкви и ожидает удобного момента, чтобы вернуться. Письмо распространялось в Кишинёве. Воодушевленный посланием, прот. Владимир вместе с неск. священниками составили воззвание против григорианского календаря и 1 янв. 1926 г. распространили его в Кишинёве среди клириков и верующих. Кишинёвские иереи Владимир Поляков, Борис Бинецкий, Иоанн Ковальджи, а также свящ. Павел Бандуровский из с. Балка Измаильского у. и др., согласно донесению полиции, служили «по старому стилю перед большим числом верующих русофилов». В Кишинёве сделали попытку построить правосл. церковь в юрисдикции Иерусалимского Патриархата, сохраняющего верность юлианскому календарю. 4 февр. 1926 г. представители Бессарабской митрополии на церковном съезде в Бухаресте заявили о недовольстве в Бессарабии календарной реформой и потребовали сохранения старой пасхалии; их просьба не была выполнена.

Движение в защиту старого стиля («старостилизм») в 1924 г. возглавил кишинёвский свящ. Борис Бинецкий, его поддержали священники Четатя-Албской епархии Павел Бандуровский и Димитрий Стецкевич. Вскоре они были уволены с приходов, в нач. 30-х гг. XX в. Синод Румынской Церкви лишил их сана. В 1934 г. впервые гражданскому суду был подвергнут свящ. Димитрий Стецкевич, в окт. 1937 г. свящ. Борис Бинецкий и другие были осуждены в рамках дела о «панславистской пропаганде». Движение сторонников старого стиля активизировалось после отмены в Бессарабии в 1928 г. режима осадного положения. Прот. Мисаил Кирица при поддержке верующих в 1928 г. неоднократно требовал у церковных и гражданских властей разрешения совершать богослужение по старому стилю. Митрополия запретила ему служить, он был вынужден эмигрировать. В нач. 1935 г. рукоположенный в Вене свящ. Николай Климович организовал приход в молдав. с. Ст. Албинец (Албинецул-Векь, ныне р-на Фэлешть) в юрисдикции митр. *Евлогия (Георгиевского)*, служил по старому стилю. 19 авг. 1935 г. его община была разогнана властями, при этом 5 крестьян были убиты и 120 арестованы. В февр. 1938 г. арестовали монаха *Кондрицкого во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* Леона (Талмазана), агитировавшего за старый стиль. В февр. 1940 г. оставил церковное служение не выдержавший преследований свящ. Борис Бинецкий.

Меры по румынизации Церкви ужесточились в февр. 1938 г., после установления в Румынии диктатуры кор. Кароля II. 6 апр. 1938 г. Четатя-Албский еп. Дионисий (Ерхан) издал циркуляр с требованием перевести богослужение с церковнослав. языка на румынский, заменить в храмах все кириллические надписи румынскими, проповедовать и разговаривать в храмах и др. публичных местах только по-румынски. В качестве обоснования своего распоряжения еп. Дионисий ссылался на «совместное желание архиепископа Кишинёвского и командования 3-й армии» (расквартированной в Бессарабии).

Результатом стали протесты духовенства и прихожан, случаи перехода православных к баптистам и в др. протестант. деноминации, не подчинившиеся политике румынизации. В апр. 1938 г. полиция известила Румынскую Патриархию о том, что в Четатя-Албской и Измаильской епархии «не соблюдается распоряжение об использовании только румынского языка в церквах и что в большинстве церквей служба проводится на русском языке». 3 мая 1938 г. Синод в целях компромисса постановил: в приходах со слав. населением богослужение проводить на церковнослав. и румын. языках. 19 мая 1938 г. Синод распространил «разъяснение»: «В молдавских приходах богослужение проводить исключительно на румынском языке, так же проводить богослужение в гагаузских приходах, а в приходах с преимущественно славянским населением половину богослужения проводить на славянском языке». Разъяснять Свящ. Писание Синод разрешил на любом языке, понятном населению: румынском, русском, болгарском, гагаузском, албанском.

28 июня 1940 г. Бессарабия вошла в СССР. В преддверии этого события, опасаясь репрессий, в Румынию из Бессарабии уехали 487 священнослужителей, в т. ч. все архиереи: Тигинский еп. и управляющий Бессарабской митрополией Ефрем (Енэкеску), Четатя-Албский и Измаильский еп. Дионисий (Ерхан), Хотинский и Бельцкий еп. Тит (Симедря). В крае остались 586 священников, из них от 48 до 57 клириков бывш. Бессарабской митрополии в 1940–1941 гг. подверглись репрессиям. В РПЦ перешли ок. 1090 храмов Бессарабии, 30 мон-рей и скитов. Уже в 1940–1941 гг. 13 церквей были разрушены, 26 закрыты и преобразованы в «учреждения культуры». Указом Московской Патриархии от 3 дек. 1940 г. Тульский еп. *Алексий (Сергеев)* был командирован в Кишинёв в качестве «управляющего православными общинами Кишинёвской, Бельцкой, Измаильской и Черновицкой епархий сроком на 6 месяцев». Указом от 12 мая 1941 г. Алексий (Сергеев) был назначен архиепископом Кишинёвским и Бессарабским с оставлением за ним епархий Измаильской и Бельцкой и с поручением управления Черновицкой епархией, а также с предоставлением ему прав обл. архиерея, т. е. экзарха; к началу войны он уже титуловался в документах как «экзарх Бессарабский и Севернобуковинский».

В кон. июня 1941 г., накануне вступления немецко-румын. войск в Молдавию, архиеп. Алексий (Сергеев) уехал в Россию. В Кишинёв вернулся еп. Ефрем (Енэкеску). До 1944 г. он являлся временным блюстителем Бессарабской митрополии, 12 янв. 1944 г. стал архиепископом Кишинёвским и митрополитом Бессарабским. Во главе др. бессарабских епархий в 1941 г. были поставлены приехавшие из Румынии архиереи: Четатя-Албскую и Измаильскую кафедру занял Поликарп (Морушка), епископом Хотинским и Бельцким стал Парфений (Чиорпон).

В период румынской оккупации Молдавии и юго-зап. части Украины (1941–1944), включенных в состав генерал-губернаторства Транснистрия, политика румынизации была продолжена. В авг. 1941 г. румын. контрразведка сообщала о многочисленных сторонниках старого стиля на севере области, особенно в Бельцах: «Стилизм продолжает располагать повсеместно самым большим числом приверженцев». К кон. 1941 г. полиция выявила в Бессарабии 8 тыс. «инаковерующих», в т. ч. 2474 старостильника. 15 авг. 1942 г. начала деятельность Румынская правосл. миссия в Транснистрии с центром первоначально в Тирасполе, с окт. того же года — в Одессе. Миссия первоначально состояла из 13 окружных благочиний и благочиния Одессы. В составе 14 указанных протопопий, или «надблагочиний», находились 64 районных благочиния (в румын. традиции «субпротопопии»). Изначально во главе миссии стоял архим. Юлий (Скрибан), профессор богословского фак-та Бухарестского ун-та, его помощником (викарием) был архим. Анфим (Ника). В нояб. 1942 г. миссию возглавил Виссарион (Пую), возведенный в сан митрополита Транснистрийского и Одесского. Вслед. деятельности Транснистрийской миссии политика румынизации распространилась на территорию Приднестровья и на юго-вост. районы Подолья, где преобладало слав. население. При поддержке румын. жандармерии проводились репрессии против укр. правосл. клириков, не принимавших румын. юрисдикцию и входивших в состав автономной Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата). В 1942–1943 гг. подверглись преследованию служившие в заднестровских жудецах (уездах) священники Михаил Климентьев, Павел Величко, Иоанникий Брицкий, Иоанн Волощук и др. В февр. 1942 г. губернатор Транснистрии Г. Алексяну потребовал от духовенства и чиновников оккупационной администрации не допускать «какой-либо украинской национальной тенденции» даже в культурной и духовной жизни. К окт. 1943 г. соотношение местных и румынских священников в Транснистрии составляло 213 чел. к 328. Была открыта духовная семинария в Дубоссарах с преподаванием на румын. языке. В Кишинёве вновь начала работу школа псаломщиков, семинарию возродить не удалось. Возобновилось издание церковных журналов и газет. В Кишинёве в период оккупации выпускались журналы «Biserica Basarabeana», «Luminătorul», «Misionarul», газ. «Buletinul Archiepiscopiei Chişinăului». Издавались бюллетени Хотинской и Четатя-Албской епархий. Транснистрийская миссия прекратила существование 14 дек. 1943 г.



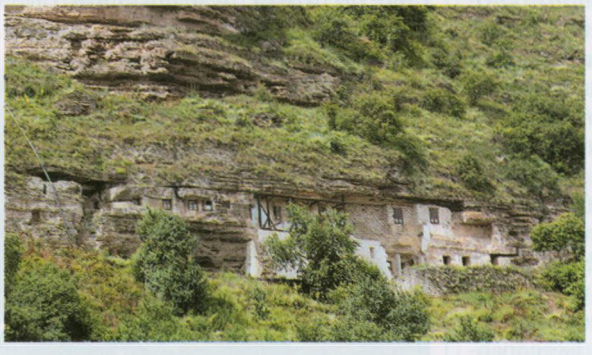
Каларашовский мон-рь. Фотография. Нач. 2000-х гг.

В авг. 1944 г., во время Ясско-Кишинёвской наступательной операции советских войск, митр. Ефрем переехал в Румынию. Вслед за ним Молдавию покинули настоятели монастырей Жапка, *Каларашовского в честь Успения Пресв. Богородицы* (Кэлэрэшеука), Кошелевского, Добрушского, Фрумоаса, Хынку, *Цыганештского* (Цигэнешть) *в честь Успения Пресв. Богородицы*, Курковского

в честь Рождества Пресв. Богородицы (Куркь) и *Симеона Столпника* (Хировского, Хирова), половина белого духовенства. Часть священников, в основном клирики болг. происхождения из юж. болг. приходов Молдавии, переселилась в Болгарию. Подавляющее большинство монашествующих осталось в Молдавии.

1944–2014 гг. 31 дек. 1944 г. во епископа Кишинёвского был хиротонисан *Иероним (Захаров)*, занимавший кафедру до 13 янв. 1947 г. (смещен за неумение налаживать контакты с местным духовенством, а также за финансовые злоупотребления). 12 мая 1945 г. еп. Иероним посетил Румынию, где согласовал с Румынской Патриархией вопросы, связанные с переходом храмов К. е. в юрисдикцию РПЦ. Тогда же еп. Иероним достиг с Румынским патриархом Никодимом договоренности о том, что переехавшие в Румынию клирики не будут приняты в клир Румынской Церкви и будут отсылаться в Молдавию. В письме, отправленном 20 мая 1945 г. патриарху Московскому и всея Руси Алексию I, патриарх Никодим обещал, что будут приложены все усилия к возвращению церковной собственности, вывезенной из Бессарабии бежавшими румын. частями: «Мы слишком поздно узнали о некоторых фактах, имевших место во время войны, о чем искренне сожалеем и печалимся... Все, что было изъято в церквах Бессарабии и Приднестровья, должно быть возвращено. Контрольная комиссия по претворению в жизнь условий перемирия действует в этом духе, и дело споро продвигается в этом направлении». Возвращение К. е. в юрисдикцию Русской Церкви было подтверждено Румынским патриархом Никодимом (Мунтяну) и Московским патриархом *Алексием I (Симанским)* в 1946 г. в Москве. С 18 февр. 1947 по 3 июня 1948 г. К. е. управлял еп. *Венедикт (Поляков)*. Ему удалось нормализовать отношения с молдав. духовенством. Еп. Венедикт добивался издания епархиального бюллетеня и открытия Кишинёвской ДС, но получил отказ от властей. В июне 1948 г. была предпринята попытка создать для левобережных районов Молдавии Тираспольскую епархию. Епископом Тираспольским и временным управляющим Кишинёвской епархией 3 июня 1948 г. был назначен *Нектарий (Григорьев)*. Однако этот план не осуществился, и уже в июле 1949 г. еп. Нектарий стал епископом Кишинёвским и Молдавским.

В первые послевоенные годы имели место массовые аресты клириков по обвинению в коллаборационизме (во время второй мировой войны Румыния действовала на стороне Германии). В первую очередь репрессии коснулись тех священников, которые участвовали в деятельности Румынской духовной миссии в Транснистрии. В 1946 г. были арестованы бывш. секретарь Кишинёвской консистории прот. Михаил Чакир, бывш. благочинный Бершадского окр. и настоятель Бершадского мон-ря архим. Варлаам (Кирица) и его отец прот. Мисаил Кирица. Были осуждены репатриированные из Румынии бывш. настоятель Новонямецкого мон-ря архим. Авксентий (Мунтяну), бывш. настоятель Злоцевского мон-ря иером. Серафим (Дабижа), бывший настоятель Гербовецкого мон-ря игум. Ираклий (Флоча), духовник Каларашовского мон-ря иером. Нифонт (Андрусевич) и бывш. настоятель Курковского мон-ря архим. Феофилакт (Попович). Из представителей белого духовенства репрессиям подверглись настоятель кишинёвского кафедрального собора прот. Феоктист Прокоп, священники Феодор Флоря, Леонид Антонович, Георгий Бурьянэ, Владимир Вартичан и др.



Сахарнянский мон-рь. Фотография. Нач. 2000-х гг.

В 1945–1946 гг. был проведен окончательный подсчет правосл. общин и храмов в Молдавской ССР. На 1947 г. были учтены 943 церкви; действующими являлись 600, в них служили 313 священников и 7 диаконов. Среди действующих церквей значились храмы 23 монастырей (15 мужских и 7 женских). Были зарегистрированы общины др. конфессий: 22 старообрядческие, 5 римско-католических, 2 армяно-григорианские. В 1949 г. имелось 608 действующих церквей, в них служили 376 зарегистрированных священников и 9 диаконов. Небольшой рост числа храмов и увеличение количества клириков связаны с тем, что в 1947–1948 гг. регистрационные сводки дополнялись новыми данными; открытие церквей в эти годы не происходило. Напротив, были упразднены мон-ри: в 1947 г.— Кондрицкий и Фрумоасский, в 1948 г.— Рудянский, в 1949 г.— Цыповский (Ципова) и Злоцевский. С 1949 г. число общин и количество клириков уменьшалось. В 1950 г. действовали 563 зарегистрированные общины, 13 муж. и 8 жен. мон-рей, в 1953 г.— 544 общины, число мон-рей не изменилось. В 1953–1957 гг. число зарегистрированных приходов и количество клириков немного увеличилось за счет преобразования монастырских храмов в приходы. Так, в 1958 г. было 546 приходов и 14 монастырей (7 мужских и 7 женских), на учете состояли 392 приходских священника и 1393 монашествующих. Однако при этом продолжалось упразднение монастырей: в 1956 г. закрыт Хынковский Параскевинский мужской, в 1957 г.— *Сахарнянский во имя Св. Троицы мон-рь*.

В 1958–1963 гг. проводилась новая антирелиг. кампания (см. в ст. *Хрущёв* Н. С.). Только в 1959 г. было упразднено 7 мон-рей. При закрытии *Речульского* (Рэчула) *в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-ря* произошли столкновения с верующими, 1 защитник обители был застрелен, несколько тяжело ранены. Настоятельница мон-ря игум. Сепфора (Кирьякова) была осуждена на 15 лет лишения свободы, 12 прихожан приговорены к длительным срокам заключения. Однако верующие продолжали защищать храмы: в частности, длительное противостояние с круглосуточным дежурством прихожан при храмах имело место в селах Слободзея-Душка, Михайляны, Кунича. К 1962 г. в Молдавии осталось 327 зарегистрированных приходов, 3 мон-ря и 255 зарегистрированных священников. В 1962 г. были закрыты мон-ри Новонямецкий и Кэприана. В дек. того же года



Здание собора в честь Рождества Христова в Кишинёве, используемое как выставочный зал. Фотография. 80-е гг. XX в. (ВГБИЛ)

прекратилось богослужение в Христорождественском кафедральном соборе в Кишинёве, была взорвана соборная колокольня, позднее (до 1990) кафедральным храмом К. е. стал кишинёвский собор вмч. Феодора Тирона. К нач. 1965 г. в Молдавии насчитывалось 222 прихода и было 197 зарегистрированных священников, из мон-рей действующим остался только Жабский Вознесенский женский. Затем закрытия церквей не было до 1975 г., когда лишились регистрации 4 общины. К 1 янв. 1977 г. действовали 199 зарегистрированных церквей, 381 священнослужитель. В 1979 г. имелось 199 зарегистрированных общин РПЦ. К 1980 г. часть храмов была отреставрирована в связи с тем, что в период проведения в СССР Олимпийских игр через 10 районов Молдавии проходила трасса олимпийского огня. К 1987 г. в Молдавии насчитывалось 197 действующих храмов, в 1988 г.— 196.

Возрождение церковной жизни началось в 1988–1989 гг. В 1988 г. в К. е. праздновалось 1000-летие Крещения Руси. Только в 1988 г. было зарегистрировано 159 православных общин. В 1989 г. открыты 330 храмов и 2 монастыря. К нач. 1990 г. на регистрации состояло 675 православных общин. 29 мая 1989 г. группа народных депутатов СССР от Молдавии обратилась к патриарху *Пимену (Извекову)* с просьбой заменить Кишинёвского митр. *Серапиона (Фадеева)* архиереем, знающим молдав. язык. 29 июля 1989 г. митр. Серапион был переведен в Тулу, Кишинёвскую кафедру занял еп. Владимир (Кантарян). В связи с увеличением числа общин, а также в связи с принятием 23 июня 1990 г. Декларации о суверенитете Молдавской ССР часть духовенства и политиков настаивала на особом статусе К. е. Депутаты Верховного Совета СССР от Молдавии прот. Петр Бубуруз и М. К. Пашалы в авг. 1990 г. обратились к патриарху *Алексию II* с просьбой образовать Молдавский Экзархат РПЦ. В сент. 1990 г. в ходе 1-го визита патриарха Алексия в Кишинёв были рукоположены 2 викария К. е.: Бельцкий еп. *Петр (Пэдурару)* и Бендерский еп. *Викентий (Морарь)*. Визит патриарха Алексия в Молдавию совпал с упразднением в республике должности уполномоченного по делам религий. 5 окт. 1992 г. решением Синода РПЦ Православной Церкви в Молдове была дарована самостоятельность в делах церковно-адм., церковно-хозяйственных, церковно-просветительных и церковно-гражданских, данный статус был утвержден томосом патриарха Алексия от 2 дек. 1994 г. Митрополия Кишинёвская и всея Молдовы (Православная Церковь Молдовы) приняла Устав, утвержденный Правительством Молдавии 17 нояб. 1993 г.

В 1995 г. решением Свящ. Синода РПЦ было образовано *Дубоссарское вик-ство* Молдавской митрополии, в ведение к-рого поступили приходы и мон-ри на территории провозглашенной в 1990 г. Приднестровской Молдавской Республики (ПМР); существовавшее ранее вик-ство с центром в Бендерах прекратило существование. В 1998 г. Дубоссарское викариатство преобразовали в Тираспольскую и Дубоссарскую епархию. От К. е. также были отделены: Кагульская и Комратская, Единецкая и Бричанская (1998), Бельцкая и Фалештская, Унгенская и Ниспоренская (2006) епархии. 23 сент. 2010 г. Свящ. Синод Молдавской Церкви постановил перевести в состав К. е. 7 приходов в р-не Рышкань и Рудянский мон-рь, находившиеся ранее в составе Единецкой епархии.

Ко времени провозглашения независимости Молдавии в авг. 1991 г. на ее территории действовали 853 правосл. церкви, 11 правосл. мон-рей. В 1990 г. открылось епархиальное духовное училище при Новонямецком муж. мон-ре, преобразованное в 1991 г. в семинарию, которая в 1996 г. стала называться Кишинёвской. В 1992 г. начала работу школа псаломщиков при *Михаила арх. монастыре* в с. Киштелница. В июле 1997 г. на базе существовавшего в 1991–1997 гг. богословского фак-та Кишинёвского ун-та была открыта Кишинёвская ДА. До 2001 г. Кишинёвские ДА и ДС находились на территории Новонямецкого Вознесенского мон-ря, в 2001 г. они были переведены в Кишинёв. Ректором Кишинёвских духовных школ является митр. Владимир. В 1995 г. открылся правосл. лицей св. Иосифа в Кишинёве, к-рый опекается мон-рем Хынку. В 1992 г. возобновился выпуск ж. «Luminătorul», с 1995 г. издается ж. «Curierul Ortodox» с русскоязычным приложением «Православный вестник», выходит газ. «Ziarul altarul» (Алтарь веры). Митрополия открыла типографию в Орхее, преобразованную впоследствии в издательский центр. Действуют митрополичья б-ка им. прп. Паисия Величковского, Православная студенческая ассоциация, братство св. Луки и др. При митрополии работают социальный центр и благотворительная ассоциация.

Бессарабская митрополия и другие современные расколы на территории К. е. События церковного возрождения омрачились вмешательством в дела молдавской церковной жизни Румынской Православной Церкви. 9 апр. 1992 г. румын. Синод опубликовал заявление о том, что он «никогда не признавал ликвидации Бессарабской митрополии с центром в Кишинёве и Буковинской митрополии с центром в Черновцах». 14 сент. группа духовенства во главе с Бельцким еп. Петром (Пэдурару) объявила о восстановлении Бессарабской митрополии и обратилась в Румынскую Патриархию с просьбой о поддержке. 5 окт. Свящ. Синод РПЦ запретил в служении еп. Петра ввиду его неявки на заседание Синода, куда он был приглашен. 19 дек. 1992 г. Петр (Пэдурару) был принят в общение Румынским патриархом Феоктистом (Арэпашу) и поставлен местоблюстителем кафедры Бессарабского митрополита, в тот же день Синод Румынской Церкви принял Патриарший и Синодальный акт о признании «возобновленной Бессарабской митрополии, автономной и старостильной, с центром в Кишинёве». Тем самым было допущено противоречащее канонам вторжение Румынской Церкви на каноническую территорию Московского Патриархата.

В письме патриарха Московского и всея Руси Алексия II в адрес патриарха Румынского Феоктиста от 24 дек. 1992 г. был выражен решительный протест и предлагалось незамедлительно «исправить допущенные нарушения». Патриарх Алексий особо подчеркивал, что «политические, националистические и прочие посторонние мотивы не должны вторгаться в церковную сферу, ибо это неизменно ведет к губительным для Церкви последствиям» (Восстановить единство: Позиция РПЦ по вопросу «Бессарабской митрополии»: Док-ты и мат-лы / Сост.: В. И. Жосу. Кишинёв, 2012. С. 27). В обращении к патриарху Феоктисту от 6 апр. 1993 г. митр. Кишинёвский Владимир предупреждал, что антиканонический акт Румынского Патриархата станет источником церковных нестроений в Молдавии, и просил приостановить его действие. Однако позиция Румынской Церкви оставалась неизменной.

3 окт. 1995 г. Петр (Пэдурару) был возведен в сан митрополита, а синодальным постановлением от 24 окт. 1995 г. включен в состав Синода Румынской Церкви с присвоением ему титула «архиепископ Кишинёвский, митрополит Бессарабский и экзарх новых земель», с правом экстерриториальной юрисдикции над румын. и молдав. диаспорой в постсоветских странах, в связи с чем он начал организовывать общины за пределами Молдавии. Попытки сторонников Бессарабской митрополии захватывать храмы РПЦ в Молдавии приводили к конфликтам. В частности, объектом столкновений были *Веверицкий в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» монастырь* (сент. 1993), храм в Теленештском р-не (сент. 1998).

Русская Церковь настоятельно рекомендовала вернуться к церковно-правовым методам разрешения конфликта, используя для этого любую возможность: после состоявшейся в февр. 1997 г. рабочей встречи делегаций Русской и Румынской Православных Церквей для обсуждения положения Церкви в Молдавии возникла надежда на поиски разумного, канонически взвешенного, взаимоприемлемого решения; переговоры продолжались и в последующие годы, однако они сопровождались стремительным ростом антиканонических актов со стороны руководства «Бессарабской митрополии», что существенным образом препятствовало нахождению консенсуса.

В 2001 г. правительство признало правопреемником исторической правосл. Церкви на молдавских землях Кишинёвскую митрополию, входящую в Русскую Церковь, а президент и Правительство Молдавии отказались регистрировать устав Бессарабской митрополии, несмотря на давление со стороны отдельных фракций парламента. Однако, обратившись в Европейский суд по правам человека, Бессарабская митрополия выиграла дело против Молдавии, после чего правительство Молдавии 30 июля 2002 г. зарегистрировало устав митрополии как структуры Румынской Патриархии. Также Правительство Молдавии признало Бессарабскую митрополию преемником митрополии Румынской Церкви, которая действовала на территории Молдавии в 1918–1944 гг. 25 нояб. 2004 г. по благословению румынского священноначалия глава неканонической Бессарабской митрополии Петр (Пэдурару) принял решение о возобновлении в Приднестровье существовавшей в 1941–1944 гг. при поддержке румынского оккупационного режима «Румынской православной миссии в Транснистрии»; в дек. 2004 г. организован 1-й приход этой миссии в с. Роги Дубоссарского р-на, далее миссия переносит свою деятельность и на Украину, в Одесскую обл. В окт. 2007 г. Синод Румынской Церкви принял решение о создании в составе Бессарабской митрополии 3 епархий на территории Молдавии и Украины. В заявлении Свящ. Синода Русской Православной Церкви от 7 нояб. 2007 г. был выражен решительный протест против вторжения в канонические пределы Московского Патриархата. Архиерейский Собор 2009 г. выразил «глубокую озабоченность в связи с действиями Священного Синода Румынской Православной Церкви, учредившего в Республике Молдова и на прилегающих территориях Украины новые епархии так называемой Бессарабской митрополии... Собор поддерживает усилия Священного Синода по разрешению сложившейся ситуации путем диалога при неуклонном соблюдении священных канонов Церкви. Поскольку односторонние действия, подобные упомянутым решениям Священноначалия Румынского Патриархата, подрывают традиционные основы отношений между Православными Церквами и содержат угрозу православному единству в целом, сочтено полезным дальнейшее информирование Полноты Православия по данному вопросу для разъяснения позиции Русской Православной Церкви». В 2007–2008 гг. в адрес патриарха Московского и всея Руси Алексия II поступили отзывы большинства предстоятелей православных Церквей, в которых конфликт, инициированный созданием «бессарабской митрополии», расценивался как источник угрозы для всеправославного единства; главы Поместных Церквей настоятельно рекомендовали искать путь разрешения ситуации на основе церковно-канонических правил.

Уже к нач. 2004 г. в Молдавии были зарегистрированы 130 общин Бессарабской митрополии. В наст. время Бессарабская митрополия насчитывает в Молдавии свыше 300 зарегистрированных приходов и 10 мон-рей, значительная их часть имеет фиктивный характер, открыта ДС им. митр. Гурия (Гросу) в Кишинёве.

22 мая 2014 г. Синод Румынской Православной Церкви избрал архим. Антония (Телембича) епископом Оргеевским, викарием Кишиневской архиепископии Бессарабской митрополии, 24 мая в Бухаресте состоялась его хиротония.

В Молдавии состоят на гос. регистрации еще 6 централизованных религ. орг-ций, называющих себя православными. В 2007 г. была зарегистрирована «Истинно-православная церковь в Молдове», которую возглавил бывш. иеромонах Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) Антоний Рудей, ставший в 2003 г. в раскольнической юрисдикции митр. Виталия (Устинова) «епископом Бельцким и Молдовским». Центром новой структуры является с. Биличений-Векь р-на Сынжерей; всего зарегистрировано 5 общин, из них фактически действует одна. Часть общин в 2007 г. вернулась в юрисдикцию Одесского еп. РПЦЗ Агафангела (Пашковского), к-рый в 2008 г. создал собственную раскольническую группу. Последнему подчиняются проживающий в Кишинёве «епископ» Георгий Кравченко (с 2011), архим. Анфим (Тудос) из Кишинёва, Воскресенский муж. мон-рь в с. Сагайдакул-Ноу р-на Чимишлия, ряд приходов в Га-

гаузии. В 2009 г. зарегистрирована Восточномолдавская епархия «Украинской православной церкви Киевского патриархата», к-рую возглавил бывш. настоятель Кондрицкого муж. скита Филарет Панку, получивший от Филарета Денисенко титул «епископ Фалештский и Восточномолдавский». Центром новой структуры стал г. Стрэшень (Страшены). В 2010 г. зарегистрирована «Молдавская автокефальная православная церковь» во главе с самосвятским «архиереем» Адрианом Замлинским, бывшим настоятелем прихода РПЦЗ в с. Стойкань (Стойканы) р-на Сорока. Он имеет титул «архиепископ Кишинёвский и Молдавский», состоит в подчинении главы «Российской автокефальной православной церкви» Дамаскина Балабанова, отколовшегося в 2006 г. от РПЦЗ(В). Также в 2010 г. зарегистрирована община старостильников во главе со лжесвящ. Павлом Доди; центром новой структуры стало с. Гидигич Кишинёвского муниципалитета, где разместился муж. мон-рь. К новой конфессии присоединились неск. клириков, вышедших из Бессарабской митрополии из-за конфликта с ее главой. В авг. 2013 г. данная структура, объединив неск. местных общин, зарегистрировалась как централизованная орг-ция «Православная митрополия Кишинёвская и Восточной Молдовы старого стиля» с руководителем — «архимандритом» Сергеем Доди. В июне 2013 г. получила регистрацию «Независимая катакомбная церковь в Молдове» с центром в г. Сорока (Сороки). 17 янв. 2014 г. зарегистрирована «Митрополия Кишинёва и Восточной Молдовы» с центром в р-не Буюканы Кишинёва. Данную структуру возглавил отколовшийся от Бессарабской митрополии свящ. Георгий Василиу.

Немногочисленная группа иннокентьевцев в Молдавии существует нелегально; раскольники имеют зарегистрированную общину на Украине — в с. Куйбышевском Одесской обл., откуда ведут пропаганду своего лжеучения, в т. ч. среди молдав. населения.

В. Г. Пидгайко

Старообрядчество на территории современной К. е. представлено только в Кишинёвском муниципалитете (историю старообрядчества в Бессарабии см. в ст. *Молдавия*). Старообрядцы начали селиться здесь в кон. XVIII в. Ок. 1817 г. в Кишинёве была построена старообрядческая моленная, в 1850 г. возведена церковь, освященная в честь Покрова Пресв. Богородицы, в 1881 г. к ней пристроили алтарь и колокольню. В сер. XIX в. старообрядцев здесь насчитывалось 3 тыс. чел. По данным прот. Пагкратия Дементьева, в 40–50-х гг. XX в. исполнявшего обязанности секретаря старообрядческой К. е., в 1893–1944 гг. при Покровской общине служили священники Лукиан Житилов (с 1893), Григорий Шокин, Харитон Кирченков. В Кишинёве наряду с последователями *Белокриницкой иерархии* жили сторонники беглопоповского *лужковского согласия,* беспоповцы-красовцы (по фамилии наставника И. Красовского). В 1925 г. они в основном влились в белокриницкое согласие.

В кишинёвском Покровском храме служил 1-й старообрядческий Кишинёвский еп. *Иннокентий* (*Усов;* 1920 — 21 июля 1940; впосл. митрополит Белокриницкий). До перехода в Румынию здесь жил старообрядческий писатель-апологет Ф. Е. *Мельников,* служил прот. Стефан Кравцов (впосл. Белокриницкий митр. *Силуян*), здесь был рукоположен во иерея Кирилл Иванов, впосл. основавший старообрядческую общину в Австралии. В 1942 г. румын. оккупанты арестовали в Молдавии и на Буковине сотни старообрядцев. 11 янв. 1943 г. был взят под стражу Белокриницкий митр. *Тихон (Качалкин),* освобожденный через неск. месяцев по ходатайству митр. Виссариона (Пую). В дек. 1944 г. в качестве временного заместителя Кишинёвского епископа в столицу Молдавии приехал прот. Пагкратий Дементьев, затем прибыл еп. *Иосиф* (*Моржаков;* 9 сент. 1945 — 19 февр. 1961; впосл. архиепископ Московский и всея Руси), при котором в Покровском храме служил диаконом Никита Латышев (впосл. Московский архиеп. *Никодим*). В 1955 г. в связи с городской перепланировкой улиц Покровский храм был разобран. Старообрядцам передали самое старое сохранившееся здание в городе (XVIII в.), стоящее на месте основания Кишинёва в 1436 г.,— Мазаракиевскую ц., в которую был перенесен иконостас Покровского храма. Ныне это кафедральный храм Кишинёвской и всея Молдавии епархии *Русской православной старообрядческой церкви* (РПСЦ); во главе епархии с 2005 г. стоит еп. Евмений (Михеев).

Храм РПСЦ имеется в Оргееве (Орхее), где старообрядцы поселились в XVIII в. Молитвенный дом в Оргееве был закрыт в 1843 г. (НАРМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 4313). Во 2-й пол. 40-х гг. XIX в. в Оргееве побывал И. С. *Аксаков* с особым поручением по изучению старообрядчества. Старообрядческая община здесь сформировалась значительно позже, о чем свидетельствует переписка с уездным исправником в 1917 г. (НАРМ. Ф. 6. Оп. 18. Д. 101). Преследованиям в 40-х гг. XIX в. подвергался основанный в XVIII в. старообрядческий муж. мон-рь в с. Сиркове (ныне Сыркова р-на Резина), в к-ром провел юношеские годы *Геронтий (Колпаков),* буд. настоятель Белокриницкого мон-ря. Из Сирковского мон-ря иноки Геронтий и *Павел (Великодворский)* отправились на поиски епископа для старообрядцев. В 1845–1846 гг. мон-рь был закрыт (НАРМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 3772). Иноки Сирковского мон-ря в 1812 г. основали Никольский мон-рь близ Измаила — в Ст. Некрасовке, в 1910 г. здесь была построена ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы, действующая и в наст. время.

На территории К. е. находится одно из старейших старообрядческих поселений — с. Кунича. В 1723 г. в балке рядом с турецким кладбищем, получившей название «пустынка», поселились 6 семей старообрядцев, в 1744 г. селение насчитывало 21 двор, в 1781 г. прибыли новые семьи. Переселенцы были выходцами с Дона и юго-западных земель России. К кон. XVIII в. относится упоминание «о храме, крытом шанделью» в этом селе. В 1805 г. к ц. Флора и Лавра в с. Кунича пристроили алтарь. В 1809 г. в селе род. один из первых архиереев Белокриницкой иерархии — буд. Славский архиеп. *Аркадий (Дорофеев).* В нач. XIX в. в селе был устроен скит, преобразованный позднее в мон-рь; его закрыли в 1886 г., в 1929 г. на месте скита был открыт женский мон-рь в честь Казанской иконы Божией Матери. К кон. XIX в. в с. Кунича прибыли новые поселенцы; в 1903 г. в селе жили 2088 чел., признающих Белокриницкую иерархию (*неокружники*). В 1922 г. неподалеку были основаны поселения Валя-Радоя (Валя-Рэдоаей) и Сакаровка. В 1923 г. в с. Кунича вокруг «липованской

церкви» в 770 дворах жили 4147 чел. Кишинёвский еп. Иннокентий (Усов) проводил здесь епархиальные съезды. В 1944 г. 700 чел. из с. Кунича ушли на фронт, 175 сельчан погибли. Преодолев голод 1945–1946 гг., село росло. В 1958–1959 гг. был закрыт женский мон-рь, в кон. 90-х гг. XX в. началось его возрождение, в наст. время в нем подвизаются 3 инокини и 8 послушниц. В с. Кунича живут ок. 3 тыс. чел. Село богато церковно-бытовыми традициями, редкой книжностью, начиная с 70-х гг. XX в. исследуется археографами, этнологами и музыковедами. Часть рукописного наследия с. Кунича входит в Молдаво-Украинскую коллекцию ОРКиР НБ МГУ.

В с. Валя-Радоя церковь, основанная, очевидно, одновременно с селом, была закрыта, в дек. 1965 г. старообрядцы отправили ходатайство об устройстве храма в Совет Министров СССР. В наст. время здесь действует храм РПСЦ.

Ист.: Источники о старообрядцах в Бессарабии // www.bessarabia.ru/old_s4.htm [Электр. ресурс].

Лит.: *Аксаков И. С.* Бессарабские письма // И. С. Аксаков в его письмах. М., 1888. Ч. 1: Учебные и служебные годы; Т. 2: Письма 1848–1851 гг. С. 50; *Смилянская Е. Б.* Белокриницкие приходы в Молдове: (Книжность и культура с. Кунича) // Традиционная духовная и материальная культура рус. старообр. поселений Европы, Азии и Америки. Новосиб., 1992. С. 179–185; *Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г.* Старообрядчество Бессарабии: Книжность и певческая культура. М., 2007. С. 72–105; *Болученкова А. А.* Возникновение и развитие старообр. поселений на территории гос-ва Молдовы // Липоване: История и культура рус. старообрядцев. Од., 2010. Вып. 7. С. 61–63; *Вознюк Андрей, диак.* Старообрядческий Покровский кафедральный собор в Кишиневе // samstar.ucoz.ru/news/staroobrjadcheskij_pokrovskij_kafedralnyj_sobor_v_kishineve_vozmozhno_edinstvennaja_sokhra [Электр. ресурс]; *Швец Ю.* Городские истории: Старообрядческая церковь Кишинёва // ruvera.ru/articles/yuriiy_shvec_gorodskie_istorii [Электр. ресурс].

Е. А. Агеева

Римско-католическая Церковь. Католич. структуры Бессарабии до 1812 г. состояли в юрисдикции епископии Бакэу. Помимо известных с XIV в. приходов в Хотине, Измаиле, Четатя-Албэ, Вилкове существовали францисканские миссии. Указом императора от 20 февр. 1819 г. католическому епископу Каменецкому был поручен надзор за всеми бессарабскими приходами. В 1814–1848 гг. число католиков в Бессарабии увеличилось за счет немецких и польских поселенцев. В 1848 г. папа Пий IX учредил епархию с центром в Херсоне, в состав которой вошли в т. ч. приходы Бессарабии. По просьбе российских властей папа 26 авг. 1852 г. перенес центр епархии из Херсона в Тирасполь, где в то время жило 125 католиков. С 1856 г. кафедра Тираспольского епископа, консистория и семинария находились в Саратове. В 1862 г. в Бессарабской обл. насчитывалось 5 католич. храмов: в Кишинёве, Хотине, Бельцах, Бендерах и в нем. колонии Красна Аккерманского у. (Тираспольский у. с 3 католическими приходами — в Тирасполе, Рашкове и Рыбнице — относился к Херсонской губ.). В Бессарабии насчитывалось 5 католич. священников и 3020 прихожан.

Католич. Тираспольский еп. Йозеф Кесслер, служивший в 1899–1903 гг. настоятелем кишинёвского прихода, после установления советской власти объявил ее антихристовой. С 1920 г. он, вынужденный скрываться от советских властей, некоторое время управлял епархией, находясь в бессарабском приходе Красна Аккерманского у. После объединения Бессарабии с Румынией в 1918 г. папа Бенедикт XV в 1921 г. выделил из Тираспольской епархии 5 бессарабских приходов в границах Румынии и передал их католич. Ясскому епископу. В 1925 г. в Бессарабии Римско-католическая Церковь насчитывала 13 325 верующих. По офиц. данным Ясской епархии за 1936 г., Бессарабский деканат включал 10 приходов: в Бэлце, Кишинёве, Красне, Эмментале (ныне Первомайск), Измаиле, Тигине (Бендерах), Четатя-Албэ (Аккерман, ныне Белгород-Днестровский, Украина), Хотине, Орхее и Сороке, в них служили 9 священников. В Кишинёве продолжало действовать католич. благотворительное об-во (создано в 1899), польск. школа (с 1901), дом престарелых (с 1912), в Тигине — приют для детей.

В советский период все католич. храмы были закрыты, действующей оставалась кладбищенская часовня в Кишинёве. В 1989 г. началось возрождение католических церковных структур в Молдавии. Ко времени провозглашения независимости Молдавии в авг. 1991 г. на ее территории действовали 11 римско-католич. общин. 28 окт. 1993 г. папа Иоанн Павел II утвердил апостольским администратором католиков Молдавии Антона Кошу, в 2001 г. он был возведен в сан епископа «Кишинёвского». В наст. время в Молдавии насчитывается свыше 2 тыс. католиков, гл. обр. это поляки, действуют 33 прихода, при к-рых служат 25 священников и 30 монахов и монахинь из разных монашеских орденов и конгрегаций. 12 июля 2006 г. в Кишинёве был впервые зарегистрирован католический приход вост. обряда, относящий себя к укр. греко-католической традиции.

Лютеранство и другие направления протестантизма. Лютеранство пришло в Бессарабию после 1812 г., с прибытием в регион первых групп немецких колонистов. На 1862 г. лютеран. церковь насчитывала в Бессарабии 6 приходов, в т. ч. 1 — в Кишинёве и 5 — в нем. колониях Аккерманского у., в них служили 9 пасторов. В регионе насчитывалось более 22 тыс. лютеран, в кон. 1930 г. в Бессарабии — почти 73 тыс. лютеран. Евангелическо-лютеранская Церковь была вновь зарегистрирована в июле 1999 г. В наст. время насчитывается неск. лютеран. общин: 2 — в Кишинёве, по одной — в Бендерах, Тирасполе, Рыбнице и Каменке. Общее число верующих составляет более 1,4 тыс. чел.

Помимо лютеран в Молдавии прочные позиции занимают баптисты (269 общин; в 1991 — 184 общины), *Иеговы свидетели* (162 общины), адвентисты (151 община; в 1991 — 61 община), пятидесятники (40 общин), харизматы (19 общин), реформированные адвентисты (12 общин), Новоапостольская церковь (10 общин). Имеются немногочисленные группы молокан.

Армяно-григорианская Церковь. Первое документальное упоминание об арм. общине в Белгороде (Четатя-Албэ, Аккерман) относится к 1384 г. С XVIII в. армяно-григорианские церкви на молдав. землях состояли в юрисдикции арм. К-польской Патриархии. В 1809 г. княжества Молдавия и Валахия по указу имп. Александра I образовали самостоятельную арм. Молдово-Валахскую и Бессарабскую епархию с центром в Яссах, которую возглавил архиеп. Григор Закарян. В 1816 г. в составе арм. епархии в Бессарабии, которая после 1812 г. стала ограничиваться Бессарабской обл., было 2,65 тыс. прихожан, насчитывалось 5 церквей. К этому времени построены архиерейский дом и 2 храма в Григориополе на левому берегу Днестра. В 10–20-х гг. XIX в. арм. община

Бессарабии росла вслед. поощрявшейся царским правительством миграции армян из Османской империи. В 1830 г. в Бессарабии проживали 2850 армян; строились храмы: в с. Бужеровка (1814), в г. Ганчешты (1818) и др.

Царским указом от 30 апр. 1830 г. епархия была реорганизована и получила название Ново-Нахичеванская и Бессарабская. От Астраханской епархии были присоединены к Бессарабской кафедре общины Москвы и С.-Петербурга, Малороссии, Новороссии, Крыма. Центром епархии первоначально оставался Кишинёв. В 1862 г. в Бессарабии действовали арм. приходы в Кишинёве, Аккермане, Хотине и Оргееве, на регистрации состояли 20 арм. священнослужителей, насчитывалось 2606 верующих. В Аккермане имелось арм. церковное уч-ще. В 1925 г. в Бессарабии Армяно-григорианская Церковь насчитывала 16 665 верующих и 7 церквей. В наст. время Армянская апостольская Церковь имеет приход в Кишинёве, зарегистрированный 5 дек. 1995 г., к нему относятся ок. 2 тыс. верующих, действуют 2 храма в Кишинёве: Успенский (Сурб-Мариам) в Староармянском предместье и Воскресенский (Сурб-Арутюн), последний был построен в 1904 г., в 1938–2003 гг. принадлежал римо-католикам, в 2003 г. был возвращен арм. общине. Арм. храмы Молдавии подчинены арм. епархии Румынии.



Армянская церковь в Кишинёве. 1803 г. Фотография. Нач. XXI в.

Архиереи: митр. Гавриил (Банулеску-Бодони; авг. 1813 — 30 марта 1821), архиеп. Димитрий (Сулима; 18 июня 1821 — 4 авг. 1844), архиеп. Иринарх (Попов; 12 нояб. 1844 — 17 марта 1858; в сане архиепископа с 1845), архиеп. Антоний (Шокотов; 17 марта 1858 — 13 марта 1871; в сане архиепископа с 1861), архиеп. Павел (Лебедев; 23 июня 1871 — 16 июля 1882; в сане архиепископа с 1879), архиеп. Сергий (Ляпидевский; 21 авг. 1882 — 12 янв. 1891), еп. Исаакий (Положенский; 12 янв. 1891 — 21 нояб. 1892), еп. Неофит (Неводчиков; 21 нояб. 1892 — 26 янв. 1898), еп. Иаков (Пятницкий; 26 янв. 1898 — 12 авг. 1904), еп. Владимир (Синьковский; 12 авг. 1904 — 16 сент. 1908), архиеп. сщмч. Серафим (Чичагов; 16 сент. 1908 — 20 марта 1914; в сане архиепископа с 1912), еп. Платон (Рождественский; 20 марта 1914 — 5 дек. 1915), архиеп. Анастасий (Грибановский; 10 дек. 1915–1919; с 6 мая 1916 в сане архиепископа; в 1919–1944 с перерывом (кон. 1940 — лето 1941) входила в качестве Бессарабской митрополии в Румынскую Церковь), еп. Алексий (Сергеев; кон. 1940 — лето 1941; до 12 мая 1941 в качестве епископа Тульского был временным управляющим Кишинёвской епархией), еп. Иероним (Захаров; 31 дек. 1944 — 13 янв. 1947), еп. Венедикт (Поляков; 18 февр. 1947 — 3 июня 1948), еп. Нектарий (Григорьев; 3 июня 1948 — 9 марта 1969; до 7 июня 1949 епископ Тираспольский, временный управляющий Кишинёвской епархией), еп. Варфоломей (Гондаровский; 20 марта 1969 — 11 окт. 1972), еп. Ионафан (Кополович; 11 окт. 1972 — 12 мая 1987), митр. Серапион (Фадеев; 17 мая 1987 — 7 июля 1989), митр. Владимир (Кантарян; хиротонисан 21 июля 1989, с 4 апр. 1990 в сане архиепископа, с 21 дек. 1992 в сане митрополита).

Монастыри. ***Действующие:*** Кэприана в честь Успения Пресв. Богородицы (мужской, в с. Кэприана р-на Стрэшень, основан в 1545, закрыт в 1962, возрожден в 1989), Рудянский во имя Св. Троицы (женский, в с. Рудь р-на Сорока, основан в XVII в. как мужской, преобразован в женский в 1828, закрыт в 1949, возобновлен в 1992), Косэуцкий в честь Рождества Пресв. Богородицы (мужской, в с. Косэуць р-на Сорока, основан в 1729), Циганештский в честь Успения Пресв. Богородицы (мужской, в с. Цигэнешть р-на Стрэшень, основан как мужской скит в 1741, закрыт в 1959, возрожден в 1992), Жабский в честь Вознесения Господня (женский, в с. Жапка р-на Флорешть, основан в 1770), Курковский в честь Рождества Пресв. Богородицы (мужской, в с. Куркь р-на Орхей, основан в 1773, закрыт в 1953, возрожден в 1992), Сахарнянский во имя Св. Троицы (мужской, в с. Сахарна р-на Резина, основан в 1776, закрыт в 1957, возрожден в 1991), Кондрицкий во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в с. Кондрица муниципия Кишинёв, основан в 1783, закрыт в 1947, возрожден в 1993), *Георгия Победоносца* (женский, в с. Суручень р-на Яловень, основан в 1785 как муж. скит, закрыт в 1959, возрожден в 1991 как жен. мон-рь), *Успения Пресв. Богородицы* (женский, в с. Кушелэука р-на Шолдэнешть, основан в 1786, закрыт в 1960, восстановлен в 1988), *Таборский в честь Успения Пресв. Богородицы* (женский, в с. Табора р-на Орхей, основан как мужской скит в кон. XVIII в., преобразован в женский в 1815, закрыт в 1960, возрожден в 1989), Хировский (Чуровский) во имя прп. Симеона Столпника (женский, в с. Никулэеу р-на Орхей, основан в 1803 как мужской скит, преобразован в жен. мон-рь в 1805, закрыт в 1959, возрожден в 1992), *Успения Пресв. Богородицы Городищенский* (мужской, в с. Ципова р-на Резина, основан как скит в нач. XX в. на месте древнего пещерного Городищенского мон-ря, закрыт в 1949, возрожден в 1994), арх. Михаила (мужской, в с. Киштелница р-на Теленешть, основан в 1991), *Илии пророка* (мужской, в с. Никорень р-на Дрокия, основан в 1992), *Успения Пресв. Богородицы* (мужской, в с. Бутучень р-на Орхей, основан в 1996), *Иакова Персиянина* (мужской, в с. Сирець р-на Стрэшень, основан в 1998), *Хаджимусский во имя святых Марфы и Марии* (женский, в с. Хаджимус р-на Кэушень, основан в 1998), *Куйзовский во имя свт. Василия Великого* (женский, с. Куйзэука р-на Резина, основан в 1999), Покрова Пресв. Богородицы (мужской, в с. Бэнештий-Ной р-на Теленешть, основан в 1999), Горештский Владимирский (мужской, в с. Хорешть р-на Яловень, основан 29 июля 2007), *Димитрия Солунского вмч.* (женский, в с. Припичень-Куркь р-на Резина, основан в 2001), *кишинёвский во имя вмч. Феодора Тирона* (женский, в Кишинёве, основан в 2002), *Инунденский в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»* (мужской, в с. Инундень р-на Сорока, основан в 2004), Кэйнарий-Векский скит святых Веры, Надежды, Любови и Софии (женский, в с. Кэйнарий-Векь р-на Сорока, основан в 2004), Одайский скит святых Иоакима и Анны (женский,

в урочище Одая близ с. Мичурин р-на Дрокия, основан в 2005), Иоанно-Златоустовский скит (женский, в с. Шурь р-на Дрокия, основан в 2007), Георгиевский скит (мужской, в с. Кириловка р-на Флорешть, основан в 2008).

Упраздненные (в границах К. е. в 1917): Добрушский во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в с. Добруша р-на Шолдэнешть, основан в 1527, закрыт в 1959), измаильский Успенский Крепостной (мужской, в Измаиле, основан в 1641, упразднен в 1856), Бутученский скит (мужской, близ с. Бутучены Оргеевского цинута, известен с 1675, упразднен в 1810), Поянский (мужской, в с. Пояна, ныне р-на Шолдэнешть, известен с 1722, упразднен в 1816), Намаловский Николаевский (мужской, находился на берегу Днестра близ хутора Намалова, ныне окрестности сел Кот и Салча р-на Шолдэнешть, основан в 1728, упразднен в 1810), сорокский Николаевский (мужской, в г. Сороки, основан в 1752, упразднен в 1820), резинский Рождество-Богородицкий (женский, в Резине, основан в 1770, упразднен в 1829), Каратурский Благовещенский скит (женский, в с. Каратуры, ныне Курэтура р-на Шолдэнешть, основан в 1771, упразднен в 1820), Рышковский Введенский скит (мужской, в с. Рышкова ныне р-на Криулень, упразднен в 1778), Игнацейский Рождество-Богородицкий скит (мужской, ныне с. Игнэцей р-на Резина, упразднен в 1793), Вереженский скит (мужской, в с. Вережены, ныне Вережень р-на Теленешть, известен с кон. XVIII в., упразднен в 1810), Гертопский Николаевский (женский, в с. Гертоп, ныне Хыртоп р-на Флорешть, известен с кон. XVIII в., упразднен в 1812), Городищенский Благовещенский (мужской, в с. Городище, ныне Хородиште р-на Рышкань, известен с кон. XVIII в. как скит, преобразован в мон-рь в 1815, упразднен в 1845), Мановский скит (женский, в с. Манна, ныне Мана р-на Орхей, известен с кон. XVIII в., упразднен в 1811), Фынтына-Доамнейский Константино-Еленинский (женский, в урочище Фынтына-Доамней близ с. Кэлинешть р-на Фэлешть, известен с кон. XVIII в., упразднен в 1815), Попоуцкий вмц. Варвары (женский, в с. Попоуцы, ныне Пэпэуць р-на Резина, известен с кон. XVIII в., упразднен в 1816), Кокорозеновский (Кукурузенский) Благовещенский скит Ватопедского мон-ря (мужской, ныне с. Кукурузень р-на Орхей, основан в XVIII в., упразднен в 1806), Речинский Архангельский скит (мужской, ныне с. Реча р-на Рышкань, основан в XVIII в., упразднен в 1804), Галицкий (Непоротовский) Георгиевский скит (мужской, совр. хутор Галица близ с. Непоротова Сокирянского р-на Черновицкой обл., Украина, основан в кон. XVIII в. на месте пещерного Непоротовского мон-ря, упразднен в 1809), Фуратовский Параскевинский скит Новонямецкого мон-ря (мужской, совр. с. Фуратовка Саратского р-на Одесской обл., Украина, основан в 1911, упразднен в 1944).

Ист.: Православие в Молдавии: Власть, Церковь, верующие, 1940–1991: Собр. док-тов: В 4 т. / Отв. ред., сост., предисл.: В. И. Пасат. М., 2009–2012.

Лит.: *Грифцов М.* Историко-стат. очерк Кишинёвского архиерейского дома // Кишинёвские ЕВ. 1882. № 14. С. 749–760; № 17. С. 948–983; *Арсений (Стадницкий), митр.* Гавриил Банулеско-Бодони, экзарх Молдо-Влахийский (1808–1812 гг.) и митр. Кишинёвский (1813–1821 гг.). Кишинёв, 1894 (на рус. яз.), 2004 (на молдав. яз.); *Гурий (Гросу), иером.* Главнейшие моменты в истории молдавского книгопечатания в Бессарабии // Кишинёвские ЕВ. 1907. № 2. С. 57–62; № 3. С. 107–111; № 4. С. 140–147; № 5. С. 173–178; *Лотоцкий П. А.* История Кишинёвской ДС. Кишинёв, 1913. Вып. 1; *Пархомович И.* Духовно-учебные заведения Кишинёвской епархии. Кишинёв, 1913; *Popovschi N.* Istoria bisericii din Basarabia in veacul al XIX-lea sub rusi. Chişinău, 1931, 2000; Реакционная роль религии и Церкви: Арх. док-ты о деятельности священнослужителей в Молдавии. Кишинёв, 1969; *Шорников П. М.* Сопротивление политике запрета рус. языка в годы фашистской оккупации Молдавии (1941–1944 гг.) // История СССР. 1991. № 5. С. 166–170; *он же.* Кризис православной Церкви в Бессарабии (1918–1940) // Тр. Современного гуманит. ин-та. Кишинёв, 2006. Вып. 3. С. 92–107; *он же.* Православная Церковь «Заднестровья» в годы румынской оккупации: 1941–1944 гг. // Покровские чт.: Сб. науч. докл. Тирасполь, 2006. Кн. 8. С. 62–67; *он же.* Борьба за автономию Бессарабской Церкви // Там же. 2007. Кн. 9. С. 88–96; *Păcurariu M.* Istoria Bisericii Ortodoxe Romane din Basarabia // Teologie şi Viaşa. Iaşi, 1991. N 9/12. P. 15–49; *idem.* Basarabia: Aspecte din istoria Bisericii şi a Neamului Românesc. Iaşi, 1993; *Buzila B.* Din istoria vieşii bisericeşti din Basarabia. Bucur.; Chişinău, 1996; *Ilvişchi L.* Manastirile şi schiturile din Basarabia. Chişinău, 1999; *Petcu A.* 1942–1943: Activitatea Bisericii Ortodoxe Române in Transnistria // Studii şi materiale de istorie contemporană. Ser. noua. Bucur., 2002. Vol. 1. P. 289–309; *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишинёвско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 г. Ново-Нямецкий мон-рь, 2004; *Никодим (Павличук), иеродиак.* Монашество и монастыри Кишинёвско-Молдавской епархии в XX в.: Дис. / МДА. Серг. П., 2005; *Флоринский Н., прот.* Жизнь и деятельность митр. Гавриила (Банулеску-Бодони). Кишинёв, 2005; *Михайлуца М. І.* Релігійна політика румунської окупаційної влади в Південній Бессарабії і Трансністрії: (Кінець 1930-х — 1944 рр.). Од., 2006; *он же.* Православна Церква на Півдні України в роки другої світової війни (1939–1945). Од., 2008; Mitropolitul Gurie: Misiunea de credinşa şi cultura. Chişinău, 2007; *Scutaru S.* Congresele eparhiale din anul 1917 din Basarabia // *Pruteanu-Isacescu I.* Romanii din afara graniţelor şarii: Iaşi-Chişinău: Legaturi istorice. Iaşi, 2008. P. 207–218; *eadem.* Biserica ortodoxa din Basarabia intre 1882–1918: Teza de doctor in istorie. Chişinău, 2010; *Стратулат Н. В.* Православная Церковь в Молдавии в контексте истории молдавско-румынских межцерк. отношений в XX в.: Дис. / СПбДА. СПб., 2010; *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. 2010 г. 4 ч. // www.bogoslov.ru/text/637896.html, 656120.html, 656557.html, 656598.html [Электр. ресурс]; Oazele duhovniceşti ale Mitropoliei Basarabiei din Protopopiatul Chişinău. Chişinău, 2010; Manastiri şi schituri din Republica Moldova / Coord., red. A. Eşanu, Chişinău, 2013.

В. Г. Пидгайко

Монастырская и церковная архитектура. Изучение православного искусства на территории совр. Республики Молдова сопряжено со многими трудностями. Многочисленные войны и переселения народов на заре христианства и в период раннего средневековья, отсутствие документальных источников и недостаток археологических памятников позволяют лишь в общих чертах обозначить время появления христ. искусства в данном регионе. К его изучению местные историки обратились лишь в сер. XIX — нач. XX в., когда в Бессарабии появились первые периодические печатные издания.

Согласно письму Мин-ва внутренних дел Российской империи (1837), адресованному губернатору Бессарабии П. И. Фёдорову (гражданский с 1834 и военный с 1836 по 1854), требовалось провести инвентаризацию данных о существовании античных и др. памятников на территории края. Губернатор поручил сотрудникам бессарабской канцелярии составить списки всех мон-рей, церквей и замков, представляющих историческую ценность (*Халиппа.* 1902. С. 89–108). Впосл. этими списками пользовались большинство историков, изучающих бессарабские памятники. На их основе Н. Н. Мурзакевич опубликовал обзор бессарабских мон-рей и краткие исторические справки (*Мурзакевич.* 1848). Эти сведения были дополнены в монографиях о Бессарабии А. И. Защу-

ка, П. Н. Батюшкова, З. К. Арбуре-Ралли, Н. Йорги, П. А. Крушевана и А. И. Яцимирского. Исследование архитектуры Молдавии началось сравнительно недавно. Монастырское зодчество сыграло значительную роль в становлении архитектурного облика Днестровско-Прутского междуречья (историческая область в составе Румынии, после 1812 — часть Российской империи под названием Бессарабия). Описание и исторические данные о церковных и других памятниках Бессарабии публиковались в «Кишинёвских епархиальных ведомостях», «Бессарабских епархиальных ведомостях» (1-й журнал в Бессарабии, выходивший с 1 июля 1867), «Записках Одесского общества истории и древностей» (1844–1919), «Бессарабских губернских ведомостях» (газета, издававшаяся с 17 июля 1854 по 1917) и в «Трудах Бессарабского церковного историко-археологического общества» (с 1909 по 1914).

В нач. XX в. появились издания, освещающие вопросы художественного наследия, напр. «Архивы Бессарабии» (1929–1938), где с участием историков Йорги, Ш. Чобану, Л. Боги, К. Томеску и др. публиковались статьи о древних воеводских грамотах и предметах из музея Кишинёвского историко-археологического и церковного об-ва (всего 24 тома, последние 14 были выпущены на румын. и рус. языках). Большинство исследований было посвящено памятникам архитектуры или отдельным мон-рям. В 1911 г. архим. Гурий (Гросу) выпустил «Историю Ново-Нямецкого Свято-Вознесенского монастыря» с детальной хроникой строительства церквей, заказа иконостасов и икон в С.-Петербурге. В. Г. Курдиновский описал арм. церковь в Килии — одну из древнейших в Бессарабии и упомянул о сохранившихся старых иконах (*Курдиновский В.* Список древнейших церквей Бессарабской губ. // Тр. Бессарабского церк. ист.-археол. об-ва. 1909. Вып. 1. С. 4–57). Более детальные статьи были опубликованы в изданиях Бессарабской секции Комиссии по историческим памятникам, к-рая выпустила 3 тома ежегодника (1924, 1928 и 1931) с участием Чобану, Ш. Берекета, Н. Цыганко, П. Константинеску-Яшь, П. Михайловича и Г. Г. Безвикони. Одной из наиболее фундаментальных работ, посвященных истории Бессарабской Церкви, является монография Н. А. Поповского.

Исследователи дореволюционного периода основное внимание уделяли общим вопросам истории, этнографии и экономики края. Монастырская архитектура в их трудах была недостаточно освещена. Только в 50–60-х гг. XX в. советские исследователи, в их числе — аспиранты Московского архитектурного ин-та, открыли для себя самобытный архитектурный мир молдав. монастырей. Особенно увлекся монастырским зодчеством Молдавии архит. А. И. Захаров. По его воспоминаниям, академик А. В. Щусев, уроженец и знаток Бессарабии, предложил в качестве темы диссертационной работы архитектуру молдав. мон-рей. В книге 1960 г., посвященной народному молдавскому зодчеству, Захаров опубликовал результаты. Архитектурные памятники культового зодчества XVIII–XX вв., в основном монастырские здания и ансамбли, рассмотрены в ряде статей, монографий и диссертаций, но как целостное художественное явление остается вне поля зрения исследователей.

Долгое время своеобразие архитектуры рассматривалось в отрыве от региональной специфики. Именно природно-климатические и визуально-ландшафтные особенности определяют принципы формообразования архитектуры и эстетических вкусов мастеров и формируют архитектурно-строительные традиции.

На территории Молдавии исторически сложились 3 основные строительные зоны: северная, центральная и южная. Они отличаются объемно-пространственными композициями, пропорциями и декоративными средствами художественной выразительности. Развитие культового зодчества Молдавии лучше всего прослеживается на примере монастырей — наиболее многочисленной группы памятников, включающих культовые и гражданские сооружения различных стилевых направлений.

Эволюция правосл. зодчества на территории совр. Республики Молдова начиналась с XIV в. К монастырскому архитектурному наследию помимо широко известных средневек. произведений относятся мало или почти не исследованные обители XVIII — нач. XX в., периода наибольшего оживления культурной жизни края. Натурные, архивные материалы, а также введенные недавно в научный оборот печатные работы позволяют расширить представления об особенностях развития молдав. архитектуры, опровергают мнение о том, что в Молдавии в XVIII в. не было построено ни одного монументального здания, а в последующее время строили в городах. Памятники монастырского и храмового зодчества во многом определяют своеобразие молдав. архитектуры.

Утраты архитектурного наследия в крае в основном связаны с длительной зависимостью от турок. В это время в отличие от средневековья молдав. мон-ри, особенно скальные, сосредоточились вдоль крупных рек, по Днестру и его притоку Реуту (Рэуту).

Строительству скальных (пещерных) скитов и монастырей благоприятствовали местные природные условия: скалистые крутые берега, а также наличие мягкого камня — ракушечника. Мастера отказывались от многоугольных композиций планировки монастыря. Помещения комплекса, в центре которого находилась церковь, располагались обычно вдоль рельефа. Их очертаниям присущи мягкие абрисы и скругленные углы. Особенностью интерьеров пещерных монастырей является плавное перетекание одного пространства в другое, отсутствие прямых углов и геометрических линий, что придает им уют и живописность.



Скальный мон-рь Цыпово. XV–XVII вв. Фотография. 2013 г.

Молдав. мон-ри проходили эволюцию от пещерных (или скальных) к каменным, располагавшимся на поверхности. Напр., скальные монастыри Жабский в честь Вознесения Господня (Жапка), Сахарнянский, Бутученский были достроены и расширены в XIX в. Исключение составляют пещерные мон-ри Цыпово (Ципова) и Маловата (Молова-та) XVI–XVII вв., сохранившиеся в первозданном виде. Они находятся на территории Днестровско-Прутского междуречья (правобережье Прута), входившей в средневек. Молдавское княжество.



Скальный Бутученский мон-рь. Фотография. Нач. XXI в.

Выделяются 2 композиционно-планировочные группы скальных мон-рей.

Первая группа (Цыпово и Маловата) характеризуется четким функциональным зонированием помещений на культовые и жилые, с отдельными входами, связанными между собой лишь узкой тропинкой. Архаичные типы планов, конструкций и архитектуры указывают на строительство их в XIV–XVII вв. и даже ранее. Дальнейшего развития мон-ри этой группы не получили. Цыповский Успенский пещерный мон-рь и скит XV–XVII вв. находятся на правом берегу р. Днестр. Кельи, переходы, пещерная церковь, хозяйственные помещения расположены в известняковой скале в 2 или в 3 яруса. Скальная церковь состоит из нефа, алтаря и небольшого притвора. Неф отделен от алтаря тройной аркадой, к которой приставлен иконостас. Кельи и церковь высечены на самом верху 50-метровой скалы и видны издали. Из окон келий и храма открывается живописный вид на речную долину.



Пещерная церковь в Бутученском мон-ре. Фотография. Нач. XXI в.

Во 2-ю группу входят Жабский, Сахарнянский и Бутученский монастыри. Внутренние пространства, переходящие одно в другое, создают анфиладу помещений. Как правило, ансамбли этой группы эволюционировали в сторону увеличения числа построек-помещений и расширения территории. В XIX в. их сооружения сохраняли на фасаде нек-рые особенности (метр и ритм) изначальной композиции, изредка дополненный низкой колокольней: над церковью в с. Бутучены (Бутучень) была надстроена в XIX в. 2-ярусная звонница, возвышающаяся над скалой, рядом построена ц. Успения Пресв. Богородицы для жителей с. Бутучены. Скальный Бутученский монастырь и скит (XIV в.) расположены в глубине известковой скалы. К почти круглому в плане притвору с одной стороны примыкают кельи, разделенные естественными скальными перегородками, а с другой — храм. Неширокий проход связывает кельи с пещерной 3-частной в плане церковью. Притвор, сводчатый неф и алтарь соединены между собой арками. В алтаре устроены ниши для жертвенника и ризницы, а престолом служит кубовидный выступ скалы. От притвора влево ведет проход на небольшую скальную террасу, с к-рой открываются пейзажи живописной долины р. Рэут; вправо, в сторону с. Бутучены, выходит невысокий и неширокий туннель. В XIX в. рядом с входом в пещеры была сооружена каменная Успенская ц. в неорусском стиле. В плане церковь 3-частная, все помещения квадратные, перекрыты плоскими потолками. Над притвором возведена колокольня типа «восьмерик на четверике» с шатровым завершением и главкой. Такой же формы декоративная главка расположена над нефом, а алтарь перекрыт двускатной кровлей. Архитектура здания аскетична, плоскости стен оживляют дверные и оконные проемы, тяги вокруг них и несложный карниз. Жабский Вознесенский монастырь возник в XVII в. В известняковой скале была устроена маленькая скальная церковь, 3-частная в плане, с квадратным нефом (4,5×4,5м), прямоугольными входным притвором (3×4 м) и алтарем (2,5×3 м). Все помещения мягко округлены, на их стенах видны следы обработки инструментом. Постепенно мон-рь расширился и занял расположенную на берегу р. Днестр террасу. От этих холмов мон-рь был отделен системой прудов, к-рые пополнялись водой из нескольких подземных источников. Скальные Сахарнянский и Жабский мон-ри со временем запустели; в XIX в. на более ровной террасе были возведены монастырские комплексы с каменными соборами, кельями и хозяйственными постройками.

Из лит. источников известно, что в XVIII в. строили в основном из дерева — весьма распространенного материала в центральной и сев. части Молдавии. В 30-х гг. XIX в. в городах Бессарабии деревянные сооружения были заменены каменными (*Боровский*. 1988. С. 64).

Монастырские ансамбли XVIII в., как правило, невелики. В Гербовецком Успенском мон-ре (Хырбовэц) (XVIII в.) небольшой двор окружен настоятельскими и монашескими кельями, домом старцев, служебными и хозяйственными постройками. Они образуют отдельные дворики. На фасадах зданий в расположении окон и дверей нет строгой симметрии. Так же прихотлива и живописна композиция их объемов и форм. Все эти невысокие постройки подчеркивают величественность Успенского собора (1816), построенного молдав. боярином Стефаном Лупу и архим. Серафимом. Трехчастный

в плане теплый собор состоит из квадратного притвора, более широкого прямоугольного нефа, алтарной полукруглой апсиды на востоке. На западе — 3-ярусная колокольня, к-рая завершает объем здания, перекрытого высокой скатной кровлей. Фасады храма и колокольни украшают широко распространенные в молдав. зодчестве этого времени плоские 2-ступенчатые ниши с арочными перемычками, к-рые придают массиву стены пластическую выразительность и светотеневую живописную игру.

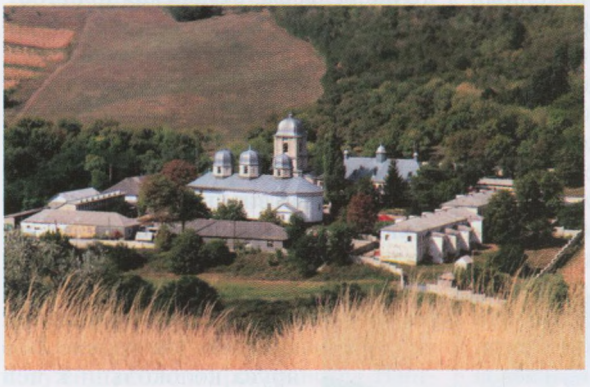
С композиционным замыслом колокольни как «четверика на четверике» диссонирует небольшая ротонда, сооруженная в 30–40-х гг. XIX в. Оригинальна декоративная система аркатурных ниш в нижнем ярусе колокольни: в плоские вытянутые ниши вписаны меньшие, более глубокие и вытянутые, а в них — миниатюрные оконца. Пропорциональный строй вписанных ниш основан на золотом сечении, что отражает специфику архитектуры Успенской ц. Пропорции здания церкви характерны для периода расцвета «молдавского» архитектурного стиля. Своеобразие архитектуры Успенской ц. выражено в преемственности форм и образа деревянной церкви XVII в., в строительстве к-рой принимал участие известный молдав. мастер Роман Калфа.

В 1740 г. в с. Гиржавка (Гыржавка, Хыржаука) был основан Вознесенский скит, неоднократно разрушенный во время набегов татар и восстановленный в нач. XIX в., когда он получил статус мон-ря (см. ст. *Вознесения Господня Гыржавский мон-рь*). Мон-рь лежит на невысокой террасе рельефа, из-за холмов архитектура комплекса не просматривается издали. К воротам ведет аллея пирамидальных тополей. Кирпичные стены ограды с обеих сторон окаймляют главную дорогу, но благодаря ажурной с просветами кладке вблизи впечатление замкнутости внутреннего пространства рассеивается. Ворота увенчаны 3 главками, за ними видны купола летнего собора. План ансамбля решен своеобразно: в виде подковы, раскрытой на восток. Благодаря этому акцентирован композиционный центр — летняя ц. Вознесения Господня (1820–1836), построенная на месте деревянной. В плане она крестовая, однокупольная; ее вост., алтарная ветвь



Собор в честь Вознесения Господня Вознесенского Гыржавского мон-ря. 1829–1836 гг. Фотография. 2012 г.

полукруглая; северная, южная и западная — короткие, прямоугольные. В средокрестье, по осям ветвей, устроены 4 опорных пилона, несущие с помощью подпружных арок и парусов купол на круглом барабане, а также сводчатые перекрытия. Над зап. ветвью устроена колокольня с высоким островерхим шпилем, характерным для молдавской архитектуры XVIII в. Основной объем храма завершает антаблемент с развитым фризом, но упрощенными архитравом и карнизом. Все ветви креста, кроме восточной, увенчаны треугольными фронтонами. На главы стен выделяются только окна, неширокие тяги и профили антаблемента. Архитектура церкви отмечена большой строгостью, это одно из лучших произведений стиля классицизм в Молдавии. Наряду с летней церковью на территории мон-ря находятся зимний храм, покои архимандрита, здания келий.



Добрушский мон-рь. Фотография. 2013 г.

Добрушский монастырь (Добруша) был основан в 1527 г. (с 1772 — скит). Он имеет 2 территории: старый мон-рь на горе и новый, обустроенный (нижний). В 1822 г. в новом мон-ре был возведен каменный собор во имя свт. Николая Чудотворца. В 1837–1839 гг. на верхней террасе вместо деревянного построен каменный кладбищенский 3-частный крестообразный храм с отдельно стоящей колокольней (не сохр.). Зимняя (теплая) ц. в честь Преображения Господня (1847) возведена под одной крышей с покоями архимандрита. Планировка монастыря замкнута: пространство окружено 2- и 3-этажными корпусами келий, зданиями трапезной, зимнего храма и другими постройками. Расположение собора нового (нижнего) монастыря в центре, рядом с высокой, монументальной 3-ярусной надвратной колокольней, придает ансамблю облик средневековой крепости.

Преемственность стиля молдав. архитектуры воплощена в Николаевском храме монастыря Добруша. В плане это 5-частное, удлиненное по продольной оси здание; как и в кладбищенском храме, здесь использованы элементы молдавской системы сводов. На фасаде храм имеет типичные контрфорсы, широкий навес крыши, увенчанной 3 изящными вертикальными башнями. Здание завершает группу молдав. 3-апсидных соборов с 3 куполами по коньку крыши, известную по сохранившимся памятникам (напр., церковь в Лужанах, сер. XV в.; церковь-часовня во имя Трех святителей во Львове, 1633,— резиденция молдавского господаря Мирона Барновского-Могилы (сооружена им же); украшенная молдавским гербом (*Costin.* 1958. P. 104), Ильинская ц. в с. Топоровцы (имение Барновского) (Ibid. P. 94), 1619; ц. Трех святителей в Яссах, 1639, и др.).

В XIX в. в Жабском Вознесенском мон-ре были возведены Михайловская ц. (1849) с 2 корпусами келий — с сев. и юж. сторон, хозяйственные постройки. Церковь состоит из прямоугольного нефа, увенчанного куполом на 8-гранном барабане, алтарного помещения и притвора. На стиль классицизм указывает оформление в виде портика дорического ордера, фигурный аттик к-рого несвойственен этому стилю. Расположенные по сторонам церкви низкие корпуса келий контрастируют с ее



Вознесенский собор (1916) и Михайловская ц. (1849) в Вознесенском Жабском мон-ре. Фотография. 2013 г.

двор резко отличается от хозяйственного, где одноэтажные здания расположены вокруг искусственного бассейна. Со стороны Днестра асимметричный силуэт монастыря воспринимается динамично: 2-этажные кельи, Успенская летняя ц., зимняя ц. свт. Митрофана Воронежского и 3-ярусная колокольня, величественным объемом, подчеркивают ее архитектурно-художественную роль в комплексе. Центральное положение на территории занимает Вознесенский собор (1916). Он доминирует над окружающими зданиями. Келейный корпус (XIX в.), в плане прямоугольный (9×16 м), расчленен продольными и поперечными стенами на ряд коридоров и помещений, с вост. и юж. сторон окружен галереей на приземистых каменных колоннах, имеющих упрощенные базы и капители своеобразно переработанного визант. ордера. Приземистое здание венчает невысокая черепичная кровля. По интерьеру кельи не отличаются от молдав. народных жилищ. Монастырский ансамбль в Жапке, расположенный в живописном месте и гармонично связанный с ландшафтом,— один из характерных для молдавского зодчества XIX в.

Многоплановым является ансамбль Каларашовского мон-ря (Кэлэрэшеука), состоящего из неск. разноуровневых террас. Он окружен лесистыми, скалистыми горами. Летняя и зимняя церкви, деревянная колокольня создают сложный силуэт с общим понижением ярусов к Днестру. П-образной регулярной композицией парадный



Каларашовский мон-рь. Фотография. Нач. XXI в.



Церковь во имя свт. Митрофана Воронежского (1911) Каларашовского мон-ря

расположенная на самой высокой точке рельефа. Успенская ц. (1780–1782) отражает традиции молдав. архитектуры периода расцвета (XV–XVI вв.); она представляет собой трилистник: 3-конховая часть алтаря и удлиненный неф, присоединенный к квадрату притвора. На нижнем ярусе — притвор, над ним — башня колокольни. Широкие боковые апсиды захватывают стены 3-ярусной квадратной колокольни, перекрытой 4-скатной крышей. На уровне 2-го яруса колокольни к ней примыкает невысокий световой барабан церкви со шлемовидным 8-гранным куполом. Высокая скатная кровля церкви с большим выносом над гладкими белыми стенами закруглена над апсидой-конхой алтаря. Небольшие заглубленные окна выявляют значительную толщину стен (более 90 см). Три ряда массивных контрфорсов, подчеркивающих 3-частную структуру плана, колокольня, похожая на крепостную башню, создают образ монументального, укрепленного сооружения. Сложную объемно-пространственную композицию представляет собой и ц. свт. Митрофана (1911). Трехчастная форма подчеркнута 3 объемами разной высоты. Центральная, самая высокая часть перекрыта 4-скатной кровлей, в центре которой возвышается световой барабан с луковичным куполом; аналогичные, но гораздо меньших размеров главки отмечают притвор и алтарь. Портик-лоджия из 4 тосканских колонн с базами и фронтон, поднятый на раскрепованном карнизе, украшают главный вход. Небольшие хоры в интерьере придают ему камерность. Рядом с ц. свт. Митрофана стоит деревянная звонница, принадлежавшая деревянному храму 1780 г. Это уникальное каркасное сооружение с высоким фигурным шатром, купольное покрытие к-рого обшито тесом. Фундамент и 1-й ярус колокольни сложены из крупных бутовых камней; помещение 1-го яруса используется под хозяйственные нужды, деревянная лестница ведет на колокольню.

Архитектурный комплекс мон-ря Кэприана — древнейший на территории К. е., это наиболее яркий, но мало исследованный памятник архитектуры Молдавии. Контраст в архитектуре разных стилей свойственен и ансамблю Курковского Рождество-Богородицкого мон-ря (Куркь) в р-не Орхей (основан в 1773). Монастырский двор расположен на 2 террасах, верхней и нижней, обнесен каменной стеной с башнями по углам, окружен по периметру зданиями братских келий, настоятельских покоев и хозяйственных сооружений. На нижней террасе находится каменный бассейн-пруд.

Храм в честь Рождества Пресв. Богородицы (1810) 8-гранный в плане, окружен выступающим алтарем и притворами по главным осям и небольшими приделами по диагональным осям. Центральная часть перекрыта фигурным куполом на вы-

соком круглом барабане. Первоначально 4 придела венчались башенками (сохр. только 2 западные). Вертикальный, сильно расчлененный объем храма, своеобразно исполненный тосканский ордер, наличники окон с лучковыми фронтонами, боковые главы в виде башенок-колоколен, спаренные пилястры барабана купола ставят церковь в ряд лучших произведений классицизма, сохранивших приемы и элементы барокко. В кон. XIX — нач. XX в. были сооружены настоятельские покои с зимней ц. во имя вмч. Димитрия Солунского, братские кельи и ограда с надвратной башней. Теплая (или зимняя) Димитриевская ц., памятник неовизантийского стиля, в плане состоит из полукруглого алтаря, прямоугольного нефа и квадратного притвора. Неф перекрыт куполом на круглом световом барабане, а притвор и алтарь — сводами. Простая гладь стен оживлена оконными проемами со скромными наличниками и с несложным карнизом. Интерьер светлый и величественный благодаря высоко раскрытому пространству нефа.

Наиболее ярким сооружением позднего молдавского зодчества является летняя Троицкая ц. Рудянского мо-



Церковь Св. Троицы Рудянского мон-ря. 1777 г. Фотография. 2010 г.

настыря (Рудь) (1777). Она наследует традиц. молдав. черты архитектуры небольших храмов-триконхов. Вост., юж. и сев. апсиды-конхи в интерьере почти одинаковы по высоте и диаметру. Однако на фасаде алтарная апсида выступает немного больше. Вытянутая зап. часть церкви связана тройной аркадой с нефом. Колонны увенчаны 4-ступенчатыми капителями. В зап. стене притвора находится лестница, ведущая на хоры. С сев. стороны притвора позднее пристроен дополнительный вход.

Над средокрестьем возвышается высокий 8-гранный барабан, увен-



Скальный Сахарнянский мон-рь. Фотография. 2013 г.

чанный куполом. Своеобразна его пирамидальная кровля с изломом и большим выносом над гладкими поверхностями стен без карнизов с немногочисленными окнами. Однако массивность объема смягчена ярусами плоских арочных ниш, расположенных по периметру здания. Стены Троицкой ц. украшены аркатурами в 2, иногда в 3 яруса. Интересен динамичный, изменяющийся ритм арок: попеременно они чередуются с окнами либо соединяются в нишу сложной формы. При этом с каждым ярусом размер их убывает; создаваемая этим ложная перспектива зрительно возвышает стены и придает динамичность всей композиции.

Архитектура храма пластически выразительна. Ритм различно освещенных стен энергично подчеркивает высоту внутреннего пространства. В интерьере храма четко очерчены паруса, барабан и полусфера высокого купола. В Троицкой ц. прослеживается «молдавская» система сводов. Четыре арки 1-го яруса служат основанием для 8 арок второго, расположенного под углом 45° к первому. Троицкая ц. (17,4×10,9 м) построена в пропорциях золотого сечения.

К числу древних мон-рей, реконструированных в XIX в., относится и Сахарнянский. Летняя Троицкая ц. (1821) расположена на высокой террасе верхнего двора. По преданию, церковь строили 3 года, она освящена митрополитом Молдавии в день Св. Троицы. Это однокупольный триконх с 2-ярусной колокольней над притвором. Пластичность ее объемно-пространственной композиции достигается благодаря апсидам-конхам, из к-рых алтарная крупнее боковых. Две стройные вертикали, ку́пола и колокольни, завершают общую композицию. Купол типа «колокольчик», 8-гранный снаружи и круглый внутри, покоится на высоком барабане. Венчающий его мотив повторен в форме главы колокольни. Декор стен составляют пилястры, ряд плоских арочных ниш, лопаток и мелкоступенчатый карниз. Массивные стены фасада расчленены на плоскости замкнутыми рельефными рамками. Карниз, пилястры и цоколь объединены рельефом одной высоты и единым белым цветом. Редкие окна вытянутой арочной формы обрамлены едва намеченными архивольтами. Фигурная крыша нависает над почти гладкими стенами.

Здания мон-ря Хынку, основанного в 1678 г. вблизи с. Бурсук на р. Когылник, в лесах, на возвышенности Кодры, построены в XIX в. Монастырь расположен на террасах высокого холма в окружении вековых дубов. В его планировке наряду с элементами асимметрии использован классический регулярный принцип. Пространство двора имеет П-образную форму; в центре на одной оси перпендикулярно друг другу расположены летняя ц. во имя вмц. Параскевы и зимняя ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. Церковь вмц. Параскевы (1835) 3-частная в плане, с крестообразным нефом, прямоугольным алтарем, к к-рому с севера и юга примыкают прямоугольные притворы, в т. ч. ризница (60-е гг. XIX в.). Над зап. частью нефа располагается шатровая колокольня (восьмерик на четверике), над восточной — четверик, перекрытый большим куполом на круглом барабане; центральная часть и алтарь имеют двускатную кровлю. Гладь стен украшают сдвоенные пилястры и наличники окон с треугольными фронтонами. Успенская ц. (1841) представляет собой одноэтажное здание с трапезной

и др. помещениями. Центр главного фасада отмечен выступающим 4-колонным портиком с треугольным фронтоном, угловые части — ризалитами с четырьмя $^3/_4$-ными колоннами и аналогичными треугольными фронтонами. Между ними расположена более низкая аркада-галерея на квадратных столбах. Объединяет фасад цоколь, имеющий разную высоту из-за рельефа местности.

Вдоль длинного здания келий проходит галерея на квадратных столбах. Все постройки мон-ря органично связаны с окружающей природой, вместе с террасами и лестницами они создают гармоничный архитектурно-ландшафтный комплекс.

Среди ***церквей*** К. е. древнейшей является Успенская (XV–XVI вв.) в г. Кэушень (Каушаны) — уникальное произведение молдавского зодчества и искусства. Церковь почти на 2 м заглублена в землю; в плане она 3-частная, с продолговатым нефом, перекрытым полуциркульным сводом, разделенным на 2 прясла подпружной аркой, к-рый опирается на пристенные пилястры. Полукруглая алтарная апсида у́же нефа и имеет конховый свод. Притвор одной ширины с нефом и соединен с ним 3-пролетным большим проемом; он перекрыт полуциркульным сводом, переходящим в западной части с помощью парусов в конховый. Пространственное членение церкви в интерьере снаружи отображено только на фасаде апсиды. Здание венчает невысокая скатная кровля. По словам акад. Щусева, «одна эта постройка, заглубленная, ее фрески, производят большое впечатление — старое мастерство... Это не чистая Византия, в ней сказались мотивы молдавского искусства. Возьмите отдельные памятники: Каушаны, Мазаракиевская церковь в Кишинёве, монастырские комплексы и т. п. В них налицо специфические черты, которыми нужно воспользоваться... они несут на себе признаки молдавского стиля» (Стенограмма доклада на съезде Союза архитекторов Молдавии от 5 окт. 1947). Внутри церковь была расписана, в 1763 г. фрески переписаны. Нерасчлененный монолит храма с низкой черепичной кровлей аскетичен. Изысканный характер интерьеру придает фресковая живопись с сочной, красочной гаммой горячих тонов, выделяющихся на нежно-голубом фоне.

После присоединения к России в архитектуре Молдавии происходит переориентация в выборе стиля. Кафедральный собор К. е.— в честь Рождества Христова в Кишинёве (1830–



Церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы (Мазаракиевская) в Кишинёве. 1752 г. Фотография. 1912 г.

1836) — самое зрелое и яркое произведение архит. А. И. Мельникова в церковном зодчестве. Щусев отмечал местные особенности классицизма: «...в Кишиневе существует два направления: одно — классическое, которое было привнесено русскими архитекторами. Это Пушкин — эпоха дома Варфоломеевых. Классицизм Молдавии имеет специфические молдавские черты» (Там же). В плане здание квадратное, 4 опорных пилона с помощью подпружных арок несут большой купол на широком круглом барабане. Особое богатство и красоту фасадам придают монументальные 6-колонные портики дорического ордера с развитым антаблементом, фриз которого оформлен триглифами и метопами. Такой же антаблемент опоясывает и кубический объем собора.



Кафедральный собор в честь Рождества Христова в Кишинёве. Фотография. 1912 г.

Георгиевская ц. в Кишинёве (1818) 3-частная в плане, с квадратным притвором, прямоугольным нефом и полуциркульной апсидой. На 2-м ярусе притвора устроена колокольня — «четверик на четверике». Конструкция нефа типична для молдав. зодчества. Несущие арки расположены в 3 яруса: в первом 4 подпружные арки несут 8 арок 2-го яруса, над которыми проходят 16 арочек, несущих барабан купола. Вторым вертикальным акцентом является колокольня над притвором, увенчанная высоким шпилем. Лопатки оживляют большие плоскости стен, их ритм усиливает торжественность и выразительность фасадов. В архитектуре церкви соединены приемы и формы классицизма и народного молдав. зодчества.

Пример позднего церковного строительства — храм Св. Троицы (1812–1914, архит. Щусев) в с. Кухурештий-де-Сус (В. Кугурешты). Архитектор, хорошо изучивший традиции молдав. средневек. зодчества, в частности 3-нефные конховые храмы XV–XVI вв., создал своеобразный романтический образ церкви. В плане она 3-частная, ориентирована по продольной оси; 3 апсиды-конхи алтаря переходят в почти квадратный неф, а последний — в квадратный притвор. Интересен метод построения плана: в основе лежит модуль, равный диаметру подкупольного барабана, т. е. все размеры церкви кратны. Такое решение позволило создать соразмерную, масштабную и пропорционально совершенную композицию. Единственная глава церкви, так же как и купольные завершения церквей в монастырях Кэприана и Кэлэрэшеука, имеет форму «колокольчика», распространенную в архитектуре средневековой Молдавии. Стремление к контрасту — черта, свойственная локальному народному искусству, лежит в основе фасадного решения церкви: стрельчатая аркада открытого притвора, своеобразные формы обобщенных карнизных профилей и ритмично распределенная двойная аркатура

главы. Местный бутовый камень неправильной формы в сочетании с кирпичом и черепицей составляет оригинальную фактурную и цветовую композицию. Своеобразие форм карнизных профилей, вариации арок (параболическая арка на 1-м ярусе колокольни, стрельчатая аркада притвора, двойная аркатура главы) — все вместе придает церкви неповторимый облик.

Традиционно решение интерьера. Декоративная резьба деревянного иконостаса, выполненная по рисункам Щусева, содержит растительные мотивы (виноградный лист, лоза) молдав. прикладного искусства. Как и в любом сельском молдав. интерьере, пол здесь устлан коврами. Щусев неоднократно упоминал: «В дореволюционные годы молдавскими коврами устилали пол в церковных алтарях. Ими были наполнены монастырские ризницы, они же были предметом собирательства крупнейших коллекционеров старой России» (*Бахталовская.* 1967). Растительный орнамент использовался в мемориальной пластике, о чем свидетельствуют резные надгробия Рышкановского и городского кладбищ Кишинёва (*Гоберман.* 1998).

На рубеже XIX и XX вв. в К. е. были возведены храмы в формах новых стилей, набирающих популярность в империи. Церковь вмч. Пантелеимона в Кишинёве (1889–1891, архит. А. И. Бернардацци) возведена в неовизант. стиле как крестово-купольная: над средокрестьем возвышается плоский купол на 8-гранном световом барабане, боковые помещения перекрыты сводами. Восьмигранная колокольня с открытыми проемами над зап. помещением-притвором перекрыта также плоским куполом. В декорации использованы мотивы средневизант. архитектуры: полосатая облицовка фасадов светлыми и темными чередующимися рядами камня, арочный фриз по краям куполов, 3-арочные окна с колонками, вписанные в арочные ниши на фасадах, треугольный фронтон над главным входом. Высокое и светлое подкупольное пространство храма контрастирует с низкими боковыми нефами. Псевдоготический облик получила часовня памяти болгарских ополченцев (1882) на Скаковом поле в Рышкановке (район Кишинёва). В архитектурных формах европ. средневековья был возведен собор во имя святых Константина и Елены в Бэлце (Бельцах) (1924–1935).



Собор во имя святых Константина и Елены в Бэлце. 1924–1935 гг. Фотография. 1977 г. (ВГБИЛ)

Деревянные церкви сохранились в разных районах К. е. Как правило, это 3-частные в плане сооружения с квадратным нефом и гранеными алтарем и притвором. Колокольня расположена с западной стороны. В интерьере низкий притвор контрастирует с высоким и светлым подкупольным пространством. Одна из древнейших — ц. арх. Михаила в с. Петрушень (Петрушаны) (р-н Рышкань, 1702). Оригинальна ее планировка: колокольня примыкает вплотную к притвору с южной стороны. Скатная кровля мягко облегает все 3 сруба на алтаре и притворе, повторяя их граненый абрис. Формы и масштабы 2-ярусной колокольни типа «четверик на четверике» подчеркивают живописный объем церкви, придавая ей величественность. Живописность и неповторимый облик ансамбля позволяют отнести его к лучшим произведениям молдав. деревянного зодчества. Покровская ц. в с. Паланка (р-н Кэлэрашь, кон. XVIII — нач. XIX в.) имеет граненый 5-стенный алтарь под пирамидальной крышей. В XIX в. с запада к притвору пристроена 2-ярусная колокольня типа «четверик на четверике» с 4-гранным куполом барочных форм. Купол над нефом многосоставный: над 2 заломами — 8-гранный грушевидный барочный верх, увенчанный широким восьмериком и небольшой главкой. Хорошо выверенные пропорции, монументальность форм и раскрытое на высоту пространство интерьера позволяют причислить церковь к лучшим памятникам молдавской деревянной архитектуры. Гораздо скромнее ансамбль Михайловской ц. и ее небольшой 2-ярусной колокольни (в с. Ротунда р-на Единец; обе — кон. XVIII в.) — наиболее типичное произведение народной деревянной архитектуры XVIII в., отмеченное высокими художественными достоинствами. Притвор перекрыт плоским потолком, неф — 8-гранным пирамидальным срубным сводом, алтарь — сомкнутым сводом. Высота среднего сруба гармонично относится с высотой скатной кровли (1:2). Изящные формы стоящей рядом звонницы подчеркивают величественный массив церкви; сложный состав завершения (4-скатная кровля с ажурным восьмериком с арками для звонов и 2-ярусный барочный купол) делает ее очертания неповторимыми. Интересны ц. арх. Михаила в с. Сударка р-на Дондушень (1797), а также ц. арх. Михаила в с. Хилиуць р-на Рышкань (XVIII в.) — выдающийся памятник молдавской народной архитектуры (в плане она состоит из 3 срубов). Примечательны церкви в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Ворничень (в р-не Стрэшень, кон. XVIII в.) и в с. Гырбова (в р-не Окница, 1775).

Изобразительное искусство. *Монументальная живопись до XIX в.* Средневек. Молдавия богата монументальными росписями XV–XVI вв.: они сохранились в ц. Св. Креста в с. Пэтрэуци, Георгиевской ц. мон-ря Воронец, Николаевской ц. мон-ря Пробота, Успенской ц. мон-ря Хумор, ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря Молдовица, ц. в честь Усекновения главы прор. Иоанна Предтечи с. Арборе и в Воскресенской ц. мон-ря Сучевица (все на территории совр. Румынии). Восточнее р. Прут, на территории Республики Молдова, сохранилось мало памятников монументальной живописи. Внимание авторов XIX в. привлекла ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в Каушанах (Кэушень), где сохранился единственный на территории К. е. ансамбль фресковой живописи, выполненный мастерами Станчулом, Войкулом и Раду в 1763–1764 гг. Он упомянут в документах губернатора Фёдорова (*Халиппа.* 1902. С. 118), ему посвящены очерки иереев И. Няги и А. Матеевича (*Няга И., свящ.* Старинная церковь в местечке Каушанах // ЗапООИД. 1881. Т. 12. С. 459–460; *Матеевич А., свящ.*

Старинная церковь в местечке Каушанах Бендерского уезда // Тр. Бессарабского ист.-археол. об-ва. 1918. Вып. 10. С. 79–84). Практически ничего не известно о росписи Успенской ц. мон-ря Кэприана во времена

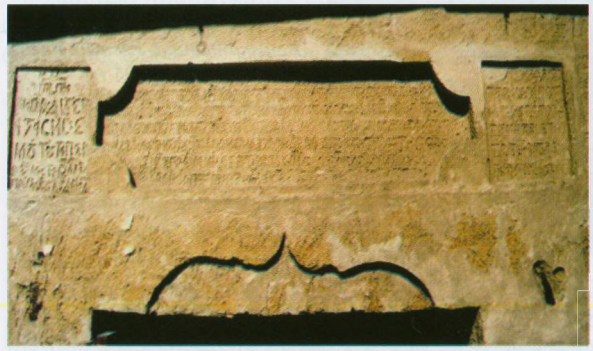


Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы в Каушанах. XVI–XVII в.

господаря Петру Рареша. Археологические находки позволяют предположить, что Троицкая ц. мон-ря Рудь была расписана после 1772 г., по завершении строительства. Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы в Каушанах — единственный на территории Республики Молдова монументальный ансамбль, в котором сохранилась (с некоторыми утратами) первоначальная внутренняя роспись, выполненная преимущественно в технике фрески. Эта церковь углублена в землю (с целью консервации памятника сооружение освобождено от окружающего слоя земли). В плане храм имеет прямоугольную форму, перекрыт коробовым сводом, неф разделен на 2 части подпружной аркой. В центре сев. стены нефа находится ниша высотой ок. 2 м, в которой изображен архидиак. Стефан. В западной части свод опирается на трompы, расположенные в сев.-зап. и юго-зап. углах притвора.

Долгое время преобладала гипотеза искусствоведа К. Д. Роднина, который относил настенные росписи Каушан ко 2-й пол. XVIII в. и атрибутировал иконописцам из Молдавского княжества (БСЭ. 1973. Т. 11. С. 546). Данная т. зр. была разработана в сборниках исследований и статьях 60–80-х гг. XX в. Иной т. зр. придерживались историки искусства из Румынии. Историк архитектуры Г. Балш определил каушанские росписи как «фрески в мунтянском стиле» (*Balş G.* Bisericile şi mânăstirile moldoveneşti din veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea. Bucur., 1933. P. 257–258). Историк искусств В. Дрэгуц характеризовал их как «наиболее отдаленное отражение Хурезской школы живописи» и рассматривал в рамках постбрынковянского искусства сер. XVIII в. (*Drăguţ V.* Arta românească. Bucur., 1982. T. 1. P. 468). В 90-х гг. XX — нач. XXI в. исследователи Э. Драгнев, К. Чобану, С. Чокану датировали каушанские настенные росписи 1-м периодом правления господаря Молдавии Григория Каллимаки (1761–1764; 1767–1769). Чобану обнаружил в работах Йорги ссылку на грамоту канцелярии Григория Каллимаки от 25 дек. 7272 (1763) г., свидетельствующую о посредничестве бывшего великого спатара Костаки в финансировании строительства Каушанской церкви (*Iorga N.* Documente privitoare la familia Callimachi. Bucur., 1902. T. 2. P. 128). В путевых заметках нач. XIX в. Бальтазара фон Кампенгаузена (1746–1808) говорится, что «[Каушанская] церковь расписана al fresco, как внутри так и снаружи, на розовом фоне» (*Dragnev E.* Noi precizări referitoare la biserica Adormirea Maicii Domnului din Căuşeni // Patrimoniul cultural al judeţului Tighina. Chişinău, 2003. P. 27). Ранее считалось, что первым храм в Каушанах заметил военный губернатор Бессарабии Фёдоров, любитель древностей. В ряде заметок о ее истории (1837–1838) он отметил, что Каушанская церковь была построена неким архиереем Даниилом при участии хана Керим-Гирея на территории, в 60-х гг. XVIII в. принадлежавшей ногайским татарам (возможно, поэтому церковь вкопана в землю; на землях, контролируемых мусульманами, напр. в пашалыках к югу от Дуная, существовали предписания о допустимой высоте христ. храмов). В заметках Фёдоров привел свидетельства очевидца строительства Сидора Борака, жителя Ст. Каушан, чей отец Тома Борак участвовал в «воздвижении» (или в капитальной реконструкции) храма.

По мнению свящ. И. Няги из прихода в с. Заим близ Каушан, к-рый был знаком с местными легендами и воспоминаниями старожилов, ц. Успения Пресв. Богородицы следовало относить ко времени правления молдав. господаря Василе Лупу (1634–1653) по типологическому сходству с др. церквами, углубленными в землю, напр. ц. св. Николая в г. Килия. Свящ. И. Няга считал, что изображения в притворе церкви молдавских господарей Григория Каллимаки, Скарлата и Григория Гики, Константина и Николае Маврокордатов появились во время ремонта в сер. XVIII в. при митр. Даниле Проилавском. Более подробное описание фресок было сделано искусствоведом М. И. Воробьёвым в ходе проведения в Каушанах Всесоюзным производственным научно-реставрационным комбинатом Мин-ва культуры СССР реставрационных работ (1968–1972). В алтаре реставраторы обнаружили имена 2 мастеров, расписавших церковь: Станчула и Войкула. Они же и Раду упомянуты и в центральной лапидарной греч. надписи на внешнем фасаде западном стены храма. В 1986 г. К. Чобану и реставратор В. Негруцэ рас-



Храмовая летопись ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в Каушанах. 1763–1765 гг.

шифровали все 3 высеченные в камне, довольно разрушенные греческие надписи, из которых явствует, что церковь, «посвященную Успению Пресвятой Богородицы Фанеромени», построили на средства «митрополита «бывшего» Сидского и... Проилавского Кира Даниила», его посаженой матери «родом из Янины» при помощи «правителя всей Молдовалахии, Кира Иоана Григориу Иоану Калемаха воеводы, в год Спасителя 1763, в месяце сентябре, 18»; названы имена «изографов»: Станчула, Раду, Вой-



Иконостас. Роспись вост. стены ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в Каушанах. 1763 г.

кула, каменщика, рядом стоит дата — 1766 г.; упоминается также «епитроп Василе Гэлушкэ». Румын. надпись на той же стене церкви с внутренней стороны известна с XIX в.; она сообщает о посвящении престола празднику Успения, о том, что прежде храм был деревянным, что митр. Даниил при помощи своей матери и на пожертвования, в т. ч. от господаря, выстроил церковь в камне и расписал. Химические исследования, проведенные во время реставрации, показали, что настенная роспись выполнена в смешанной технике. Она была использована и в декоре каменного иконостаса, отделяющего неф от алтаря. Отсутствует лазурит в росписи фонов, к-рые почернели от копоти и имеют многочисленные белесые «выцветы» из-за повышенного уровня засоления.

Каушанская роспись следует средневек. традициям. Композиции располагаются на стенах и сводах регистрами. В нижнем регистре написаны декоративные полотенца, во втором — фигуры в рост, в третьем — полуфигуры в медальонах. Регистры разделены орнаментальными полосами, в которых использован мотив визант. «бегунца», получившего в молдав. искусстве своеобразное истолкование. Поскольку купол отсутствует, изображение Христа Пантократора расположено в овале, написанном непосредственно на поверхности коробового свода нефа. В алтаре — «Евхаристия» («Поклонение Жертве»), «Божественная литургия» и в нижнем регистре — отцы Церкви во главе с Василием Великим и Иоанном Златоустом, «Св. Убрус» и «Св. Чрепие»; на своде — «Оранта Влахернитисса» типа «Знамение», «Евхаристия» и «Троица» в виде 3 странников. В жертвеннике изображено «Видение свт. Петра, еп. Александрийского». В притворе на зап. стене и на своде размещен Акафистный цикл (16 из 24 иллюстраций к строфам гимна), на юго-зап. тромпе — «Три отрока в пещи огненной» (Дан 3. 22–51). Своды нефа и часть росписи иконостаса иллюстрируют христологический цикл. На южной стене — Деисус с Христом в архиерейских одеждах, «Предста Царица одесную Тебе», «Иоаким, Анна и Мария с Младенцем». На северной хорошо сохранились изображения ап. Петра и ап. Павла, который держит модель храма. Выше представлены 40 мучеников Севастийских, Христос в разных изводах (Еммануил, Ветхий денми, Пантократор), Иоанн Предтеча, «Распятие», «Успение Богоматери». В нижней части сев. и юж. стен притвора — портреты основателей и неск. мучеников, среди которых — св. Иоанн Новый (Белгородский). Иконографическая программа по сравнению с росписями других церквей Молдавского и Валашского княжеств кажется незавершенной: отсутствуют «Страшный Суд», «Древо Иессеево», образы пророков, сивилл, а также античных философов. Эти сцены и образы, как правило, находились во внешней росписи храмов, их отсутствие при довольно детальном иллюстрировании Акафиста и НЗ создает диспропорцию.

Особенностью каушанской росписи считается объединение в одном ярусе 2 композиций, связанных с литургической тематикой: «Евхаристия» и «Небесная литургия» (конха апсиды). Роспись сохранилась плохо: во мн. местах слой краски рассыпался, цвета одеяний практически стерлись, очертания фигур почти неразличимы. Из-за разрушения красочного слоя невозможно установить, были ли изображены в руках у ангелов свечи и литургические предметы (копье, трость, лжица), кадило. В центре — престол, увенчанный полукруглым киворием. Слева от престола находится композиция «Евхаристия», справа — «Небесная литургия». Апостолы изображены в движении, их руки вознесены в молитве, у ног — образы херувимов. Христос облачен в архиерейский саккос и омофор, апостолы — в туники и гиматии. Соединение 2 композиций произошло, вероятно, из-за отсутствия купола; но, возможно, существовали и причины исторического характера. Процесс перемещения композиции «Небесная литургия» из подкупольного пространства можно проследить в искусстве Валашского княжества времен Матея Басараба. Напр., в ц. Успения скита Роата-Кэтуну, расписанной в 1668 г., «Небесная литургия» еще располагается в барабане купола (*Pilat.* 1980. P. 36–37), а в алтаре изображена лишь «Евхаристия». В ц. свт. Николая в с. Крецулешти-Мынэстиря (Ребеджешти), жудец Дымбовица, Румыния (1669) «Небесная литургия» замещает «Евхаристию» — редкий случай в православной иконографии (*Eadem.* P. 34). В росписях ц. св. Иоанна Крестителя мон-ря Тополница (1673) «Небесная литургия» находится в алтаре, под ней — «Евхаристия» (*Eadem.* P. 23–25).



Архидиак. первомч. Стефан. Роспись ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в Каушанах. 1763 г.

Присутствие некоторых сюжетов, напр. «Коронование Богородицы» в 4-м регистре на юж. склоне свода, показывает, что стенопись была выполнена в XVIII в. Эта иконография зародилась на Западе, в искусстве правосл. стран стала известна после XVI в. В Молдавии той эпохи она есть лишь в монастыре Сучевица, ктиторы которого, господари семьи Мовилэ (Могила), ориентировались на польскую культуру. Аналогом

каушанской композиции является румын. икона XVIII в. «Коронование Богородицы» (*Iorga N.* Les arts mineurs en Roumanie. Bucur., 1934. T. 1. Il. 39). Под зап. влиянием трактован сюжет «Покров Пресв. Богородицы», который в каушанской стенописи занимает одно из центральных мест в росписи притвора: в верхней части стены, отделяющей притвор от нефа, над композициями из Акафистного цикла («Бегство в Египет» — иллюстрация к 6-му икосу и «Сретение Господне» — иллюстрация к 7-му кондаку). Композиция отличается размерами, формой и манерой представления покрова, изображенного в виде кулис, из-за к-рых появляется Богородица Оранта и коленопреклоненные апостолы. В сравнении со средневек. новгородской редакцией отсутствуют фигуры ангелов, поддерживающих покров, изображение Влахернского храма, образы св. Андрея Юродивого и его ученика Епифания. Фон между фигурами Божией Матери, апостолов и развернутым покровом заполнен орнаментами в виде листьев, цветов и стеблей. Подобный цветочный орнамент, характерный для украшения зап. розариев (сборники молитв, обращенных к Божией Матери) и нашедший оригинальное воплощение в композициях, аналогичных «Покрову» (см. картину «La Vierge au manteau» («Мадонна с мантией»), или «La Vierge de Miséricorde» («Мадонна Милосердия»), А. Картона (Шаронтона), 1452, Музей Конде, Шантийи), свидетельствует о влиянии западноевроп. иконографии на роспись Каушанской ц.

Стилистические особенности росписи нигде не находят аналогов, в т. ч. и в искусстве запрутской Молдавии. В Мунтении и Олтении количество подобных памятников значительно, но изучение их иконографии и стиля существенно отстает от исследования их архитектурно-типологического характера. К. Чобану и Драгнев на основе ранее опубликованных работ, в т. ч. румын. историков и искусствоведов (Йорга, Балш, Н. Гика-Будешти, В. Дрэгуц, Т. Войнеску, А. Палеолог, Т. Синигалия, К. Попа), пришли к заключению, что Станчул, Раду и Войкул работали в стилистической манере, характерной для стенописи постбрынковянской эпохи, и принадлежали к 3-му поколению живописцев Валашского княжества, продолжавших традиции хурезской школы монументальной живописи. Весьма вероятно, что художники Станчул и Раду — это те же живописцы, которые спустя 15 лет расписали основанную Станом Жиян церковь с. Пряжба близ Крайовы и церковь, построенную боярами Брэдеску в с. Брэдештий-Бэтрыни (совр. жудец Долж, Румыния). Иконографическая программа Каушанской церкви является творением XVIII в. Она представляет собой логическое развитие едва различимых изменений в иконографии, происходивших в Валашском княжестве во времена Матея Басараба и Константина Брынковяну. Каушанские фрески являются промежуточным звеном в развитии постбрынковянского искусства, которое из Валахии распространилось в Молдавию и Трансильванию. Если бы не фрески Каушан, Пряжбы, Крецешти или скита Красна, было бы почти невозможно проследить эволюцию изменений в живописи — от утонченных монументальных росписей основателей хурезской школы до того разноликого и разнообразного конгломерата художественных явлений, к-рый характерен на рубеже XVIII и XIX вв. для искусства Придунайских княжеств. На примере таких церквей, как Каушанская, можно проследить постепенное слияние поствизант. правосл. традиции с некоторыми стилистическими и иконографическими элементами зап. барокко. В результате род. эклектичный по характеру стиль, именуемый румын. исследователями сельским барокко. В каушанских фресках еще нет мотивов апокрифических, фольклорных или позаимствованных из «народных» книг (типа «Александрии», «Эзопии»), в то время как рисунок, композиция, цвет приближаются к народному искусству, наивному по характеру. Изменения происходят и в составе артелей мастеров: наряду с выходцами из семей иконописцев, таких как Раду Даскэл, сын иконописца Михая, в них все чаще задействуют мастеров, подобных Войкулу,— каменщику и маляру. Появление таких художников-маляров в роли изографов, которые ранее занимались окончательной отделкой стенописи, является признаком нелегких времен. Важные последствия имело и изменение социального статуса ктиторов. Опустошенные казны обоих княжеств, растущие подати, взимаемые турками или господарями-фанариотами, бесконечные смены правителей, русско-тур. или турецко-австр. войны, набеги татар — все это не позволяло знати, господарям или митрополии выделять значительные средства на основание и украшение монастырей и храмов, подобно тому как делали Василе Лупу или Константин Брынковяну. Начиная с 30–40-х гг. XVIII в. церковными ктиторами все чаще становятся купцы, ремесленники, мастеровые или кустари и даже крестьяне. Происходит рустицизация и рурализация как настенной живописи, так и иконописи, о чем свидетельствует простота и скромность убранства Каушанского храма, построенного на деньги значительного количества молдав. господарей и служившего одной из резиденций Проилавского митр. Даниила.

В монументальной живописи Бессарабии XIX в. начинается переход от канонической иконографии к светской интерпретации евангельских и библейских сюжетов. К этому направлению принадлежат работы выпускника АХ И. И. Ковшарова для кафедрального собора в Кишинёве (1834–1836). Иконы, иконостас и росписи были выполнены художником по иконографической программе архиеп. Кишинёвского и Хотинского Димитрия (Сулимы) (не сохр.; см.: *Силинь А.* Материал для статистики церквей г. Кишинева // Кишиневские ЕВ. 1869. № 14. С. 382–386). В иных источниках упоминается имя др. выпускника АХ — Ф. Р. Райляна, который, очевидно, обновил позднее работу Ковшарова (*Plămădeală A.* Artiști plastici din Basarabia // Viața Basarabiei. 1933. N 11. P. 50).

К кон. XIX в. место иконописцев занимают светские художники, принесшие в церковное искусство академическую трактовку художественной формы. В нач. XX в. получает признание творчество П. А. Шилинговского, П. А. Пискарёва, Г. Н. Филатова, В. А. Иванова. Появляются иконы-картины, мало связанные с предыдущей эпохой. Сохранились росписи ц. в честь Вознесения Господня в Гыржавском мужском монастыре, выполненные местными художниками В. А. Блиновым, М. Стояновым и столичным худож. Шилинговским (1901–1906) (*Popa T., Sanduța A.* Despre ce vorbesc zidurile mănăstirii Hîrjăuca. Chișinău; Hîrjăuca, 2007. P. 11). Самым заметным художником нач. XX в. являлся Пискарёв, автор мо-

нументальных росписей в ц. вмц. Параскевы Пятницы в Кишинёве (1906), кафедральных соборов в Измаиле (1912), Болграде (1914), Рени и Белгороде-Днестровском (*Stavilă*. 2000. P. 35). Его живопись носит отпечаток творчества худож. В. М. Васнецова. В 1906–1907 гг. Ф. А. Малявин (1869–1940) писал иконы и делал росписи в ц. св. апостолов Петра и Павла в Каушанах.

Иконы XIX — нач. XX в. изучены учеными в меньшей степени. Курдиновский описал неск. икон в церкви из Аккермана (Четатя-Албэ, ныне Белгород-Днестровский), которые он относил ко времени ранее XVI в. (*Курдиновский*. 1918. С. 97); лаконичны сведения об иконах в статьях Ш. Чобану, Берекета, Константинеску-Яшя и др. Бóльшая часть памятников утрачена в советский период, когда были закрыты и разграблены большинство монастырей и церквей. Единственная икона из Вост. Молдавии, несомненно созданная в XVI в.,— «Богоматерь Одигитрия» (Национальный художественный музей Молдовы, Кишинёв), большого размера, написанная под влиянием критских икон XV–XVI вв.

Иконостасы появились в Молдавии в кон. XVI в. (мон-рь Хумор) и окончательно сформировались в XVII в. в виде комплекса икон из 5 регистров (иконостасы ц. вмч. Георгия в Яссах, храмов в мон-рях Воронец и Молдовица) (*Nicolescu*. 1976. P. 58). Один из самых старых сохранившихся в Республике Молдова — иконостас 1791 г. в соборе во имя свт. Николая, архиеп. Мирликийского, в г. Бэлць (Бельцы).

В XVI–XIX вв. на территории совр. Республики Молдова существовало 2 вида икон — монастырские и народные. Народные иконы были распространены в основном в сельской местности, они не соответствовали церковным канонам и требованиям, соблюдаемым профессиональными иконописцами. Самые ранние известные народные иконы относятся к XVI в., напр. «Богоматерь с пророками» из монастыря Пынгэраци (XVI в., Национальный художественный музей Румынии) — асимметричный рисунок ликов Пресв. Богородицы и фигур пророков не встречается в средневек. иконографии. В более традиц. манере написана икона «Богоматерь Одигитрия» из Вэлени (XVI–XVII вв., Румыния) с изображениями 2 ангелов симметрично по обе стороны Пресв. Богородицы с Младенцем на руках. Многочисленны народные иконы XVII в., напр. «Благовещение» (апокрифическое) из старой церкви в с. Тырнова (Национальный художественный музей Молдовы), неоднократно переписанная и частично очищенная от поздних наслоений икона, к-рая написана на грубо вытесанной топором доске (*Ciobanu, Stavilă*. 2000. P. 211); парные иконы из с. Петрушены — «Христос Пантократор» и «Богоматерь с Младенцем» (XVII в., Национальный художественный музей Молдовы, Кишинёв). В XVII в. наблюдается тенденция к обновлению сюжетов: «Христос Пантократор» из с. Ротунда, цикл праздничных икон, написанных для мон-ря Кэприана, напр. «Рождество Богоматери», «Крещение», «Вход Господень в Иерусалим» и «Тайная вечеря» (Национальный художественный музей Молдовы, Кишинёв). Для народных икон XIX в. характерно разнообразие сюжетов, стилистических приемов; чрезвычайно распространены изображения свт. Николая, архиеп. Мирликийского, Марии Магдалины, Христа Доброго Пастыря, св. Иакова, вмч. Георгия, мч. Иоанна Воина, вмц. Варвары.



Христос Пантократор. Икона. XVIII в. (Национальный художественный музей, Кишинёв)



Арх. Михаил. Икона. 1702 г. (Национальный художественный музей, Кишинёв)



Сон Иакова. Икона. Кон. XVIII в.— 1822 г. (Национальный художественный музей, Кишинёв)

Творчество иконописца М. Леонтовича известно только по сохранившимся иконам нач. XIX в. с его подписью. Икона «Св. Георгий, убивающий дракона» (1806) была написана для ц. вмч. Георгия в с. Орак. Мастер строго следует принципам правосл. иконографии, однако в его наивном, деревенском восприятии агиографическая легенда предстает как сцена из сказки. Особый интерес представляет творчество иконописца Герасима и скульптора Штефана, которые создали иконостасы в селах Когильничены (Когылничень) и Германешты (Гермэнешть) Оргеевского у. в нач. XIX в. Найденные в с. Когылничень иконы находились в деревянной церкви, позднее были включены в иконостас ц. вмч. Георгия, построенной в 1845 г. Среди них выделяются 2 иконы «Рождество Пресв. Богородицы» (1808). Бóльшая по размеру икона очень близка к традиц. образцам, иконописец Герасим преображает библейскую сцену в картину грандиозного праздника. Изящество живописи, живые краски свидетельствуют о появлении в молдав. иконном искусстве одного из лучших колористов.

То же можно сказать и о 2-й, миниатюрной иконе, которая является частью ажурного рельефа обрамления (созданного Штефаном). Совместным произведением авторов является аналой, находящийся в этой же церкви, в котором совершенство барочной резьбы скульптора дополняется гармонией цвета на иконах. Иконостас (создан до 1808) церкви с. Гермэнешть тех же мастеров состоит из 5 регистров, разделенных по вертикали небольшими витыми колоннами, а по горизонтали 3 ажурными фризами. Иконы сохранились почти полностью.



Рождество Пресв. Богородицы. Икона. 1808 г. Иконописец Герасим (Национальный художественный музей, Кишинёв)

Как показывают совр. исследования, на территории Вост. Молдавии не существовало школ иконописи, большинство иконописцев были самоучками, напр. Иоанн Яворский. Сохранились его работы, созданные в разное время. Самая ранняя — роспись наружной части ризницы церкви в с. Иванча р-на Орхей, законченная в 1807 г., близка к работам других народных мастеров. Две иконы — «Христос Пантократор на троне» и «Богоматерь с Младенцем на троне» (1813) из ц. свт. Николая в с. Хородиште р-на Кэлэрашь — отмечены его подписью. Две иконы из той же церкви — «Деисус» и «Богоматерь с Младенцем» — написаны в 1826 и 1827 гг. (последняя с подписью мастера), они показывают творческое развитие иконописца. Если бы не авторская подпись, их можно было бы приписать мастеру Герасиму. Применение светотени придало образам жизненность, лишило их традиционной аскетической неподвижности. Сходные приемы использованы в композиции «Благовещение» (1812) на царских вратах храма в с. Баймаклия, созданных иконописцами Константином и Мардаре, и на иконе «Свт. Николай» (1828, ц. св. Воевод в с. Ворничень) из с. Окница-Веке письма иконописца Заболотного. Усиление светского характера в иконописи отразилось на иконах сер. XIX в. Большой цикл икон, к-рый составлял часть иконостаса зимней ц. во имя свт. Николая мон-ря Кэприана, был создан мон. Иезекиилем в 1840–1841 гг. Сохранившиеся 8 композиций (пророки и праздники), несомненно, говорят о высоком профессиональном уровне мастера и его склонности к жанровой живописи. Парные образы пророков Илии и Исаии, Давида и Иезекииля, Даниила и Иеремии, Гедеона и Аввакума (1840) отличаются живописностью. Манера письма, напоминающая академическую живопись, отличает и др. монахов-иконописцев: Викентия из Вознесения Господня Гыржавского мон-ря (ныне в с. Хыржаука, р-н Кэлэрашь) — икона «Богоматерь Елеуса», Василия Александрова — икона «Богоматерь Елеуса» (1859) для церкви с. Нападены (ныне Нэпэдень). Во многих случаях определение времени написания иконы становится возможно благодаря надписям с именами жертвователей, напр. на иконе «Свт. Николай» из церкви с. Застынка указаны имена «рабов Божиих Афанасия Иванова Илиеша и жены его Марии» и дата вклада — «1853, ноября, 6 дня» (*Stavilă*. 2011. P. 58).

Уже к нач. XIX в. многие мон-ри и церкви Вост. Молдавии предпочитали заказывать иконы, написанные в академическом стиле, несмотря на недостаток профессионалов. В 1826 г. в Одессе был заказан иконостас для собора в честь Преображения Господня в Бендерах (Тигине). Наиболее красноречивый пример — иконостас и иконы для Новонямецкого мон-ря. Строительство ц. в честь Вознесения продолжалось довольно долго (1867–1878, под рук. петербургского архит. Н. П. Голикова); иконостас также был заказан в столице России в 1862 г. ювелиру С. Ф. Верховцеву, иконы написаны



Богоматерь с Младенцем на троне. Икона. 1813 г. Иконописец И. Яворский (Национальный художественный музей, Кишинёв)

в 1870 г. в Одессе Т. Дзярковским (см.: *Гурий (Гросу)*. 1911. С. 95, 136). В 1902 г. в Одессе был создан иконостас для ц. в честь Успения Пресв. Богородицы того же мон-ря (худож. А. Ивашкевич — Там же. С. 136). Местные иконописцы старались имитировать академический стиль. В иконостасы помимо основных изводов, напр. Христос Пантократор, Богоматерь с Младенцем, в XIX в. писали многочисленные образы святых в духе иконографии XVIII в.— «Св. Варвара» (в церквах совр. сел Рашков, Нэпэдень, Цареука и Ниморень), «Свт. Николай» (в совр. селах Климэуць, Ворничень, Боросень), «Мария Магдалина» (Боросень).

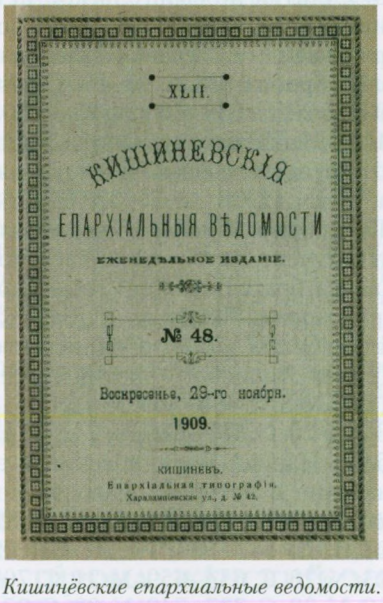
В числе первых известных иконописцев кон. XIX — нач. XX в. был мон. Иоасаф из Новонямецкого мон-ря (1862–1921), учившийся в художественных мастерских Киево-Печерской лавры (поступил в мон-рь в 1887, принял постриг в 1895). Одна из первых его икон — «Распятие» посл. десятилетия XIX в. была найдена в с. Бакчалия (р-на Кэушень). Следующая работа — «Христос Виноградная Лоза» (1903, Национальный музей истории Молдовы, Кишинёв) с подписью и датой написана в духе наивного искусства. Позже пропорции и композиция отчасти соответствуют требованиям академического стиля. Икона «Божия Матерь Елеуса» (1905) из с. Ст. Загайканы (ныне Зэикань) не имеет ни-

чего общего с наивными иконами: совершенство рисунка и пропорций, удачная компоновка живописного пространства, имитация эмалевого орнамента – все напоминает произведение, написанное рукой профессионала.

Лит.: Влахо-болг., или Дако-славянские грамоты, собр. и объясненные Ю. Венелиным. СПб., 1840. С. 61; *Мурзакевич Н. Н.* Сведения о нек-рых правосл. мон-рях епархий Херсонской и Кишиневской // ЗапООИД. 1848. Т. 2. С. 302–329; *Защук А. И.* Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба. СПб., 1862. Т. 2: Бессарабская обл. 2 ч.; *Мордвинов В. П.* Правосл. церковь в Буковине. СПб., 1874; *Нафанаил, архим.* Описание Гербовецкого Св.-Успенского мон-ря, состоявшего в Кишинёвской еп. // Кишиневские ЕВ. 1874. № 14. С. 520–535; *Батюшков П. Н.* Бессарабия: Ист. описание. СПб., 1892; Зодчий. 1892. № 9/10. Л. 58; *Arbure Z. C.* Basarabia on secolul XIX. Bucur., 1898; *Iorga N.* Studii istorice asupra Chiliei şi Cetăţii Albe. Bucur., 1899; *Халиппа И. Н.* Основные ист. данные о Бессарабии // Тр. Бессарабской ГУАК. Кишинев, 1902. Т. 2. С. 11–118; *Крушеван П. А.* Бессарабия. М., 1903; *Гурий (Гросу), архим.* История Ново-Нямецкого Св.-Вознесенского мон-ря. Кишинев, 1911; *Курдиновский В. Г., ред.* Древнейшие типичные правосл. церкви Бессарабии. Кишинев, 1918; *Visarion (Puiu), archim.* Mănăstirile din Basarabia. Chişinau, 1919; *Яцимирский А. И.* Описание южнослав. рукописей заграничных б-к. Пг., 1921. Т. 1. (СбОРЯС; 98); *Ciobanu Ş.* Cultura românească on Basarabia sub stăponirea rusă. Chişinău, 1923; *idem.* Biserici vechi din Basarabia. Chişinău, 1924. An. 1. P. 2–70; *Constantinescu-Iaşi P.* Biserici de lemn // Viaţa Basarabiei. 1923. № 3; *idem.* Biserica Sfîntul Gheorghe din Chişinău // Anual Comisiuanea monumentelor istorice. Secţ. din Besarabia. 1928. An. 2. P. 24 c; *idem.* Basarabia arheologică şi artistică. Chişinău, 1933; *Berechet Ş. G.* Cinci biserici vechi din Chişinău. Chişinău, 1924; *idem.* Mănăstirea Căpriana // Anual Comisiuanea monumentelor istorice. Secţ. din Besarabia. 1928. An. 2. P. 100–101; *Ţiganco N.* Mănăstirea Rughi // Ibid.; *Popovschi N.* Istoria bisericii din Basarabia on veacul al XIX-lea sub ruşi. Chişinău, 1931; *Mihailovici P.* Legături cărturăreşti dintre mitropolia Moldovei şi mănăstirea Noul Neamţ. Chişinău, 1939; *idem.* Cărţi bisericeşti, manuscrise şi icoane din Basarabia // Revista societrtii, istorico-archeologice bisericeşti din Chişinău. 1939. Vol. 24. P. 91–120; *idem.* Tipărituri Romîneşti în Basarabia dela 1812–1918. Bucur., 1940; *Щусев А. В.* Памятники искусства Бессарабии // Сов. искусство: Газ. 1940 № 42; *Bezviconi Gh.* Mănăstirea Japca din judeţul Soroca. Bucur., 1942; *Costin M.* Opere alese. Bucur., 1958; *Захаров А. И.* Народная архитектура Молдавии: Каменная архитектура центр. р-нов. М., 1960; *Роднин К. Д., Понятовский И. И.* Памятники молдав. архитектуры XIV–XIX вв. Кишинёв, 1960; *Jonescu G.* Istoria arhitecturii în România. Bucur., 1965; *Бахталовская А.* Каса маре // Декоративное искусство. 1967. № 2. С. 7–10; *Лившиц М. Я.* Декор в нар. архитектуре Молдавии. Кишинёв, 1971; *Nicolescu C.* Icoane vechi româneşti. Bucur., 1976[2]; *Pilat C.* Pictură murală în epoca lui Matei Basarab. Bucur., 1980; *Демченко Н. А.* Памятники истории // Охрана и использование памятников истории и культуры Молдавии: [Сб. ст.]. Кишинёв, 1981. С. 32–57; Украина и Молдавия: Справ.-путев. / Сост.: Г. Л. Логвин [при участии С. В. Ильвицкой]. М.; Лпц., 1982. (Памятники искусства Сов. Союза); *Боровский В. М.* Архитектурно-планировочное развитие городов Молдавии в XIX – нач. XX вв. Канд. дис. М., 1988. С. 64; *Ильвицкая С. В.* Основные композиции молдав. мон-рей // Архит. наследство. М., 1996. Вып. 41. С. 71–81; *она же.* Мон-ри и скиты Бессарабии: Архит.-сравн. аспект. Кишинёв, 1999 (на румын. яз.); *она же.* Стилистические особенности молдав. мон-рей // Архит. наследство. 1999. Вып. 43. С. 141–156; *она же.* Закономерности формирования архитектуры правосл. монастырских комплексов: На примере балканских стран: АДД. М., 2005; *Sabados M.* Din nou despre «comoara» de icoane de la Văleni-Piatra Neamţ // Studii şi cercetări de Istoria Artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1997. T. 44. P. 6–31; *eadem.* L' iconostase de Moldoviţa: Un répère dans l'évolution de l'iconostase moldave // Series Byzantina. Warsz., 2008. T. 6. P. 27–43; *Гоберман Д. Н.* Искусство молдав. камнерезов: надгробия // ПКНО, 1997. М., 1998. С. 447–454; *Ciobanu C., Stavilă T.* Icoane vechi din colecţii basarabene. Chişinău, 2000; *Stavilă T.* Arta plastică modernă din Basarabia. Chişinău, 2000; *idem.* Icoana basarabeană din secolul XIX. Chişinău, 2011; *Савельев Ю. Р.* «Византийский стиль» в архитектуре России: 2-я пол. XIX – нач. XX вв. СПб., 2005. С. 243, 259; *Кишкинова Е. М.* «Византийское возрождение» в архитектуре России: Сер. XIX – нач. XX в. СПб., 2006. С. 137–138, 142, 154.

С. В. Ильвицкая, Т. Ставила, К. Чобану

«КИШИНЁВСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», выходили с 1 июля 1867 по 1917 г.; с июля 1917 г. издавались под названием «Голос православной Бессарабской Церкви». Первое периодическое религ. издание в Бессарабии. Основано по инициативе архиеп. Кишинёвского и Хотинского *Антония (Шокотова)*. С 1867 по 1871 г. в «К. е. в.» материалы печатались в 2 колонках: в левой – русский текст, в правой – молдавский (кириллицей). С 1867 по 1904 г. «К. е. в.» выходили в свет дважды в месяц, с 1906 по 1917 г.– еженедельно. Состояли из офиц. и неофиц. отделов. За весь период существования издания вышло более 1,5 тыс. номеров. Тираж номера составлял от 600 до 700 экз. До 1886 г. журнал печатался в типографии архиерейского дома, далее, до окт. 1906 г.,– в частной типографии Э. Шлиомовича, затем (с № 41) в епархиальной типографии.


XLII.

КИШИНЕВСКІЯ

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ВѢДОМОСТИ

ЕЖЕНЕДѢЛЬНОЕ ИЗДАНІЕ.

№ 48.

Воскресенье, 29-го ноября.

1909.

КИШИНЕВЪ.

Епархіальная типографія.

Кишинёвские епархиальные ведомости. 1909 г. № 48. Обложка (ГПИБ)

Первыми редакторами «К. е. в.» были ректор Кишинёвской ДС архим. *Варлаам (Чернявский)* (в 1880–1889 епископ Минский и Туровский) и М. И. Скворцов, проф. Кишинёвской ДС, церковный журналист. С № 16 за 1870 по № 21 за 1871 г. журнал редактировали Скворцов и П. Ф. Паховский, также преподаватель Кишинёвской ДС. С № 22 за 1871 по № 1 за 1872 г. редактором был Паховский, а с № 2 за 1872 и до № 1/2 за 1875 г.– он же вместе с преподавателем семинарии М. А. Ганицким. В 1875 г. № 3/4 редактировал Ганицкий (впосл. священник, ректор Кишинёвской ДС), далее – вместе со свящ. Хрисанфом Бочковским (с № 5 за 1875 по № 22 за 1880 г.). В 1881 г. № 1–14 редактировали свящ. Х. Бочковский и Л. П. Шпановский, № 15–18 – Бочковский, с № 19 за 1881 по № 8 за 1883 г.– он же вместе с П. И. Чудецким, инспектором Кишинёвской ДС. В № 9–10 за 1883 г. редактором указан прот. Х. Бочковский, с № 11 за 1883 по № 12 за 1885 г.– он же вместе с преподавателем семинарии М. И. Епури. В № 1–17 за 1887 г. журнал редактировал свящ. Х. Бочковский, а с № 18 за 1887 по 1895 г.– преподаватель Кишинёвской ДС А. Г. Стадницкий (см. *Арсений (Стадницкий)*, митр. Ташкентский и Туркестанский). В 1896–1905 гг. редактором был прот. Александр Яновский, ректор Кишинёвской ДС. С № 1 за 1906 по № 5 за 1908 г. журнал редактировал старший преподаватель и смотритель семинарии И. М. Пархомович, с № 6 за 1908 по № 48 за 1909 г.– преподаватель В. Г. Курдиновский. Редактором офиц. отдела с № 49 за 1909 по № 30 за 1913 г. являлся секретарь Кишинёвской консистории А. А. Богоявленский, с № 31/32 за 1913 по 1917 г.– секретарь консистории В. В. Решетников. В 1909

(с № 49) — 1915 гг. редактором неофициального отдела был Курдиновский, с № 1/2 по № 16 за 1916 г.— ректор архим. *Дамиан (Говоров)* и преподаватель семинарии И. Е. Смелов (с № 17), а начиная с № 15/16 за 1917 г.— епархиальный наблюдатель свящ. Александр Громадский (см. *Алексий (Громадский)*, митр., экзарх Украины).

В офиц. отделе «К. е. в.» печатались высочайшие манифесты, указы и повеления по духовному ведомству, распоряжения Святейшего Синода, как общие, так и относящиеся к Кишинёвской епархии; известия о новых духовных учреждениях, об изменениях в составе высших духовных ведомств; сообщения о высочайших наградах в рамках Кишинёвской епархии или прихода; распоряжения епархиального архиерея и определения духовной консистории; списки служащих по духовному ведомству; объявления о вакансиях, о назначении и об увольнении должностных лиц в консистории, семинарии, училище и приходах; извлечения из годовых отчетов учебных заведений, свечных заводов, духовных братств и церковных общественных организаций; известия о количественном составе епархии, деятельности отдельных прихожан, об участии их в попечительствах или в благотворительных акциях, о пожертвованиях; материалы епархиальных съездов.

В неофиц. отделе в № 1 за 1867 г. были напечатаны статьи: «Димитрий, архиепископ Кишинёвский и Хотинский» (С. 1–12) (с продолжением в последующих номерах); «Слово в день избавления благочестивейшего государя императора Александра Николаевича от злодейского покушения на Его жизнь» свящ. Г. Галина (С. 13–26); «Мысли при молебствии, бывшем 4 апр. 1867 г., в память спасения жизни великого государя императора Александра Николаевича» Скворцова (С. 27–28); «Объяснение воскресных и праздничных апостолов» (С. 28–35).

Впосл. в неофиц. отделе печатались речи и слова архиепископов Антония (Шокотова), *Павла (Лебедева)*, *Сергия (Ляпидевского)*, *Серафима (Чичагова)*, *Платона (Рождественского)*, возглавлявших Кишинёвскую епархию в разные годы; слова и обращения деятелей епархии к прихожанам либо краткие выписки из творений св. отцов; указания и рекомендации приходскому духовенству о проведении праздничных дней; описание и история сооружения церковных достопримечательностей (церквей, монастырей, семинарий), характеристика церковной утвари, информация о крестных ходах и проч.; беседы, проповеди, а также пастырские наставления прихожанам в связи с особыми случаями; назидательные размышления и духовные советы, примеры из жизни святых. Также публиковались некрологи, информация о храмовых праздниках. В декабрьских или январских выпусках помещали списки статей за год.

В «К. е. в.» были опубликованы статьи по мн. отраслям богословских знаний: по Свящ. Писанию: «О книге «Екклезиаст»» (1868. № 7/8. С. 371–381) и «О книге «Песнь Песней»» А. М. Пархомовича (1870. № 16. С. 423–437; № 18. С. 503–509; № 22. С. 661–679; № 23. С. 692–703; № 24. С. 754–766); отрывки святоотеческих творений блж. Августина (1897. № 24. С. 709–712; 1899. № 11. С. 251–253), прп. Ефрема Сирина (1898. № 14/15. С. 433–436), свт. Иоанна Златоуста (1897. № 7. С. 141–143; 1898. № 10. С. 285–288; № 11. С. 325–328; 1899. № 6. С. 99–102; № 15. С. 383–386), свт. Тихона Задонского (1900. № 3. С. 31–33; № 13. С. 363–367); статьи по евангельской истории: «Состояние человеческого рода пред началом Церкви Христовой» А. Смирнова (1870. № 18. С. 486–503; № 22. С. 638–660; № 23. С. 703–711), «Изображение Иисуса Христа по рисункам греческого манускрипта VI в.» (1908. № 31/32. С. 1168–1173); по церковной истории: «О жизни и мученичестве святого апостола Иакова, брата Господня» свт. Андрея Критского (1898. № 20. С. 649–654; № 21. С. 697–703), «Сочинение св. Иринея Лионского против ересей» (1870. № 8. С. 489–505; № 12. С. 618–634; № 20. С. 567–576; № 24. С. 742–754), «Паисий Величковский и его значение в истории православного монашества» В. Казанакли (1898. № 18. С. 581–586; № 19. С. 609–613; № 20. С. 654–659; № 21. С. 703–712; № 22. С. 737–748; № 23. С. 771–780; № 24. С. 799–806); по богословию: «О браках» Л. П. Рущинского (1875. № 12. С. 471–487; № 13. С. 515–523; № 14. С. 541–549; № 15. С. 568–576; № 16. С. 592–603), «Учение Священного Писания и Церкви об антихристе» иером. Владимира (1896. № 13. С. 379–384; № 14. С. 409–413; № 15/16. С. 436–445); по проповедничеству: «Св. Иоанн Златоуст как проповедник» (1868. № 1. С. 9–13; № 14. С. 502–506; № 15. С. 534–538; № 16. С. 569–571; № 17. С. 624–627; № 20. С. 447–454; № 21. С. 491–494; № 23. С. 480–485; № 24. С. 514–517), «Уроки проповедничества в истории евангельской и апостолов» (1888. № 1. С. 22–32; № 2. С. 75–85; № 5. С. 189–196); по церковной практике: «Современные соблазны и нужды церковно-приходской жизни и средства к их устранению» (1910. № 9. С. 303–307), «К вопросу об улучшении материального быта духовенства Кишинёвской епархии» свящ. Г. Романчука (1900. № 3. С. 33–43), «Решения некоторых недоуменных вопросов из области пастырской практики и церковно-религиозной жизни» (1892. № 16. С. 368–371; 1894. № 1. С. 25–27; № 2. С. 52–54; № 3. С. 88–89; № 4. С. 120–121; № 6. С. 193–195; № 8. С. 267–269; № 9. С. 303–304; № 12. С. 404–406; № 14/15. С. 463–464; № 16. С. 494–497; № 17. С. 520–523), «Краткий очерк истории церковно-свечного вопроса и законодательства по церковно-свечной торговле в России» свящ. К. Парфеньева (1895. № 1. С. 11–21; № 2. С. 46–58; № 5. С. 143–151).

Отдельная рубрика в «К. е. в.» была посвящена развитию и распространению образования в епархии, открытию и оснащению церковноприходских школ. В неофициальном отделе печатались уставы образовательных учреждений, отчеты о состоянии церковных школ, в которых наряду с историко-статистическими сведениями были приведены списки учеников, переведенных в следующий класс, сведения об их успехах. Особое внимание уделялось развитию духовных училищ и семинарии. Публиковались материалы этнографического характера, позволяющие реконструировать историю, быт и культуру Бессарабии: «Бессарабская старина» Д. Щеглова (1897. № 9. С. 244–249; № 10. С. 276–282), «Сказания молдавских летописцев о происхождении молдаван и об основании Молдавского княжества» свящ. Е. Михалевича (1898. № 11. С. 342–347; № 12. С. 380–385; № 13. С. 413–420; № 14/15. С. 458–465), «Молдавские похоронные причитания» свящ. А. Матеевича (1911. № 38. С. 1331–1340; № 39. С. 1357–

1366; № 40. С. 1410–1416; № 41. С. 1444–1455) и др.

В кон. XIX в. в Бессарабии появились многочисленные протестант. секты и течения: баптисты, штундисты, молокане. Для всех уровней бессарабской администрации серьезной проблемой была секта липован. Бессарабские противораскольнические миссионеры опубликовали в «К. е. в.» материалы об этих сектах. В 70-х гг. XIX в. на этом поприще трудился свящ. Г. Милкин, в 80-х гг.— свящ. Ф. Воловей, прослуживший в качестве миссионера более 25 лет. Его журналистское наследие — это заметки из повседневной практики духовного перевоспитания сектантов. Аналогичные материалы печатали и его коллеги: С. Маргаритов, И. Сахаров, И. Попов, Я. Матвеев, И. Софронович. Стадницкий, не будучи профессиональным миссионером, регулярно публиковал пространные статьи (напр., «Состояние раскола и сектантства в Бессарабии по миссионерским отчетам» (1888. № 8. С. 321–327; № 9. С. 339–349; 1889. № 8. С. 347–360; № 9. С. 395–417; 1890. № 14/15. С. 628–654; № 16. С. 683–696; 1891. № 16. С. 475–493; № 17. С. 505–524)). В «К. е. в.» был также опубликован «Краткий исторический очерк противораскольничьей миссии в Кишинёвской епархии с 1813 до 1910 г.» И. Пархомовича (1909. № 33/34. С. 1328–1363; № 35/36. С. 1403–1443; № 37/38. С. 1499–1544; № 39/40. С. 1576–1578).

На страницах «К. е. в.» нашли отражение и революционные события нач. XX в. Так, в № 21/22 за 1917 г. в неофиц. отделе наряду со статьей просветительского характера была опубликована подборка материалов, в к-рых обсуждались актуальные вопросы послереволюционного времени: «Церковь и государство» (С. 394–397); «Аграрный вопрос и церковная земля» (С. 397–401); «Так хочет история» (С. 404–406); «Засилье Великого Лодыря» (С. 406–412); «Перспективы» (С. 412–414); «Церковные и монастырские земли» (С. 414–416).

В неофициальном отделе были представлены статьи церковных журналистов, богословов, историков, библиографов. Одним из наиболее известных авторов «К. е. в.» был А. Пархомович. Он опубликовал теологические работы, а также большое количество комментариев к Свящ. Писанию. Его брат И. Пархомович писал в жанре исторического повествования. Он познакомил бессарабского читателя с подробностями жизни и деятельности архиереев *Гавриила (Банулеску-Бодони)*, Павла (Лебедева), *Иринарха (Попова)*, Сергия (Ляпидевского), Серафима (Чичагова), викарного еп. Аркадия (Филонова). Стадницкий начал печататься в «К. е. в.» в 1880 г., еще будучи семинаристом. По окончании КДА в 1885 г. он вернулся в Кишинёвскую ДС и фактически был редактором «К. е. в». Среди его публикаций были статьи на богословские темы. Публикации Курдиновского в неофиц. отделе «К. е. в.» посвящены истории Церкви, культуры и образования Бессарабии, напр.: «Пасхальные обычаи в Бессарабии» (1898. № 8. С. 225–240).

В приложении к номерам «К. е. в.» печатались гл. обр. офиц. материалы: журналы съездов депутатов от духовенства Кишинёвской епархии, отчеты по Кишинёвскому духовному епархиальному попечительству, отчеты о деятельности за очередной год Кишинёвской ДС, епархиального жен. уч-ща, епархиальных духовных уч-щ, Кишинёвского отдела ИППО, Бессарабского церковного об-ва, Историко-архивного об-ва, Православного миссионерского об-ва, сведения о церковных школах и т. п. Помимо офиц. документов публиковались и материалы для чтения (напр., еженедельные листки Христо-Рождественского братства, книга Ю. В. Пономарёва «Современный милитаризм и мировая война» (1916. № 22/23)).

Лит.: *Щеглов Д.* 25-летие «Кишинёвских ЕВ» // Кишинёвские ЕВ. 1892. № 18. С. 418–429; *Рункевич С.* Кишинёвские ЕВ // ПБЭ. Т. 10. С. 546–556; *Яновский Л. А.* Систематический указ. статей, помещенных в неофиц. ч. «Кишинёвских ЕВ» с 1867 (с начала изд.) по 1904 г. Кишинев, 1910; *он же.* То же: с 1905 по 1912 г. Кишинев, 1913; *Трубецкой Б. А.* Из истории периодической печати Бессарабии, 1854–1916 гг. Кишинёв, 1989[2].

Л. П. Алферьева, В. А. Содоль

КИШИНЁВСКИЙ ВО И́МЯ ВЕЛИКОМУ́ЧЕНИКА ФЕО́ДОРА ТИ́РОНА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Кишинёвской и Молдавской митрополии), находится в Кишинёве (Республика Молдова). Открыт 17 июля 2002 г. Основан по инициативе жен. общины, сформировавшейся при ц. во имя вмч. Феодора Тирона (Кишинёв) и окормляемой настоятелем прот. Феодором Рошкой. К февр. 2002 г. в состав общины входили схимонахиня, 2 монахини, 5 инокинь и 6 послушниц. 11 июля 2002 г. митр. Кишинёвский и всея Молдавии *Владимир (Кантарян)* обратился с рапортом на имя патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*, в к-ром просил благословить преобразование кишинёвского кафедрального собора во имя вмч. Феодора Тирона в жен. мон-рь и утвердить старшей сестрой мон. Сосипатру (Пашу). 17 июля 2002 г. Свящ. Синод РПЦ благословил преобразование бывш. кафедрального собора в жен. мон-рь. На тот момент в Кишинёве не было ни одного монастыря. Новосозданная обитель получила статус ставропигиального мон-ря Православной Церкви Молдовы. Духовником-администратором был назначен прот. Феодор Рошка.

8 авг. 2002 г. К. м. был зарегистрирован в гос. службе по проблемам культов при Правительстве Республики Молдова. На март 2003 г. в К. м. подвизалось 10 насельниц: схимонахиня, 4 монахини, инокиня, 4 послушницы, а также 6 священнослужителей — духовник-администратор монастыря прот. Феодор Рошка, прот. Георгий Ноур, прот. Григорий Родницкий, иерей Виталий Мустяцэ, диаконы Иоанн Кэлин и Вячеслав Дымбу.

Главным храмом обители является собор во имя вмч. Феодора Тирона (1854–1858), возведенный на средства купцов Анастасия и Феодора Чуфлей и освященный 6 июля 1858 г. Проект церкви был разработан городским архит. Л. К. Заушкевичем, он же выбрал место для строительства. В 1870 г. из-за увеличившегося количества прихожан храм был расширен и перестроен. Благотворители братья Чуфли похоронены в крипте храма. В церковной ограде установлен мраморный памятник с изображением А. Чуфли. В память о первых ктиторах церковь и мон-рь называют также Чуфлинскими.

Феодоровская ц. построена в русско-византийском стиле, тип «греческого креста». Доминирующее положение в композиции здания занимают 9 луковичных граненых куполов на 8-гранных барабанах. Над зап. притвором расположена 8-гранная колокольня с 4 проемами, крытая высоким шатром, с 5 колоколами, самый большой весил 25 пудов (400 кг). В нач. 70-х гг. XX в. в церкви начался капитальный ремонт: произведена реставрация росписей,

выполненных в стиле Васнецова; сооружен юж. придел в честь Покрова Пресв. Богородицы. В нач. 80-х гг. XX в. позолотой были покрыты центральный и 4 малых купола. Реставрация собора затянулась на 18 лет.

С 1962 г. некоторое время (в связи с закрытием Христо-Рождественского кафедрального собора) Феодоровский храм был кафедральным собором Кишинёвской епархии.

В 2004 г. в К. м. было начато строительство адм. корпуса, в котором должны были разместиться зимняя ц. архангелов Михаила и Гавриила, ризница, кельи, трапезная, просфорня, музей церковного искусства. Закладной камень освящал митр. Кишинёвский и всея Молдавии Владимир. Для сбора средств на это строительство в 2006 г. был создан благотворительный фонд вмч. Феодора Тирона, к-рый возглавил митр. Владимир. В 2008 г. возведение социально-адм. блока было завершено; 1 марта того же года, накануне празднования дня памяти вмч. Феодора Тирона, была освящена зимняя церковь.

21 апр. 2009 г. в К. м. митр. Владимир в сослужении епископов *Анатолия (Ботнаря)* и Маркелла (Михэеску) совершил освящение Иверской часовни. В К. м. ведутся большие ремонтно-реставрационные работы, обновляется внутреннее убранство Феодоровского храма. На нач. 2014 г. предполагалось построить ц. во имя свт. Николая Чудотворца. При обители действует детская воскресная школа, а также создан детский хор.

В связи с тем что К. м. находится рядом с центральной улицей Кишинёва, мон-рь не имеет возможности создать собственное подсобное хозяйство. К февр. 2014 г. обитель содержалась на пожертвования благотворителей и прихожан. Предполагается создать подсобное хозяйство на участке в 5 га, к-рый расположен в окрестностях г. Вадул-луй-Водэ и находится в собственности К. м. Там же намечено построить скит во имя архангелов Михаила и Гавриила на участке в 1,62 га. Небольшой скит К. м. создан в Добруше. Для него было передано здание, в к-ром размещается в т. ч. домовая ц. во имя св. Иоанна Крестителя. Насельницей скита является схимонахиня.

Одной из главных святынь К. м. является ковчег с частицей мощей вмч. Феодора Тирона, доставленный из серб. мон-ря Ново-Хопово, где хранятся мощи святого. Кроме того, имеются иконы с частицами мощей вмч. Пантелеимона, преподобных Серафима Саровского, Антипы Афонского, Иова и Амфилохия Почаевских, св. блгв. кнг. Анны Кашинской, свт. Игнатия (Брянчанинова) и др. Имеется также ковчег с частицами мощей 36 преподобных Киево-Печерских.

В главном храме К. м. находятся чтимые списки Гербовецкой, Иверской и Казанской икон Божией Матери, икона свт. Луки Крымского с частицей мощей, вышитая икона свт. Николая Чудотворца, доставленная из г. Бари (Италия) и переданная в дар обители. В часовне пребывает список Иверской иконы Божией Матери, доставленный с Афона 2 мая 2008 г. В б-ке К. м. хранится более 3 тыс. томов, в т. ч. Евангелие, на к-ром приносил присягу 1-й Президент Республики Молдова М. Снегур. В экспозиции музея церковного искусства К. м. представлены старинные священнические облачения, Евангелия и др. богослужебные книги, оклады к иконам и различная церковная утварь, имеющая как историческую, так и художественную ценность.

Богослужения совершаются ежедневно, утром и вечером, на 2 языках — молдавском и церковнославянском. На воскресной литургии также читаются ектении и на греч. языке — в память о строителях и ктиторах собора братьях Чуфлях, греках по происхождению.

К февр. 2014 г. в К. м. проживало 9 насельниц: схимонахиня, 7 монахинь, инокиня, 4 трудницы на испытательном сроке, а также 5 священников и 2 диакона. Место старшей сестры оставалось вакантным, послушание духовника-администратора исполнял архим. Николай (Рошка).

Насельницы и служители обители окормляют Республиканский дом престарелых (Кишинёв), Республиканскую психиатрическую больницу и приемник-распределитель, расположенный поблизости от монастыря. В МВД Республики Молдова открыты домовые церкви либо построены храмы, в к-рых служат клирики обители.

Арх.: АКММ. Д.: Ф.-Т. жен. мон-рь.
Лит.: Mănăstiri şi schituri din Republica Moldova: Studii enciclopedice. Chişinău, 2013. P. 736–744.

Л. П. Алферьева

КИ́ШКА Лев (мирское имя Лука; ок. 1668, г. Ковель, ныне Волынской обл., Украина — 19.11.1728, с. Купичев, ныне Турийского р-на Волынской обл., Украина), греко-католич. митр. Киевский, Галицкий и всея



Митр. Л. Кишка.
Гравюра из кн.: Батюшков П. Н. Белоруссия и Литва. СПб., 1890

Руси. Род. в обедневшей семье западнорусских шляхтичей, принадлежавших к дворянскому роду Кишек (герб Домброва). В 1683 г. поступил в новициат Троицкого мон-ря греко-католического ордена *василиан* в с. Бытень (ныне деревня Иваневичского р-на Брестской обл., Белоруссия), где принес монашеские обеты. В 1687 г. отправлен на обучение в Греческую коллегию св. Афанасия в Риме. В 1693 г. он окончил папскую Урбанианскую коллегию в Риме, получил степень д-ра теологии и был рукоположен во пресвитера. В 1694 г. вернулся во Владимир-Волынский, где стал преподавать риторику в василианском училище при Успенском соборе. В 1696 г. вступил в братию василианского *виленского во имя Св. Троицы мужского монастыря;* в 1697 г. избран настоятелем. В том же году на конгрегации василиан в Бытенском мон-ре К. инициировал судебную тяжбу ордена с Полоцким архиеп. Маркианом Белозором и Пинским еп. Антонием Жолкевским, к-рые на основании привилеев, ранее полученных от польск. короля, претендовали на управление Виленским мон-рем и его доходами. 26 авг. 1698 г. конгрегация василиан в Бытене избрала К. секретарем ордена. С 1699 г. являлся настоятелем *полоцкого Бельчицкого во имя святых Бориса и Глеба мужского монастыря,* участвовал

в конфликте с полоцкими иезуитами, к-рые пытались переводить униатов в лат. обряд и требовали от учеников василианского уч-ща при Софийском соборе г. Полоцка перейти в местную иезуитскую коллегию. К. отправил неск. писем в Рим, прося защитить полоцких униатов от гонений со стороны иезуитов, после чего конфликты прекратились.

8 сент. 1703 г. на капитуле в Новогрудке избран протоархимандритом (*генеральным настоятелем*) ордена василиан. Управляя орденом, К. проводил частые визитации мон-рей, добился возвращения в орденское подчинение 17 мон-рей, к-рые ранее на правах епархиальных были подчинены униат. епископам (Лавришевский, Минский, Пустынский, Мстиславский, Черейский, Тороканский и др.). Был администратором Полоцкого архиеп-ства в 1707–1709 гг., в период его вакации. Благодаря хорошим отношениям с литов. великим канцлером К. С. Радзивиллом и его покровительству в 1709 г. К. успешно завершил тяжбу с архиеп. М. Белозором, к-рому пришлось отказаться от к.-л. прав на управление виленским Троицким мон-рем и заплатить мон-рю 18,5 тыс. злотых.

После смерти униатского Киевского митр. Льва *Заленского* (июль или авг. 1708) администратором Киевской кафедры стал Перемышльский еп. Юрий (Гавриил) Винницкий, к-рый организовал собственное избрание на митрополичий престол. Однако выборы состоялись без участия К., что противоречило постановлению Новогрудского капитула 1686 г., регулировавшего отношения василиан и униат. митрополитов («Nexus»). К. обратился к Ю. Винницкому с протестом и оспорил его выборы, ссылаясь на 11-й пункт «Nexus», согласно которому униат. Киевский митрополит должен был избираться по согласованию с протоархимандритом и членами совета (консуляторами) василиан. Испросив прощение у К., сославшись на незнание обычаев ордена и согласившись на переизбрание, еп. Ю. Винницкий получил одобрение конгрегации василиан, собравшейся в 1709 г. в Беле (ныне Бяла-Подляска Люблинского воеводства, Польша). Та же конгрегация повторно избрала К. протоархимандритом ордена.

В кон. 1708 г. избран настоятелем *супрасльского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. 29 нояб. 1709 г. К. получил от польск. кор. Августа II Сильного «заручный лист» против притязаний виленского старосты К. Ходкевича на несколько имений, принадлежавших Супрасльскому мон-рю. В 1710 г. по просьбе К. кор. Август II даровал Супрасльскому мон-рю привилегию на восстановление типографии и издание книг на лат., польск. и рус. языках; в 1713 г. восстановление работы типографии было одобрено рим. Конгрегацией пропаганды веры. С 1711 по 1728 г. типография Супрасльского мон-ря издала 40 книг на польск. языке, 13 — на латыни, 12 — набранных кириллицей. Для нужд типографии К. организовал при монастыре бумажную фабрику.

В 1711 г. К. получил в управление Владимиро-Волынскую епархию, в том же году в г. Самбор митр. Ю. Винницкий единолично рукоположил его в сан епископа. Стремясь возродить при кафедральном соборе Владимира-Волынского капитул, К. встретил неодобрение местных василиан. Отставка К. с должности протоархимандрита ордена состоялась 30 июля 1713 г. на Виленской конгрегации василиан. Новым протоархимандритом был избран противник К. игум. Василий Процевич.

16 февр. 1714 г., после смерти митр. Ю. Винницкого (12 сент. 1713), К. был избран униат. Киевским митрополитом; он сохранил за собой управление Владимиро-Волынским и Брестским еп-ствами. С целью упорядочить церковную жизнь в епархиях К. провел во Владимире-Волынском расширенный епархиальный Собор (13–15 окт. 1715), а также создал епархиальную ДС на основе василианского уч-ща при Успенском соборе г. Владимира-Волынского. В качестве основы для учебной программы семинарии К. взял *«Ratio studiorum»* иезуитов, в к-рую добавил изучение литургики вост. обряда, но свел к минимуму преподавание церковнослав. языка и употребление русского. После смерти К. семинария прекратила существование.

Создание епархиальной ДС вместо уч-ща василиан еще более осложнило отношения нового митрополита с орденом василиан. В 1717 г. на конгрегации в Новогрудке протоархимандритом ордена был избран Максим Ветржинский, бывш. аудитор Киевской митрополии. Ветржинский вступил в конфликт с К. из-за Львовского Онуфриевского и Пустынского мон-рей, которые митрополит без согласия ордена передал в 1718 г. в управление Смоленскому еп. Лаврентию Друцкому-Соколинскому. В ответ К. 26 июля 1719 г. провел в Холме (ныне Хелм Люблинского воеводства, Польша) капитул с участием настоятелей большинства василианских обителей, на к-ром было вынесено решение о лишении Ветржинского должности протоархимандрита. 19 сент. того же года генеральная конгрегация василиан в Новогрудке под давлением К. была вынуждена подтвердить это решение.

Проведя в 1715 г. епархиальный Собор во Владимире-Волынском, К. хотел созвать Собор униат. Церкви, чтобы на нем были приняты решения по урегулированию частых конфликтов между католиками лат. обряда и униатами, по унификации литургической практики униатов, по созданию епархиальных семинарий для подготовки духовенства, а также по упорядочению взаимоотношений между униат. митрополитом и василианами. В том же году К. обратился к папскому нунцию в Речи Посполитой архиеп. Джироламо (Иерониму) Гримальди с просьбой о содействии в получении папского разрешения на созыв Собора. Среди др. причин для его созыва К. назвал распространение среди католиков вост. обряда ереси «филиппонов» (подразумевая под ними старообрядцев-*филипповцев*), а также необходимость установления границ епархий и упорядочения дисциплины униат. духовенства.

Папа Римский *Климент XI* бреве от 20 марта 1716 г. поручил нунцию в Речи Посполитой архиеп. Дж. Гримальди созвать и возглавить в качестве председателя «синод для рассуждения о делах, касающихся митрополичьей русской Церкви». Однако проведению Собора в 1716 г. скорее всего помешал ввод саксон. войск в Речь Посполитую. 11 мая 1720 г. К. отправил послание, в котором объявил о проведении Собора во Львове ради необходимости «исправления упавшей дисциплины и восстановления первоначальной чистоты нравов». Из-за «морового поветрия» 20 июня 1720 г. К. разослал уведомление о переносе Собора в г. Замостье (ныне Замосць Люблинского воеводства, Польша). Бреве от 19 июля 1720 г. папа Климент XI

приветствовал созыв Собора униат. епископов и духовенства.

26 авг. 1720 г. Собор открылся в г. Замостье в ц. Успения Пресв. Богородицы и св. Николая под председательством нунция Дж. Гримальди. В 1-й день работы Замойского Собора 129 участников подписали исповедание католической веры по составленной для греко-католиков формуле, утвержденной папой Римским *Урбаном VIII*. 1 сент. на 2-м заседании участникам Собора были зачитаны папские буллы и декреты, содержавшие вероучительные положения и дисциплинарные предписания (компилятивная булла «Coena Domini», конституция папы Климента XI *«Unigenitus»* против *янсенизма* и *галликанизма* и др.). Из-за того что Смоленский архиеп. Лаврентий Друцкий-Соколинский прибыл на Собор с опозданием и подписание им исповедания католич. веры состоялось позднее, 3-е и последнее заседание Замойского Собора открылось 17 сент. По пожеланию К. участникам Собора были зачитаны итоговые тексты соборных декретов, объединенные в 19 глав (титулов).

Согласно 1-й гл., вступающие на к.-л. церковные должности (митрополит, епископы, архимандриты, пресвитеры, др. клирики), монахи и монахини, а также те, кто получали академические степени, должны были обязательно ознакомиться с католич. исповеданием веры по формуле папы Урбана VIII, переведенным на понятный униатам язык, и подписать его. По окончании Собора всем указанным лицам в течение 3 месяцев надлежало под страхом лишения должности и отлучения от Церкви подписать текст исповедания веры. Во 2-й гл. митрополиту поручалось издание католического катехизиса для униатов, а духовенству вменялось в обязанность чтение проповедей или хотя бы отрывков катехизиса; за уклонение от проповеди и катехизации вводился штраф с духовенства в размере 10 злотых.

В 3-й гл., посвященной таинствам, излагались нормы, положившие начало процессу широкой латинизации богослужебных обрядов в униат. Церкви, становлению особой литургической традиции, отличной как от лат. обряда, так и от обрядов правосл. Церкви. Напр., при совершении таинства Крещения вводился запрет на использование формулы вост. обряда, к-рая заменялась латинской (с единичным «Аминь» в конце). Евхаристию предписывалось совершать на квасном хлебе без добавления теплоты в потир, а также вопреки практике правосл. Церкви причащать верных как Телом Христовым частицами, вынимаемыми на проскомидии в честь Пресв. Богородицы, святых, за живых и умерших. Собор одобрил введение в униат. Церкви практики служения «читаных месс» — литургий, совершавшихся вполголоса одним священником, без хора и иногда без молящихся. При совершении богослужений запрещалось пользоваться книгами в редакции правосл. Киевского митр. *Петра (Могилы)*. Собор обязывал К. издать Требник, к-рый после одобрения Римом следовало распространять по умеренной цене по всем униат. приходам. В соответствии с определениями *Тридентского Собора* клирикам запрещалось вмешиваться в дела соседних приходов, в т. ч. совершать там требы без ведома местного настоятеля. Были сформулированы необходимые требования к ставленникам, в т. ч. относительно их грамотности, а также прохождения 6-недельного воспитания под руководством опытного духовного наставника. Собор определил избегать рукоположений во священство крепостных лиц без освобождения от крепостной повинности ставленников и их семей. Собор признал необязательным соблюдение Петрова поста, были добавлены лат. праздники Тела Христова и Страждущей Девы Марии, а также празднование памяти Иосафата *Кунцевича* (гл. 16), но при этом запрещено почитать святым свт. *Григория Паламу* (гл. 17).

Собор расширил полномочия Киевского митрополита: в 5-й гл. утверждалась обязанность митрополита наблюдать за порядком в епархиях, все епископы митрополии обязаны ему подчиняться. В случае смерти к.-л. епископа митрополит получал право заведовать вакантной кафедрой или назначать для этого др. епископа. При вакации Киевской кафедры заведование ее делами поручалось Полоцкому архиепископу, пока Папский престол не назначит нового митрополита. Согласно 6-й гл., требованием к кандидату в епископы было обязательное монашество в ордене василиан и новициат в ордене не менее года и 6 недель. Тем самым Замойский Собор закреплял сложившуюся практику подготовки униат. епископата и определял место василиан в этом процессе. В соответствии с требованиями Тридентского Собора епископ должен был проживать в своей епархии (исключение делалось для униат. архиепископа Смоленского) и не реже чем раз в 2 года совершать визитации приходов. В епархиях учреждались должности официала, которому поручалось ведение канонических дел (напр., бракоразводных) и к-рого рекомендовалось избирать из числа белого духовенства (гл. 7), а также канцлера или письмоводителя для ведения и упорядочения дел (гл. 8). Священники были обязаны постоянно жить в приходах, отлучаться они могли не более чем на 3 недели с разрешения благочинного (гл. 10).

Замойский Собор внес изменения в порядок взаимоотношений правящих униат. епископов и василиан (гл. 11). Все мон-ри, не входившие в орден и подчиненные епископам Владимиро-Волынской, Холмской, Львовской и Перемышльской епархий, должны были составить Русскую провинцию в ордене василиан, а Папский престол — назначить ее протоархимандрита. Основывать мон-рь можно было только с разрешения правящего епископа. С целью поднять образовательный уровень униат. духовенства Собор предписал открыть при каждом мон-ре, численность братии которого превышает 12 чел., школы для преподавания богословских предметов, а детей священников посылать во Львовскую коллегию (гл. 15).

Деяния Замойского Собора одобрили рим. Конгрегация Собора (5 дек. 1722) и рим. Конгрегация пропаганды веры (1 марта 1723), однако по неизвестным причинам папа затягивал с их утверждением. К. вынужден был обратиться к папе Римскому *Бенедикту XIII* с просьбой об утверждении актов Собора, к-рое состоялось 19 июля 1724 г. В 1725 г. соборные постановления были оглашены в Киевской униатской митрополии и с того времени стали обязательными.

В 1726 г. К. провел в Житомире Собор духовенства, на к-ром принудил значительную часть священников подписать решения Замойского Собора, однако ему не удалось добиться от василиан образования Русской провинции ордена. Неза-

долго до смерти К. назначил своим коадъютором с правом наследования кафедры Львовского еп. Афанасия *Шептицкого*.

В. Г. Пидгайко

Сочинения. К.— видный униат. проповедник, писатель и богослов. Ему принадлежат работы в области богословия, катехетики, сакраментологии, истории Церкви.

Изданное на польск. языке в Люблине в 1693 г. соч. «Nów różnych przypadków z pelni doktorów theologii moralnej» (Собрание разных случаев из опыта докторов нравственного богословия, т. е. казусы русскому духовенству) представляет собой сборник статей по догматическому и нравственному богословию. В 1697 г. с некоторыми сокращениями книга была переиздана на рус. языке в Полоцке (или Вильно) под названием «О таинствах».

В 1712 г. в недавно открытой типографии Супрасльского мон-ря К. издал агиографический сб. «Morze łask: O cudach Nayświetszej Panny Boruńskiej» (Море милостей: О чудесах Пресвятой Девы Борунской). Там же в 1714 г. он выпустил сборник проповедей униат. митр. Ипатия Потея, написав к нему в виде вступления пространную биографию митрополита и поместив в приложении неск. важных документов по истории унии (послание Александрийского патриарха *Мелетия I Пигаса* и полемический ответ митр. Ипатия Потея). В 1719 г. К. опубликовал сборник актов 26 конгрегаций василиан (на латыни), к-рый долгое время служил одним из источников нормативных актов ордена. Во исполнение решений Замойского Собора в 1722 г. К. выпустил в Супрасле на русском языке соч. «Собрание припадков краткое, и духовным особам потребное», называемое также «Замойский Катехизис». В нем содержатся пастырские наставления, краткое пояснение постановлений Замойского Собора, 37 вопросов и ответов, достаточно точно переведенных из лат. «Катехизиса» Хакобо Ледесмы. Для униат. духовенства, в целом плохо знавшего церковнослав. язык, К. издал польско-слав. словарь «Лексикон сиречь словесник словенский» (Супрасль, 1722). Из рукописного наследия К. дошло произведение, известное как «Рукопись Льва Кошки» (хранится в ЦГИА Украины во Львове), где собраны выдержки из творений древних авторов и комментарии на них, в основном историко-географического характера, а также содержатся сокращенный перевод на польск. язык Хлебниковского списка Ипатьевской летописи под названием «Annales S. Nestoris», жития древнерус. святых, заметки по истории Церкви, в т. ч. реестры иерархов Киевской митрополии. Др. документ (известен как «Холмский помянник») представляет собой переписанную К. рукопись древнего помянника, включающего краткие биографии униат. иерархов. Сохранилось также неск. сборников ежедневных записей и актов делопроизводства К., его служебной переписки, известных как «Acta Kisciana»,— т. н. книги «понтификальных деяний», канцелярские и хроникальные записи 1702–1728 гг., являющиеся ценным источником сведений по истории униат. Церкви и ордена василиан.

Л. В. Тимошенко

Соч.: Nów róznych przypadków z pelni doktorów Theologii Moralnej ziawiony, to jest: Kazusy ruskiemu duchowieństwu. Lublin, 1693; O Sakramentach. Połock, 1697; Morze łask: O cudach Nayświetszej Panny Boruńskiej. Supraśl, 1712; Kazania i Homilie Męża Bożego niśmiertelnej sławy y pamięci Hipacyusza Pocieja Metropolity Kijowskiego, Halickiego y calej Rusi, Biskupa Włodzimierskiego y Breskiego, z listem Melecyusza Patryarchy Aleksandryjskiego a responsem Hipacyusza z ruskiego języka na polski przetłumaczone y Światu ogłoszone. Supraśl, 1714; Собрание припадков краткое, и духовным особам потребное. Супрасль, 1722; Diarium excidis monasterii Polocensis Bazilianorum // Витебская старина / Изд.: А. П. Сапунов. 1888. Т. 5. Ч. 1. С. 559–566; *Скрутень Й.* Життєписи Василіян: (Виїмок з рукописного збірника митр. Льва Кішки) // Analecta OSBM. Ser. 1. Sect. 2. 1924. T. 1. Fasc. 1. P. 105–130; 1925. T. 1. Fasc. 2/3. P. 284–291; 1926. T. 2. Fasc. 1/2. P. 123–138; Fasc. 3/4. P. 376–401; 1929. T. 3. Fasc. 3/4. P. 496–520; 1931. T. 4. Fasc. 1/2. P. 219–236; Epistolae metropolitarum kioviensium catholicorum Leonis Kiška, Athanasii Szeptyckyj, Floriani Hrebnyckyj: 1714–1762 // Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 3. R., 1959. T. 4. Арх.: ЦГИАЛ. Ф. 201. Оп. 4б. Д. 413; НМ(Л). Ркл-113; СПбГИА. Ф. 823. Оп. 3. Д. 117.

Ист.: Synodus Provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamoscia Anno 1720 Sanctissimo Domino Nostro Benedicto PP. XIII dicata. R., 1724 (укр. пер.: Руський провінційний синод: Дано у місті Замості року 1720 з благословення святішого отця нашого Бенедикта XIII. Рим, 1858; То же / Пер. з лат.: І. Козовік. Івано-Франківськ, 2006); *Амвросий (Лотоцкий), архим.* Взгляд православного на Замосцьский Собор // ТКДА. 1862. № 8. С. 400–402, 404–406, 408–411; *Deruga A.* Regesta listów metropolity unickiego Leona Kiszki do ks. K. S. Radziwiłła, kanclerza W. Lit. i jego żony (1705–1728) // Ateneum Wileńskie. Wilno, 1935. T. 10. S. 225–235.

Лит.: *Żagielski J.* Vita et res gestae L. Kiszka. Supraśl, 1746; *Недельский С., свящ.* Униатский митр. Лев Кишка и его значение в истории унии. Вильна, 1893; *Дурбак Р.* Митр. Лев Кишка як церковний письменник // Нива. Львів, 1938. N 9. С. 311–318; *Федорів Ю.* Замойський синод 1720 р. Рим, 1972; *Bendza M.* Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681: Studium hist.-kanoniczne. Warsz., 1982. S. 31–32; *Sraka J.* L'attività di Leo Luca Kyska fino alla presa di possesso della Metropolita di Kiev (1714). R., 1983; *Підручний П. В.* Василіянський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 р. // Нарис історії Василіянського Чину св. Йосафата. Рим, 1992. С. 160–164, 168, 171, 199, 237, 241, 249, 305, 307, 621. (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 1; 48); *Cubrzyńska-Leonarczyk M.* Oficyna Supraska. 1695–1803: Dzieje i publikacje unickiej drukarni ojców bazilianów. Warsz., 1993. S. 43–44; *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 252–253; *Rzemieniuk F.* Unici Polscy: 1596–1946. Siedlce, 1998. S. 23–24; *Димид М.* Єпископ Київської Церкви (1589–1891). Львів, 2000. С. 93–96; *Wereda D.* Biskupi unickiej diecezji włodzimiersko-brzeskiej w XVIII w. // Szkice Podlaskie. Siedlce, 2001. T. 9. S. 61–75; *Jaroszewicz-Pieresławcew Z.* Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XV–XVIII w. Olsztyn, 2003; *Гуцуляк Л. Д.* Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.). Львів, 2004; *Толочко А. П.* «История российская» Василия Татищева: Источники и известия. М.; К., 2005. С. 102, 116–122, 125–134, 137, 138; *Gil A.* Pomianyk chełmski: Z dziejów zaginionego źródła do dziejów ziemi chełmskiej // Rocznik Instytutu Ewropy Środkowo-Wschodniej. Lublin, 2005. Rok 3. S. 101–112; *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехитическая традиция кон. XVI–XVIII вв.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 436–444; *Баран О.* Холмський пом'яник (за текстом збірника Лева Кишки) // Вісник Львівського ун-ту: Сер.: Книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології. 2007. Вип. 2. С. 192–208; *Скочиляс І. Я.* «Володимирські Атени» XVII — початку XVIII ст.: від кафедральної школи до єпархіальної семінарії // Київська Академія. 2009. Вип. 7. С. 54–72; *он же.* Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010; *Гіль А., Скочиляс І.* Володимирсько-Берестейська єпархія XI–XVIII ст.: Іст. нариси. Львів, 2013.

В. Г. Пидгайко, Л. В. Тимошенко

КЛАВДИА́Н, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики.*

КЛАВДИА́Н, мч. Никомидийский (пам. зап. 6 марта) — см. в ст. *Виктор, Викторин, Клавдиан и Васса,* мученики Никомидийские.

КЛАВДИА́Н, мч. Памфилийский (пам. 3 февр.; пам. визант. и зап. 5 апр.) — см. *Папий, Диодор, Конон и Клавдиан,* мученики Памфилийские.

КЛАВДИА́Н [греч. Κλαυδιανός; лат. Claudianus] (VII в. (?)), мч. Персидский (пам. визант. 5 апр.). Согласно *болландистам,* небольшое сказание о нем сохранилось в визант.

минеях, которые содержатся в 2 рукописях: одна хранится в Национальной б-ке Турина, другая — в миланской б-ке Амброзиана. К. был персом, происходившим из христ. семьи. Он жил, вероятно, во времена персид. шаханшаха *Хосрова II* (590–628). Стал монахом в 30 лет, вняв евангельскому призыву следовать за Христом. Во время гонения на христиан братия мон-ря, где подвизался К., покинула обитель, спасаясь от расправы. К. остался один, желая принять мученический венец. Название мон-ря неизвестно, скорее всего он находился в г. Нисибин или в его окрестностях. К. схватили и привели на суд к префекту Нисибина, к-рый заставлял его принять зороастризм. К. отказался и был обезглавлен. Текст этого рассказа, переведенный на латынь, помещен под 5 апр. в *«Acta Sanctorum»*.

Ни в вост., ни в зап. синаксарях и мартирологах К., мч. Персидский, не упоминается. Но мученик по имени Клавдиан фигурирует сразу в нескольких дружинах, чья память отмечается помимо др. дней и 5 апр. Первая группа мучеников (см. ст. *Викторин, Виктор, Никифор, Клавдий* (Клавдиан), *Диодор* (Диоскор), *Серапион* (Сарапион), *Папий*), по данным греч. источников, пострадала в Коринфе в сер. III в., по данным лат. источников — в Диосполе (Египет). Вторая группа (см. ст. *Виктор, Викторин, Клавдиан и Васса*) приняла мученичество в Никомидии, вероятно, во время гонений на христиан имп. *Диоклетиана;* их основной день памяти, указанный в зап. мартирологах,— 6 марта. Третья группа (см. ст. *Папий, Диодор, Конон и Клавдиан*), содержащая неск. имен, к-рые есть и в 1-й группе, пострадала в Памфилии при имп. *Деции*.

Существовал ли К., мч. Персидский, или появление самостоятельного сказания о нем — результат редупликации имени мученика, включенного в одну из вышеперечисленных дружин, установить на основании имеющихся в наст. время материалов невозможно.

Ист.: ActaSS. Apr. Vol. 1. P. 400.
Лит.: *Sauget J.-M.* Claudiano // BiblSS. Vol. 4. Col. 10–11; *idem.* Claudiano e compagni // Ibid. Col. 11.

О. Н. А.

КЛАВДИА́Н [Клавдий Клавдиан; лат. Claudius Claudianus] (кон. IV — нач. V в.), лат. поэт. Род. в Египте, вероятно в г. Александрия; в стихотворениях К. называет р. Нил и о-в Фарос родными местами (*Claudiani* Carm. minora. 19. 3; 22. 56); Александра Македонского он именует «основателем отечества» (conditor hic patriae — Ibid. 22. 20). Указания на егип. происхождение К. сохранились у Сидония Аполлинария (*Sidon. Apol.* Carmina. IX 274) и в визант. словаре *Суда* (Suda. K 1707). Утверждение *Иоанна Лида,* что К. род. в обл. Пафлагония в М. Азии, является ошибочным (*Lyd.* Mag. I 47; см.: MGH. AA. T. 10. P. III–V). Дата рождения К. неизвестна, в стихотворении 397 г. он называет себя молодым человеком (*Claudiani* Carm. minora 22. 6). Возможно, отец К. принадлежал к военной или чиновнической аристократии из зап. провинций империи и жил в Египте по долгу службы. К. получил классическое лат. образование.

Незадолго до 395 г. К. переселился в Италию. Под этим годом в хронике Проспера Аквитанского сообщается: «Получил известность замечательный поэт Клавдиан» (Hoc tempore Claudianus poeta insignis innotuit — MGH. AA. T. 9. P. 463). Позднее в поэтическом обращении к Пробину К. упоминал, что 1-й его латинской поэмой был панегирик консулам Олибрию и Пробину: «В твое консульство мы впервые испили из римских источников, и муза Талия облачилась в латинскую тогу» (*Claudiani* Carm. minora. 41. 14). По традиции панегирик консулам был обнародован в Риме. Поэт стал известен в придворных кругах, впосл. ему оказывал покровительство военачальник и регент Флавий Стилихон († 408). Вскоре после этого К. поселился в Медиолане (ныне Милан), где находилась резиденция имп. *Гонория* (395–423), и фактически стал придворным поэтом. В стихотворных откликах на политические события он неизменно восхвалял своих покровителей и осуждал их противников. В 3 панегириках, посвященных консульствам имп. Гонория (в 396, 398 и 404), представлен идеализированный образ императора и военачальника. Для публичного чтения самого пространного своего панегирика (в 3 книгах), посвященного консульству Стилихона (400), поэт вновь посетил Рим. По просьбе императоров Гонория и *Аркадия* за этот панегирик римский сенат постановил воздвигнуть статую К. на форуме Траяна. На постаменте статуи была помещена надпись на лат. и греч. языках. В лат. версии говорилось: «Клавдию Клавдиану, светлейшему мужу, трибуну и нотарию, среди прочих достойных искусств славнейшему из поэтов» (CIL. T. 6. N 1710). Греческая версия представляла собой элегический дистих, в ней не упоминалось о должности К., поэта сравнивали с Гомером и Виргилием. О том, что К. занимал должности трибуна и нотария, упоминается также в его произведениях (*Claudiani* Carm. minora. 25).

После 400 г. К., вероятно по служебным делам, отправился в Африку, где находился до 402 г. В это время он женился; брак был заключен при посредничестве жены Стилихона Серены, племянницы и приемной дочери имп. *Феодосия I Великого* (*Claudiani* Carm. minora. 31). Последние сведения о К. относятся к нач. 404 г., когда он опубликовал панегирик в честь 6-го консульства имп. Гонория. В это время Стилихон, покровитель К., находился на вершине могущества; нет причин полагать, что поэту было отказано в доступе к имп. двору. Вероятнее всего, К. скоропостижно скончался (MGH. AA. T. 10. P. LX).

Среди сочинений К. выделяется блок политических стихотворений, в основном это консульские панегирики и военные поэмы. К. писал панегирики в честь консульств имп. Гонория, регента Стилихона, частных лиц — Олибрия и Пробина (395; основное внимание уделено Пробину, к-рый оказывал поэту покровительство) и Манлия Феодора (399). В панегирике Олибрию и Пробину описываются победы имп. Феодосия I Великого над узурпатором Евгением и магистром армии Аргобастом (393). В панегирике Манлию Феодору восхваляются его добродетели: согласно поэту, он был юристом и богиня справедливости (Iustitia) на благо общества возвела его в консульское достоинство. Военная тематика получила отражение в незавершенной поэме «Война с Гильдоном» (398); здесь описывается подавление мятежа мавра Гильдона в Африке. Более пространная поэма К., «Готская война» (или «Поллентийская война» (Bellum Geticum, Bellum Pollentiae)), посвящена победе, к-рую в 402 г. Стилихон одержал над готами кор. *Алариха* близ Полленции (ныне Полленцо, близ г. Бра, обл. Пьемонт). В этом произведении, которое можно отнести к жанру эпической военной зарисовки, Стили-

хон прославляется как талантливый военачальник, сокрушивший варваров и взявший в плен семью Алариха. Другие произведения К.— инвективы — были направлены против политических недругов Гонория и Стилихона. Объектом критики поэта стали временщики из окружения имп. Аркадия, определявшие политику Вост. Римской империи,— префект Руфин и сменивший его в 396 г. в качестве главного советника евнух Евтропий. Они проводили политику, враждебную Зап. Римской империи, интриговали против Стилихона. В поэтическом наследии К. особняком стоят 2 эпиталамия и фесценнина в честь бракосочетания имп. Гонория и Марии, дочери Стилихона.

В политических произведениях К. опирался на традиции классической латинской поэзии эпохи принципата, в основном на сочинения Стация, в инвективах — на сочинения Ювенала. Влияние эллинской поэзии прослеживается в мифологических произведениях К., прежде всего в «Похищении Прозерпины» (De raptu Proserpinae) — поэме в 3 книгах, содержащих приблизительно по 1 тыс. стихов. Эпическая поэма «Гигантомахия» (Война с гигантами) известна в греч. и лат. версиях. Среди 77 малых стихотворений (подлинность нек-рых ставится под сомнение) — послания, адресованные высокопоставленным покровителям поэта, должностным лицам (магистру конницы Иакову, бывш. проконсулу Геннадию и др.), описание местностей (долины Нила, порта г. Смирна) и предметов, гл. обр. подарков, которыми обменивались члены имп. семьи, а также зарисовки людей («О веронском старике»), животных («О кабане и льве»), отвлеченных понятий («О сфере Архимеда»), мифологических персонажей («О Фениксе»).

Основные поэмы К. на христ. темы — «Чудеса Христа» (Miracula Christi) и «О Спасителе» («Пасхальная песнь» — De Salvatore seu Carmen Paschale). В поэме «Чудеса Христа» элегическим дистихом описываются мозаичные изображения на сюжеты из Евангелия, к-рые находились в одном из рим. баптистериев. В поэме «О Спасителе», посвященной Воплощению, заметно знакомство автора с богословской проблематикой, в частности с христологией. В эпиграмме, адресованной магистру конницы Иакову, поэт призывает святых сохранить его на войне (*Claudiani* Carm. minora. 50). Христ. поэмы резко выделяются среди произведений К., поэтому нек-рые исследователи высказывали сомнения в его авторстве (напр.: *Fargues.* 1933). Христ. авторы утверждали, что К. оставался язычником. Так, согласно блж. Августину, К. был «чужд имени Христа» (a Christi nomine alienus — *Aug.* De civ. Dei. V 26); Павел *Орозий* называл его «выдающимся поэтом, но упорнейшим язычником» (*Oros.* Hist. adv. pag. VII 35). Мнение о язычестве К. разделяли мн. исследователи (*Fargues.* 1933; *Mazzarino.* 1942; *Cameron.* 1970; *Gnilka.* 1973), однако высказывалось предположение, что он мог быть христианином (MGH. AA. T. 10. P. LXIII–LXVIII; *Sebesta.* 1980). В произведениях К. видели критику отдельных аспектов христ. учения и церковного благочестия (*Vanderspoel.* 1986). Совмещение языческой мифологии и христ. мировоззрения было характерно для мн. позднеантичных поэтов на Западе (напр., для *Драконтия*) и на Востоке (напр., для *Нонна Панополитанского*), хотя нек-рые христ. авторы (Павлин Ноланский, *Пруденций*) отказывались от использования языческих образов и мотивов в своем творчестве. Учитывая глубокую привязанность К. к античным традициям, В. Шмид пришел к выводу, что поэт был знаком с основами христ. учения, но не стремился к созданию поэм на религ. темы, ни на языческие, ни на христианские. В сочинениях К. языческие боги представлены как символы, которые он использовал для прославления реальных исторических лиц и событий. Так, богиня Рома (персонификация рим. народа и государственности) ассоциируется не с языческим прошлым империи, а с совр. поэту гос. деятелями, гл. обр. со Стилихоном. К. уделял особое внимание прославлению Рима: главной задачей Римской империи он считал установление мирового господства ради торжества закона и справедливости.

В V–VI вв. поэмы К. получили широкое распространение; св. Сидоний Аполлинарий рассматривал его имп. панегирики как образец для подражания. Впосл. творчество К. было почти забыто, хотя с его стихотворениями были знакомы св. *Альдхельм* Малмсберийский и, вероятно, писатели эпохи Каролингов (*Алкуин, Павел Диакон, Теодульф* Орлеанский — MGH. AA. T. 10. P. LXXVI–LXXXI). Нек-рые средневек. авторы ценили поэтическое мастерство К.: напр., в XII в. *Алан Лилльский* составил в подражание его сочинениям аллегорическую поэму «Антиклавдиан», в к-рой представил префекта Руфина, недруга К., как сборище всевозможных пороков. В издании Дж. Б. Холла учтено более 200 рукописей поэм К. Рукописи относятся в основном к XII–XV вв.; среди древнейших — Verona. Bibl. capit. 163 (VIII в.; малые стихотворения К.) и St. Gallen. Stiftsbibl. 273 (IX в.; лат. версия «Гигантомахии»).

Соч.: Carmina / Ed. J. B. Hall. Lpz., 1985. (BSGRT); Carmina / Ed. Th. Birt. B., 1892. (MGH. AA; 10); Claudian / Ed., transl. M. Platnauer. Camb. (Mass.); L., 1990[r]. Vol. 1; 1998[r]. Vol. 2. (Loeb Classical Library); PL. 13. Col. 376–377; PL. 53. Col. 788–790; Anthologia Latina / Ed. F. Buecheler, A. Riesse. Lpz., 1906. Pars 1. Fasc. 2. P. 329; На бракосочетание Гонория и Марии. Похвала Серене. Против Руфина / Пер.: М. Гаспаров; Похищение Прозерпины / Пер.: Е. Рабинович; Разные стихотворения / Пер.: С. Ошеров, Ф. Петровский, М. Грабарь-Пассек, С. Кондратьев // Поздняя лат. поэзия: Пер. с лат. / Сост. и вступ. ст.: М. Гаспаров. М., 1982. С. 191–280.

Лит.: *Vollmer F.* Claudianus // *Pauly, Wissowa.* Bd. 3. Sp. 2652–2660; Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian / Hrsg. M. Schanz. Münch., 1920. Bd. 4. H. 2. S. 3–32; *Turcio G.* Sull'epigramma «Miracula Christi» attribuito a Claudio Claudiano // RACr. 1928. T. 5. P. 337–344; *Fargues P.* Claudien: Études sur sa poésie et son temps. P., 1933; *Steinbeiss H.* Das Geschichtsbild Claudians. Halle, 1936; *Mazzarino S.* Stilicone: La crisi imperiale dopo Teodosio. R., 1942; *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident. P., 1943; *Schmid W.* Claudianus // RAC. 1957. Bd. 3. Sp. 152–167; *Levy H. L.* Themes of Encomium and Invective in Claudian // Transactions and Proc. of the American Philol. Association. 1958. Vol. 89. P. 336–347; *Cameron A.* Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius. Oxf., 1970; *Christiansen P. G.* Claudian and the East // Historia: Zschr. f. Alte Geschichte. 1970. Bd. 19. S. 113–120; *Gnilka Ch.* Götter und Dämonen in den Gedichten Claudians // Antike und Abendland. 1973. Bd. 18. H. 2. S. 144–160; *Sebesta J. L.* Claudian's Credo: The «De Salvatore» // Classical Bull. 1980. Vol. 56. P. 33–36; *Bernardino A., di.* La poésie chrétienne // Initiation aux pères de l'église / Éd. A. di Bernardino. P., 1986. T. 4. P. 397–399; *Vanderspoel J.* Claudian, Christ and the Cult of the Saints // CQ. N. S. 1986. Vol. 36. P. 244–255; *Trout D. E.* The Years 394 and 395 in the «Epitoma Chronicon»: Prosper, Augustine, and Claudian // CPh. 1991. Vol. 86. P. 43–47; *Schweckendiek H.* Claudians Invektive gegen Eutrop (In Eutropium): Ein Kommentar. Hildesheim etc., 1992; *Ahlschweig K. S.* Beobachtungen zur poetischen Technik und dichterischen Kunst des Claudius Claudianus, besonders im seinem Werk «De raptu Proserpinae». Fr./M. etc., 1998; *Шмараков Р. Л.* Поэзия Клавдиана в рус. лит-ре: Эпоха классицизма. М., 2006; *Schindler C.* Per carmina laudes: Untersuchungen zur spätantiken Versparegyrik von Claudian bis Coripp. B., 2009.

Д. В. Зайцев

КЛАВДИА́Н МАМЕ́РТ [Клавдиан Экдиций Мамерт; лат. Claudianus Mamertus] († 473/4), лат. христ. богослов. Род. в 20-х гг. V в. в г. Вьенна (ныне Вьен, Франция), получил образование в Лугдуне (ныне Лион) вместе со св. *Сидонием Аполлинарием*, к-рый вспоминал, как они с К. М. слушали проповеди св. *Евхерия*, еп. Лугдунского († ок. 450). К. М. был рукоположен во пресвитера и стал помощником своего брата, св. Мамерта, еп. Вьеннского (451/2–471/2), который поручил ему обучать клириков.

К. М. получил хорошее философское и риторическое образование, был знаком с творениями классических и христ. авторов (блж. *Августина*, свт. *Амвросия* Медиоланского, свт. *Григория Богослова*). Геннадий Массилийский (Марсельский) отмечал способность К. М. к риторике и его полемический дар (ad loquendum artifex, ad disputandum subtilis). Сидоний в письме Петрею, племяннику К. М., восхвалял его как философа и ритора (*Sidon. Apol.* Ep. IV 11). Возможно, К. М. было посвящено толкование на *Екклесиаста книгу*, написанное *Сальвианом Массилийским* (Геннадий называл адресатом этого сочинения некоего Клавдия, еп. Вьеннского — *Gennad. Massil.* De vir. illustr. 68). Эпитафию К. М. составил Сидоний Аполлинарий (*Sidon. Apol.* Ep. IV 9).

Геннадий Массилийский в перечне церковных писателей (2-я пол. V в.) называет К. М. автором трактата «О состоянии души» («О сущности души» — De statu animae, De substantia animae) (*Gennad. Massil.* De vir. illustr. 84). Сочинение посвящено Сидонию Аполлинарию, который в предисловии именуется бывш. префектом (praefectorius). Т. о., трактат был написан между 468 г., когда Сидоний Аполлинарий был префектом Рима, и 470 г., когда он был возведен на епископскую кафедру в г. Арверн (ныне Клермон-Ферран). В соч. «О состоянии души» К. М. полемизировал с *Фавстом*, еп. г. Рейи (Регий; ныне Рьез), к-рый в послании некоему епископу доказывал, что Божество не подвержено страданию и что души ангелов и людей телесны (*Faust. Reg.* Ep. 3 // PL. 58. Col. 837–845). Следуя ранним лат. отцам, гл. обр. Тертуллиану, Фавст полагал, что бестелесен только ничем не ограниченный Бог (Unus ergo Deus incorporeus, quia et incomprehensibilis et ubique diffusus), тогда как материальность неизменно связана с ограниченностью. Души ангелов и людей сотворены Богом и ограниченны (имеют начало существования и место пребывания), следов., они телесны, хотя и обладают телами особого рода (habet enim secundum se corpus), более тонкими, чем плотские (licet multo et incorporabiliter tenuis quam nostra sunt corpora). Учение Фавста о том, что Божество не подвержено страданию, и о телесности души К. М. счел сомнительным. Утверждение, что страдания Христа стали возможными, т. к. они были добровольными, показалось ему недостаточно четко сформулированным. Исходя из учения об ипостасном соединении божественной и человеческой природы во Христе, К. М. полагал, что страдание Христа можно отнести к единой богочеловеческой личности, а не только к Его человеческой природе, к-рая стала неотделима от божественной после *Воплощения*. Т. о., благодаря единению Божества и человечества в лице Христа оказалось возможным страдание Божества, не подверженного страданию по сущности.

Основная тема трактата К. М.— проблема телесности души. Возражая Фавсту, автор указывал на то, что ангелы, как и человек, имеют душу и тело, к-рое состоит из субтильной материи (angeli spiritus corporati sunt — De statu animae. I 12). Душа человека, сотворенная по образу и подобию Божию, не может быть телесной, т. к. Бог бестелесен, поэтому к душе неприменимо понятие количественности (quantitas), свойственное всему ограниченному (в этом К. М. следовал блж. Августину). Диалектические аргументы К. М. укоренены в античной философии, гл. обр. в особой интерпретации учения Платона. Во 2-й книге трактата приведены мнения древних авторов, начиная с пифагорейца Архита. Среди философов названы Платон, Порфирий и Варрон, среди христ. авторов — Григорий Богослов, Амвросий Медиоланский, блж. Августин, Евхерий Лугдунский. Однако К. М. опирался не только на суждения авторитетных мыслителей, но и на рациональные аргументы (Ibid. II 7). В 3-й книге автор привлекает для опровержения доводов Фавста тексты Свящ. Писания, к-рые он подвергает аллегорической интерпретации. Обращаясь к притче о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31), души к-рых после смерти оказались в разных местах (это могло служить аргументом в пользу мнения Фавста о пространственной ограниченности души), К. М. объяснял понятие «место» как описание особого состояния души грешника и праведника. Описывая душу как субстанцию, не связанную с определенным местонахождением, автор использовал определение «безместный» (inlocalis) и существительное «безместность» (inlocalitas), родственные, но не синонимичные термину alocalis, который использовал *Викторин Марий* (у него этот термин означал сущность, находящуюся вне границ мира).

Трактат «О состоянии души» представляет собой образец чистого спекулятивного богословия: затронутые в нем проблемы мало интересовали теологов и участников догматических споров V–VI вв. За исключением Сидония Аполлинария, который был знаком с К. М. и ценил его труды, современники не уделили внимания его богословским сочинениям. Возможно, на трактат К. М. опирался *Кассиодор* в соч. «О душе» (De anima), но параллели между 2 трудами свидетельствуют о том, что оба автора работали в русле традиции, восходившей к идеям блж. Августина. По мнению Х. Мадоса, трактат К. М. оказал влияние на творчество испан. писателей: Лициниана, еп. Нов. Карфагена (ныне Картахена) (2-я пол. VI в.), и Альвара Кордовского (IX в.). В XII в. на сочинение К. М. обратили внимание Петр *Абеляр* и *Алан Лилльский*, с трактатом «О состоянии души» были знакомы ученик Абеляра Беренгарий Схоластик (PL. 178. Col. 1896), *Петр Достопочтенный* (Ibid. 189. Col. 1010) и Николай, секретарь католич. св. Бернарда Клервоского (Ibid. 202. Col. 499), к-рый называл К. М. 2-м Августином и причислял к святым. В XIII в., с усилением в схоластике аристотелизма, влияние платонизма К. М. снизилось, хотя его использовали *Александр Гэльский* (в глоссах на «Сентенции» Петра Ломбардского) и католич. св. *Альберт Великий*.

Сохранилось 2 послания К. М.— Сидонию Аполлинарию и Сапауду, учителю риторики во Вьенне. В письме Сапауду К. М. жаловался на отсутствие у совр. людей интереса к культурному наследию древности, оплакивал упадок классического образования и лит-ры. Он привел перечень трудов рим. авторов,

которые рекомендовал использовать в преподавании, сделав акцент на наследии архаических авторов (Плавт, Невий). Сидоний Аполлинарий упоминал о поэтических и литургических трудах К. М. (*Sidon. Apol.* Ep. IV 3; Carmina. VI 13–16), однако атрибутируемые ему в рукописной традиции и ранних изданиях (PL. 53) поэтические произведения на самом деле принадлежат *Венанцию Фортунату,* Клавдию *Клавдиану,* Флавию Меробауду и Павлину Нолanскому.

Соч.: CPL, N 983–984; PL. 53. Col. 693–790; Opera / Ed. A. Engelbrecht. Vindobonae, 1885. (CSEL; 11).

Ист.: *Sidon. Apol.* Ep. IV 2–3, 11; V 2; *Gennad. Massil.* De vir. illustr. 68, 84.

Лит.: *Germain A. C.* De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia. Monspelii, 1840; *La Broise R. M., de.* Mamerti Claudiani vita eiusque doctrina de anima hominis. P., 1890; *Amman E.* Mamert, Claudien // DTC. T. 9. Col. 1809–1811; *Norpoth L.* Der pseudoaugustinische Traktat «De spiritu et anima». Münch., 1924; *Bömer F.* Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie. Lpz., 1936; *Hårleman E.* De Claudiano Mamerto, gallicae latinitatis scriptore, quaestiones. Uppsala, 1938; *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore. P., 1948. P. 223–235; *Madoz J.* Liciniano de Cartagena y sus cartas. Madrid, 1948. P. 35–53; *Chadwick N. K.* Poetry and Letters in Early Christian Gaul. L., 1955. P. 207–211; *Schmid W.* Claudianus Mamertus // RAC. Bd. 3. Col. 169–179; *Fortin E. L.* Christianisme et culture philosophique au V^e^ siècle: La querelle de l'âme humaine en Occident. P., 1959; *Costanza S.* Claudianus Mamertus // EEC. Vol. 1. P. 178; *Di Marco M.* La polemica sull'anima tra «Fausto di Riez» e Claudiano Mamerto. R., 1995.

Д. В. Зайцев

КЛА́ВДИЙ, прп. (пам. греч. 3 февр.). Время, место и обстоятельства жизни неизвестны. Из двустишия, посвященного К. в греч. стишных Синаксарях, следует, что он сподобился мирной кончины. Оттуда память К. была перенесена в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. В ряде греческих рукописей, приводимых в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), память преподобного отмечена также под 2 и 4 февр.

Ист.: SynCP. Col. 440, 441.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 32; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 252; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998^4^. Т. 3. Σ. 216.

КЛА́ВДИЙ [копт. **ⲕⲗⲁⲩⲇⲓⲟⲥ**], мч. Антиохийский (пам. копт. 11 паоне (эфиоп. сане; 5 июня)). Агиографическое «досье» К. включает тексты на копт., араб. и эфиоп. языках. Мученичество К. и 3 энкомия в его честь сохранились полностью в единственном кодексе (M 587, б-ка Пирпонта Моргана, ок. IX в.) на саидском диалекте копт. языка. В 1970 г. Ж. Годрон опубликовал эти тексты с учетом изданных ранее, а также неизданных фрагментов из 6 др. кодексов и перевел их на франц. язык (впосл. он издал еще неск. новонайденных фрагментов – *Godron.* 1976). Два энкомия принадлежат *Константину,* еп. Асьютскому (2-я пол. VI – 1-я четв. VII в.), 3-й приписывается *Севиру,* патриарху Антиохийскому (нач. VI в.; вероятно, псевдоэпиграф). Известны также средневек. переводы Мученичества и энкомиев на араб. язык и с арабского на эфиопский. Краткое сказание о К. содержится в копто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.) и его эфиоп. версии, где вместе с К. прославляются еще 2167 мучеников (это упоминание не находит подтверждения в других источниках). Литургические тексты в честь К. представлены рядом песнопений в копт. Антифонарии (Дифнаре) и эфиоп. величаний-*саламов*.

Мученичество К. имеет обширную вводную часть, в к-рой излагается один из вариантов (возможно, наиболее ранний) копт. легенды о рим. имп. *Диоклетиане* (284–305). Согласно копт. традиции, Диоклетиан был пастухом из Египта; он стал императором благодаря случаю и первоначально исповедовал христианство. В Мученичестве К. рассказывается, как произошло его отречение от веры. Во время войны с персами император взял в плен персид. царевича Никомеда и отдал его на попечение Антиохийскому епископу (в позднейших текстах приводится легендарное имя епископа – Гаий). Тот был подкуплен персами и тайно вернул им пленника, объявив императору о смерти царевича. Когда Никомед был повторно схвачен, предательство епископа обнаружилось. Диоклетиан его казнил, перешел в язычество, издал эдикт против христиан и начал гонения. К. был военачальником и ритором, с к-рым император часто советовался. За отказ принести жертву богам Диоклетиан отправил его в Египет к правителю Антинои (столицы Фиваиды) Ариану, к-рый повсюду искал христиан и казнил их. Ожидая, что К. одумается, правитель возил его с собой в качестве заключенного. Следя за их путешествием, читатель узнаёт о мн. мучениках (солдаты, школьный учитель и его ученики со своими матерями, дочь чиновника и др.). Наконец в сел. Похе близ Асьюта (предположительно отождествлялось с совр. Ком-Буха-эль-Абид – *Drescher.* 1942. P. 80; однако данная идентификация сомнительна – *Meinardus.* 1972. P. 321) К. по приказу Ариана был распят и пронзен копьем; его останки похоронили у стен языческого храма (согласно синаксарной версии, К. пострадал в Антиное). Автором Мученичества назван Анастасий, слуга К., к-рый сопровождал его в Египте.

Константин Асьютский в 2 энкомиях описывает добродетели К. и добавляет нек-рые факты к его биографии. По словам Константина, К. происходил из царского рода: его отец Птолемей был братом имп. *Нумериана* (283–284); К. отличался красотой и статностью; у правителя Рима висел его портрет, а в самом городе был поставлен памятник в его честь (в синаксарной версии упом., что изображением К. были украшены ворота Антиохии). К. участвовал в неск. битвах и один раз спас Диоклетиана. Важно, что автор устанавливает связь К. с др. копт. мучеником – *Виктором* (пам. копт. 27 пармуте (22 апр.)), изображая их как близких друзей (Виктору было лишь 15 лет, поэтому его не принуждали к жертвоприношениям; он претерпел мученичество позже). Упоминается Феогноста, сестра К., тяжело переживавшая казнь брата. Подробно описываются посмертные чудеса К.: исцеление бесноватого; наказание имп. посланника, к-рый бесчинствовал в храме К., и воров, посягнувших на церковную утварь; чудесное обращение к истинной вере еретика (священника из мелитиан), язычника и мага.

По мнению Т. *Орланди,* Константин Асьютский, сделав героем своих энкомиев К., следовал тенденции, проявившейся в *Коптской Церкви* в Патриаршество *Дамиана* (578–607) и направленной на сближение с Антиохией. Автор энкомия почти дословно использовал отрывок коптского перевода «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Hist. eccl. VII 32. 6–8), посвященный еп. *Анатолию* Лаодикийскому, заменив главного героя Клавдием (*Orlandi.* 1995). Помимо этого энкомии Константина Асьютского включают элементы, которые позднее получили развитие и стали основополагающими в копт. лит. цикле о мч.

Василиде-стратилате (пам. копт. 11 тоута (8 сент.)). К ним относятся указание на Антиохию и Египет как на места действия и гибели героя соответственно, упоминание императоров Нумериана и Диоклетиана, мч. Виктора, его отца Романа, Псоте из Псоя и др. (*Idem.* Hagiography. 1991. P. 1192–1193). Важная для цикла Василида легенда о Диоклетиане не находит отражения в энкомиях Константина, но присутствует в Мученичестве К. Это позволяет Орланди сделать вывод о том, что циклы появились в результате творческого переосмысления уже существовавших текстов, а Мученичество К. входит в один из самых ранних циклов (т. н. древнеантиохийский), из которого впосл. развились другие. Герои этих текстов объединены родственными и дружественными отношениями, так что в определенный момент К. становится частью разветвленного генеалогического древа (*Galtier.* 1905. P. 127–129; *Winstedt.* 1910. P. XX–XXVII).

Третий энкомий посвящен перенесению мощей К. Автор рассказывает о своем путешествии в Египет, чудесном обнаружении мощей и строительстве на месте языческого храма мартирия в честь К. Константин Асьютский также кратко упоминает об этом; по его словам, после неск. неудачных попыток откопать тело К. мученик в видении своему слуге Анастасию объяснил, что его мощи должны остаться в Египте. Их пребывание в этой стране засвидетельствовано и в араб. переводе Мученичества. Однако в копто-араб. Синаксаре содержится др. предание: после казни тело К. было погребено рядом с телом мч. Виктора, а по окончании гонений мать последнего забрала их останки в Антиохию. В эфиоп. Синаксаре приведены обе версии. Мощи К. в ц. св. Виктора в Асьюте видел один из составителей *«Истории Александрийских патриархов»*, александрийский диак. Мавхуб ибн Мансур ибн аль-Муфарридж (XI в.).

Копт. свящ. *Абу-ль-Макарим,* автор полного перечня современных ему храмов и мон-рей Египта (сост. в 1177–1204), упоминает 3 церкви, посвященные К.: в мон-ре Эль-Асаль, располагавшемся близ совр. г. Эль-Минья, в Ишнине и в Эль-Каландимуне близ Ансины. В XIX в. в дер. Бакур (в 12 км от Асьюта) был построен храм во имя К. на месте старого, освящение которого отмечено в копто-араб. Синаксаре под 11 кихака (20 дек.) и о котором упоминал мусульм. автор аль-Макризи (1364–1442) (*Meinardus.* 1972. P. 322).

Ист.: Histoire du martyre Claude / Trad. É. Amelineau // Contes et romans de l'Égypte chrétienne. P., 1888. T. 2. P. 1–54 [франц. пер. араб. версии 1-го энкомия Константина Асьютского]; Acta Martyrum / Ed., interpr. F. M. Esteves Pereira. R.; P.; Lpz., 1907. Vol. 1: [Textus]. P. 193–226; Vol. 2: [Versio]. P. 175–204. (CSCO; 37–38) [изд. и лат. пер. эфиоп. версии Мученичества и саламов]; Textes coptes relatifs à Saint Claude d'Antioche / Éd., trad. G. Godron. Turnhout, 1970. (PO; T. 35. Fasc. 4); SynAlex (Forget). 1912. Vol. 2: [Textus]. P. 163–164; SynAlex. 1923. Vol. 5. P. 552–555; Le Synaxaire éthiopien / Éd., trad. I. Guidi. P., 1907. Vol. 1. P. 578–583. (PO; T. 1. Fasc. 4); The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. Vol. 4. P. 983–986; The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to *Abû Ṣâliḥ, the Armenian* / Ed. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895. P. 248, 253–254, 256, 344; The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church / Ed. E. De Lacy O'Leary. L., 1926. Vol. 1. P. 17; History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed., transl. O. H. E. Burmester, A. Atiya, Y. 'Abd al-Mas͗ḥ Cairo, 1959. Vol. 2. Pt. 3. P. 227 (text), 360 (Eng. transl.).

Лит.: *Galtier E.* Contribution à l'étude de la littérature arabo-copte // BIFAO. 1905. Vol. 4. P. 105–221; *Winstedt E. O.* Introduction // Coptic Texts on Saint Theodore the General, Saint Theodore the Eastern, Chamoul and Justus / Ed., transl. E. O. Winstedt. L.; Oxf., 1910. P. I–XXX; *Drescher J.* Apa Claudius and the Thieves. Le Caire, 1942; *Graf.* Geschichte. 1944. Bd. 1. S. 535; *Sauget J.-M.* Claudio // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 12–13; *Meinardus O. F. A.* Martyria of Saints: The Wall-paintings of the Church of St. Antony in the Eastern Desert // Medieval and Middle Eastern Studies: In Honor of Aziz Suryal Atiya / Ed. S. A. Hanna. Leiden, 1972. P. 311–343; *Godron G.* Recherches sur les textes coptes relatifs à Saint Claude d'Antioche. Louvain, 1976; *Orlandi T.* Cycle // CoptE. 1991. Vol. 3. P. 666–668; *idem.* Hagiography, Coptic // Ibid. Vol. 4. P. 1191–1197; *idem.* Claudio Martire e Anatolio di Laodicea: Un problema letterario fra III e VI secolo // Divitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von M. Krause / Hrsg. C. Fluck e. a. Wiesbaden, 1995. P. 237–245.

Л. Р. Франгулян

КЛА́ВДИЙ, мч. Византийский (пам. 3 июня) — см. в ст. *Лукиллиан* и др. мученики Византийские.

КЛА́ВДИЙ (Клавдиан), мч. Коринфский (пам. 31 янв., 10 марта; пам. греч. 5 апр.) — см. в ст. *Викторин, Виктор, Никифор, Клавдий* (Клавдиан), *Диодор* (Диоскор), *Серапион* (Сарапион), *Папий,* мученики Коринфские.

КЛА́ВДИЙ [греч. Κλαύδιος] († ок. 305 и не позже 311), мч. Никомидийский (пам. греч. 26 авг.). Один из 23 христиан, чей мученический подвиг описан в Житии мучеников Адриана и Наталии (см. подробнее в статьях *Адриан и Наталия,* мученики Никомидийские, *Никомидийские мученики, 23*). Стойкость этих мучеников стала причиной обращения в христианство начальника судебной палаты в Никомидии Адриана. Их имена перечислены в некоторых редакциях Жития Адриана и Наталии: Paris. gr. 1470, IX в.; Mess. Cod. 3, XII в. В большинстве визант. календарей память 23 мучеников приводится без указания их имен под 26, 27 или 28 авг. Первая из этих дат получила наибольшее распространение и вошла в визант. стишные Синаксари, славяно-рус. стишные Прологи, ВМЧ, греч. печатную Минею (Венеция, 1591), «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и в совр. календари Греческих Церквей.

В современный календарь РПЦ имена 23 Никомидийских мучеников не включены.

Ист.: BHG, N 27a; *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 437 (2-я паг.); SynCP. Col. 926, 927, 932; *Delehaye H.* Catalogus codicum hagiographicorum graecorum monasterii S. Salvatoris nunc bibliothecae Universitatis Messanensis // AnBoll. 1904. Vol. 23. P. 22; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 278; *Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 463. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 258; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 317.

КЛА́ВДИЙ, мч. Римский (пам. 19 марта), трибун — см. в ст. *Хрисанф и Дария,* мученики Римские.

КЛА́ВДИЙ, мч. Римский (пам. 11 авг.) — см. *Сосанна* (Сусанна), мц. Римская, и др. мученики Римские.

КЛА́ВДИЙ, мч. Римский (пам. 18 дек.) — см. в ст. *Севастиан,* мч., и др. мученики.

КЛА́ВДИЙ, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики.*

КЛА́ВДИЙ [лат. Claudius; франц. Claude] (VII в.), св. (пам. зап. 6 июня), аббат мон-ря Кондат (Сент-Уайанде-Жу, впосл. Сен-Клод; ныне г. Сен-Клод, деп. Юра, Франция).

Житие. Среди ранних источников, в к-рых упоминается о К.,— перечень настоятелей мон-ря Кондат (предположительно список восходит к IX в., но сохранившиеся версии относятся к XI–XII вв.; см.: *Moyse.* 1973. P. 33–34). Согласно стихотворной версии

перечня, К. из любви к аскетической жизни вступил в мон-рь, после смерти аббата Инъюриоза против своей воли был избран 12-м настоятелем; прославился подвигами святости (MGH. SS. T. 13. P. 746). В прозаической версии, сохранившейся в составе Хроники мон-ря Сент-Уайан-де-Жу (сер. XII в.), сообщается, что К., «архиепископ и аббат», управлял обителью 55 лет; также приведены сведения, заимствованные из документов монастырского архива (не сохр.): согласно одному из этих документов, в 40-й год правления Хлодвига К. добился от короля признания долга монастырю Кондат, согласно другому, при кор. Хильдеберте в г. Седун (ныне Сьон, Швейцария) К. заключил сделку с еп. Вульфином о взимании десятины с сел. Павлиак (de decimo Pauliaci) (MGH. SS. T. 13. P. 744; *Robert*. 1880. P. 565). Из-за неверной датировки грамоту кор. Нейстрии и Бургундии Хлодвига II (639–657) следует, по-видимому, считать фальшивой, но договор о десятине, датированный 4-м годом правления Хильдеберта IV (695–711), мог быть подлинным (*Moyse*. 1973. P. 469).

Агиографические сочинения о К. начали создавать после открытия мощей святого во 2-й пол. XII в. Болландисты опубликовали 2 Жития, краткое (BHL, N 1840–1840a) и пространное (BHL, N 1841–1843) — и сказание о чудесах К. (BHL, N 1844). Материалы для публикации были предоставлены иезуитом П. Ф. Шиффле, который в 1649–1664 гг. работал с рукописным собранием аббатства Сен-Клод. Высказывалось предположение, что краткое Житие является более ранним, оно послужило основой для пространного Жития, созданного в XIII–XIV вв. (*Zinzius*. 1927). Однако совр. исследователи в основном согласны с Б. де Врежием, который считал, что во 2-й пол. XII в. было составлено сказание о чудесах К., в нач. XIII в.— пространное Житие. Краткое Житие было создано не позднее сер. XIII в. Оно представляет собой эпитому пространного Жития, выполненную для богослужебных целей (чтения оффиция), также оно использовалось как пролог к сказанию о чудесах святого. В лекционарии, переписанном Пьером из Шомона и подаренном мон-рю Сент-Уайан-де-Жу аббатом Гумбертом III (1234–1255), содержится нотированный оффиций на день памяти К. (6 июня), в чтениях оффиция праздника и дней октавы использовано краткое Житие, за ним следует сказание о чудесах (Archives départementales du Jura. 12F11. Fol. 3–25; см.: *Castan*. 1889. P. 341–342; *Benoît*. 1890. Vol. 1. P. 535–536, 648–649). Впоследствии краткое Житие использовалось для чтений оффиция в богослужебных книгах XVI в. (в диоцезах Безансон, Отён и др.), на пространном Житии основана позднейшая эпитома в печатных изданиях «Перечня святых» Петра Наталиса и «Золотой легенды» Иакова из Варацце (BHL, N 1846–1847).

Пространное Житие К. открывается риторическим прологом, в к-ром составитель рассуждает о пользе рассказов о деяниях святых и обещает поведать о жизни К., основываясь на письменных источниках, в т. ч. на записях о чудесах святого. Согласно Житию, К. происходил из знатного рода владетелей Салена (ныне Сален-ле-Бен, деп. Юра). До 7-летнего возраста он воспитывался в родительском доме, затем его отдали на обучение преподавателям «свободных искусств». К. изучал Свящ. Писание, жития святых и творения отцов Церкви, отличался благочестием, регулярно посещал богослужения, избегал общения с нечестивыми людьми. Когда К. исполнилось 20 лет, его приняли в капитул кафедрального собора в Везонционе (ныне Безансон, Франция). Он прилежно исполнял обязанности каноника, прославился ученостью и подвигами (принимал пищу 1 раз в день, молился по ночам, скромно одевался, воздерживался от общения с женщинами). По прошествии 12 лет скончался архиепископ Везонциона и К., пытаясь уклониться от избрания на кафедру, вернулся к родителям в Сален. Выборы архиепископа привели к распре между духовенством и мирянами. По молитве к Богу с просьбой указать достойного кандидата чудесный глас с неба назвал имя К. В Сален были посланы представители клира и мирян, которые доставили К. в Везонцион. После того как папа Римский утвердил избрание «в той мере, в какой это было необходимо», в 626 г. К. был возведен на кафедру. Он усердно исполнял пастырские обязанности, совершал богослужения, произносил проповеди, вершил церковный суд, проводил визитации церковной пров. Везонцион (в нее входили еп-ства Базилия (ныне Базель), Беллик (ныне Белле) и Лавзонна (ныне Лозанна)). Через 7 лет К. отказался от кафедры и удалился в мон-рь св. Евгенда (Сент-Уайан-де-Жу). Увидев его смирение и аскетические подвиги, аббат Инъюриоз предложил ему занять место настоятеля, но святой отказался. Через 5 лет, после смерти Инъюриоза, К. был избран аббатом, и папа Римский Иоанн утвердил избрание. Когда стало известно, что К. возглавил мон-рь, в обитель стали приходить клирики и молодые аристократы из Везонциона и др. городов, число насельников существенно увеличилось. К. был озабочен нехваткой средств для содержания братии и отправился в Париж к кор. Хлодвигу II, требуя возобновить ежегодную выплату в пользу мон-ря, установленную прежними королями Нейстрии и Франции (согласно *Григорию Турскому,* кор. Хильперик I (561–584) обещал аббату Лупицину доставлять в мон-рь 300 модиев пшеницы, 300 модиев вина и 100 золотых солидов; Григорий утверждал, что выплаты производились и в его время — *Greg. Turon.* Vit. Patr. I 5). Выплата, обещанная К. Хлодвигом II, была меньше прежней (50 модиев пшеницы, 50 ячменя и 50 либр серебряных денариев), но король щедро одарил монастырь. При помощи приора Рустика, впосл. ставшего аббатом, К. мудро руководил монастырем. Доходы обители выросли, ризница пополнилась сокровищами, были расширены старые и построены новые здания. Монахи щедро помогали бедным, настоятель следил за раздачей милостыни. К. скончался в 4-й год правления кор. Хильдеберта после 55-летнего руководства монастырем. Незадолго до смерти аббат, отличавшийся прекрасным здоровьем, внезапно заболел. Созвав монахов, он дал им наставления и предупредил о своей скорой смерти. На 5-й день болезни примерно в 9-м часу дня К. сложил руки на груди и мирно скончался, взирая на небо. В кратком Житии добавлено, что святой был похоронен в ц. св. Евгенда, его тело, прославленное чудесами, покоилось там 554 года.

Составители Жития спутали К. с другим историческим лицом — Клавдием, еп. г. Везонцион, к-рый занимал кафедру в 1-й четв. VI в. Еп. Клавдий присутствовал на Соборах в Эпаоне (517) и в Лугдуне (ныне Лион; между 518 и 523) (Concilia

Galliae A. 511 — A. 695 / Ed. C. de Clercq. Turnhout, 1963. P. 36, 40–41), ему адресовано краткое письмо *Авита* Вьеннского († ок. 518) (MGH. AA. T. 6. Pars 2. P. 88). Дата кончины еп. Клавдия неизвестна, в 549 г. Безонционскую кафедру занимал еп. Урбик (*Duchesne*. Fastes. T. 3. P. 212–213). Согласно перечню предстоятелей этой кафедры, составленному в XI в., св. Клавдий был 23-м епископом (MGH. SS. T. 13. P. 371; *Duchesne*. Fastes. T. 3. P. 198–199).

Вопрос о достоверности сведений, представленных в Житии, был поднят в XVII в. Шиффле и болландистами Г. Хенскенсом и Д. ван *Папебруком*. По мнению Шиффле, в Житии смешаны сведения о Клавдии, епископе Безонциона (1-я пол. VI в.), и о др. Клавдии, аббате мон-ря Кондат (VII в.), но против этой гипотезы высказался Папебрук (ActaSS. Iun. T. 1. P. 648, 684). Хенскенс предложил датировать жизнь К. V–VI вв. (святой якобы род. ок. 484, занимал кафедру между 516 и 523, скончался ок. 581 — ActaSS. Iun. T. 1. P. 644–645). Исследователи XIX в. высказывали мнение, что оба Клавдия были епископами Безонциона, но в Житии говорится о Клавдии II, к-рый якобы занимал кафедру в VII в. Отсутствие имени Клавдия II в перечнях епископов Безонциона объяснялось тем, что в агиографической традиции произошло смешение 2 епископов (Vie des Saints. 1854. P. 153, 256; *Benoît*. 1890. Vol. 1. P. 248–250). Шиффле предположил, что К. принадлежал к знатному римскому роду Клавдиев, к-рые, по его мнению, жили в Салене во времена Меровингов. Некий Клавдий был майордомом кор. Бургундии Теодориха II (595–613) (*Fredegarius Scholasticus*. Chronicae. IV 28 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 132). Согласно Шиффле, майордом Клавдий, резиденция к-рого находилась в замке Бракон, был отцом святого (ActaSS. Iun. T. 1. P. 662, 671–672; *Benoît*. 1890. Vol. 1. P. 232). Соглашаясь с произвольными выводами Шиффле, историки XIX в. высказывали также необоснованные предположения о деталях биографии К. и о датировке событий его жизни (см., напр.: Vie des Saints. 1854. P. 271; *Benoît*. 1890. Vol. 1. P. 248–254). Эти гипотезы свидетельствуют о доверии к сведениям Жития К., в к-ром, однако, содержатся анахронизмы. В описаниях жизни соборных каноников и деятельности К. на епископской кафедре присутствуют косвенные указания на реформу, осуществленную в Безансоне архиеп. Гуго I из Салена (1031–1066) (см.: Les diocèses de Besançon. 1977. P. 27–35). Согласно Житию, избрание епископа и аббата требовало санкции Папского престола, но утверждение папой Римским результатов выборов в архиеп-стве Безансон и в аббатстве Сен-Уайан-де-Жу стало актуальным только после схизмы XII в. (см.: Ibid. P. 47–62; *Locatelli et al.* 1987. S. 130–147). В этот период архиепископскую кафедру в Безансоне занимал Герберт (1163–1170), ставленник имп. *Фридриха I Барбароссы*, на стороне императора выступал также Адон II, настоятель аббатства Сент-Уайан-де-Жу, смещенный за это папскими легатами. Т. о., Житие К. не может рассматриваться как достоверный источник сведений о событиях VI–VII вв.

В наст. время большинство исследователей придерживаются гипотезы Б. де Врежия, согласно к-рой К. стал аббатом мон-ря Кондат между 648 и 657 гг. и скончался между 703 и 713 гг. К. занимал должность настоятеля при кор. Хлодвиге II и при папе Римском Иоанне, скорее всего *Иоанне V* (685–686) или *Иоанне VI* (701–705). К 698 или 699 г. относится соглашение о десятине, к-рое он заключил с еп. Вульфином. На протяжении 7 лет К. исполнял обязанности монастырского епископа. Существование в мон-ре Кондат должности епископа без определенной кафедры было обусловлено значением обители, большим размером братии, обширными земельными владениями и удаленностью монастыря, расположенного в гористой обл. Юра, от городов, в которых существовали епископские кафедры (*Moyse*. 1973. P. 477). В Хронике монастыря Сен-Уайан-де-Жу упоминается, что кроме К. епископский сан носили аббаты Ипполит и Ритберт. Аббат Ипполит присутствовал на Соборе в Аттиньи (762), под актами к-рого он подписался как «епископ из монастыря Евгенда» (MGH. Conc. T. 2/1. P. 73). Авторы XII в. не понимали, что речь шла о монастырских епископах, поэтому в Хронике К. был назван архиепископом Безансона, а Ипполит — епископом Белле (*Robert*. 1880. P. 565–566). Т. о., смешение К. с Клавдием, еп. Безонциона, жившим в VI в., основано на неверном толковании записи из перечня настоятелей монастыря Кондат: «Клавдий, епископ 7 лет и аббат 55 лет» (Claudius episcopus VII et abbas LX). В XII в. составитель Хроники, знакомый с перечнем епископов Безонциона, отождествил К. с еп. Клавдием. Это послужило отправной точкой развития агиографической легенды о К. (*Vregille*. 1960. P. 67–68).

Почитание К. до XII в. практически не получило отражения в источниках, единственное свидетельство — наличие памяти святого под 6 июня в мартирологе, составленном *Рабаном Мавром* († 856) («Погребение блаженного епископа Клавдия» — St. Gallen. Stiftsbibl. 457. P. 72; PL. 110. Col. 1149). О К. не упоминается в бревиарии аббатства Сент-Уайан-де-Жу (2-я пол. XI в.), в к-ром отмечены дни памяти местных святых — Евгенда (1 янв. и 10 окт.), Романа (28 февр.) и Лупицина (21 марта) (*Leroquais V.* Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France. P., 1934. T. 1. N 94). Некоторые исследователи связывают начало почитания К. со строительством ц. св. Евгенда по указанию аббата Госерана (храм освящен в 1039 — *Robert*. 1880. P. 568; см.: *Locatelli*. 1992. P. 50–51, 392). Согласно позднейшему преданию, в новом храме были положены мощи святых Евгенда и К., открытые в ходе строительных работ (*Benoît*. 1890. Vol. 1. P. 432–433). Однако достоверных сведений об этом нет.

Сказание о чудесах К. (BHL, N 1844), согласно де Врежию, было составлено примерно в 1180–1185 гг. Самое раннее чудо, описанное в сказании,— исцеление слепого священника из Лозанны, к-рому Дева Мария во сне повелела совершить паломничество к мощам К. Получив исцеление, священник вернулся домой; здесь с помощью воды, к-рой были омыты мощи святого, он воскресил утонувшего ребенка. Др. чудо произошло в то время, когда в аббатстве Сент-Уайан-де-Жу находился католич. св. Петр II, архиеп. Тарантеза (1144–1174). В мон-ре собралось множество паломников, привлеченных молвой о чудесах К., и на глазах архиепископа в толпе задохнулся юноша. Преклонив колени перед гробницей К., прелат стал молиться о воскрешении юноши, который вскоре очнулся и встал на ноги. Однако в Житии св. Петра, написанном вскоре после смерти архиепископа цистерцианцем Готфрида из

Осера († после 1194) (BHL, N 6773–6775; см.: The Correspondence of *Thomas Becket, Archbishop of Canterbury,* 1162–1170 / Ed. A. Duggan. Oxf.; N. Y., 2000. Vol. 2. P. 1369–1370), об этих событиях рассказывается иначе: архиепископ жил в мон-ре более 2 месяцев и стечение паломников было вызвано гл. обр. его присутствием. Мн. больные, о к-рых молился архиеп. Петр и на к-рых он возлагал руки, получили исцеление, но он приписывал все чудеса св. Евгенду, чье имя носил мон-рь (ActaSS. Mai. T. 2. P. 328).

В сказании о чудесах прославление мощей К. связывается со смещением аббата Адона II (1149 — ок. 1176) и с попытками нового настоятеля Аймона поддержать престиж и материальное благополучие монастыря. Согласно сказанию, при папе Римском *Александре III* (1159–1181) и имп. Фридрихе I Барбароссе вспыхнул конфликт между аббатом Адоном и нек-рыми монахами; участие в судебных тяжбах привело к оскудению монастырской казны. По указанию папы и императора Адон был смещен. Назначенный на его место аббат Аймон созвал монахов, к-рые предложили выставить для поклонения чудотворные мощи К. Исследователи отмечали, что изложенные в сказании сведения не вполне соответствуют действительности. Аббат Адон II был ставленником имп. Фридриха Барбароссы и поддерживал его в конфликтах с папой Римским; после примирения императора и папы аббат был смещен по политическим причинам. Скорее всего обвинения в адрес Адона, к-рый якобы стал виновником расточения монастырского имущества, были надуманными (*Locatelli et al.* 1987. S. 142–143; *Locatelli.* 1992. P. 382–385).

Ок. 1180 г. по указанию аббата Аймона была организована многодневная процессия с мощами К. В городах Лон-ле-Сонье, Полиньи, Арбуа, Нёвиль-ле-Дам и Лион делались остановки, реликвии святого помещали в местных храмах, к ним приходили паломники. В сказании описаны чудеса по молитве к святому: исцеления от слепоты и одержимости, воскрешение мертвых, освобождение пленных и др. Поклониться мощам приходили не только жители обл. Юра, но и паломники из Безансона, Лозанны и обл. Овернь. Другие данные о почитании К. связаны с деятельностью аббата Гумберта III (1234–1262). Для мощей святых Евгенда и К. были изготовлены дубовые раки, обитые серебром, к-рые установили за главным алтарем ц. св. Евгенда. По просьбе аббата папа Римский *Иннокентий IV* (1243–1254) издал буллу (от 7 июня 1245), согласно к-рой жители диоцезов Лион, Безансон и Женева, посещавшие мон-рь Сент-Уайан-де-Жу в день памяти К. (6 июня), получали 20-дневную *индульгенцию*. При аббате Гумберте поминовение К. было внесено в богослужебные книги мон-ря, тогда же были составлены краткое Житие и оффиций святому (*Benoît.* 1890. Vol. 1. P. 534; *Locatelli.* 1992. P. 392).

В XIV в. началась регистрация чудес, которые совершались по молитве к К. Самые ранние чудеса датированы 1339–1340 гг., особенно много записей относится ко 2-й пол. XV в. и к нач. XVI в. Сообщается об исцелении больных, освобождении пленных, избавлении от смертельной опасности, описано несколько случаев воскрешения усопших (Vie des Saints. 1854. P. 286–287; *Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 235–243). Сборник чудес К. (BHL, N 1845; Miracula S. Claudii. 1889) сохранился в рукописи Paris. lat. 915 (XV в.), принадлежавшей братству св. К. при госпитальной ц. св. Иакова в Париже. В этой рукописи содержится также оффиций и проприй мессы святому с 9 чтениями ([Bibliothèque Nationale.] Catalogue général des manuscrits latins / Éd. Ph. Lauer. P., 1939. T. 1. P. 325). Такой же сборник Шиффле обнаружил в аббатстве Сен-Клод, где были сделаны многочисленные дополнения с описаниями чудес XVI–XVII вв. (самые поздние чудеса датированы 1642 и 1666). Описания нек-рых чудес К. включены в лионское издание «Золотой легенды» (Legenda aurea ut vocant, seu Sanctorum / Ed. Claudius à Rota. Lugduni, 1555^{r}. Fol. 165–167v); данные о 102 чудесах собраны в книге А. Боге (*Boguet.* 1612).

Благодаря почитанию К. аббатство Сен-Клод посещали многочисленные паломники. Среди них были герцоги Бургундии Филипп II Смелый и Филипп III Добрый, граф Савойи Амедей VI и граф Шароле Карл Смелый, впоследствии герцог Бургундский. В 1442 г. обитель посетил кор. Германии Фридрих IV (в 1452–1493 имп. *Фридрих III*), в 1500 г.— кор. Франции Анна Бретонская, к-рая молилась о даровании потомства (все ее дети умерли в младенчестве). В день памяти К. монахи принимали особые меры для поддержания порядка при скоплении народа, к мощам святого, которые выносили для поклонения, приставляли вооруженную стражу (*Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 245–247). Индульгенции для паломников, посещавших обитель для поклонения мощам К., издавались папами *Урбаном V* (в 1367) и *Мартином V* (в 1419). Получил распространение обычай коллективных паломничеств: отдельные города и селения приносили обеты святому, посылали в мон-рь делегации и делали пожертвования. В документах из монастырского архива сообщается о пожертвованиях для совершения мессы в положенные дни, на поддержание неугасимых лампад у раки К. и проч. (Ibid. P. 91–92). Большинство паломников приходили из обл. Франш-Конте, из Савойи, Пикардии и Фландрии. Среди причин популярности культа К. было состояние мощей святого. В 1519 г. паломник Ж. Ле Сеж, посетивший по обету аббатство Сен-Клод, осмотрел мощи и убедился, что тело святого оставалось «совершенно целым» (*Bellenger Y.* Le saint voyage de Jacques Le Saige à Jérusalem (1519) // Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier. Gen., 1984. P. 41). В 1666 г. иезуит Пьер Верн свидетельствовал, что мощи К. были нетленными, но сильно иссохшими (ActaSS. Iun. T. 1. P. 644; Vies des Saints. 1854. P. 314).

С распространением почитания святого аббатство Сент-Уайан-де-Жу и сложившийся вокруг него город стали чаще именоваться в честь К. (Сен-Клод). Среди ранних примеров использования этого названия — булла папы Римского *Николая V* (1447) о назначении комиссии для искоренения злоупотреблений в аббатстве святых Евгенда и К. (*Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 149–150). Булла была издана после обращения Филиппа III Доброго, герц. Бургундии, который указал папе, что монастырь пользовался широкой известностью благодаря хранившимся там чудотворным мощам, поэтому нарушения монашеской дисциплины в обители должны быть исправлены. На капитуле 1448 г. в мон-ре была установлена иерархия праздников литургического года, среди

самых торжественных («годовых») были дни памяти святых Евгенда и К. В эти дни богослужения совершались в ц. св. Евгенда (впосл. называлась в честь К.), к-рая в отличие от др. храмов была открыта для паломников. В описи 1463 г. упоминается о серебряных с позолотой раках Евгенда и К., украшенных рельефами и статуями. В ризнице хранились изображения К. из золота и позолоченного серебра, драгоценная утварь, книги и облачения. Многие из этих предметов были подарены Римскими папами, королями Франции, герцогами Бургундии и крупными сеньорами (Ibid. P. 254–255). Особую щедрость проявил франц. кор. Людовик XI (1461–1483), который совершил паломничество к мощам К. в 1456 и 1482 гг. (*Castan.* 1889. P. 306–307; *Gros.* 1946). По оценке П. Бенуа, благодаря пожертвованиям короля ежегодный доход аббатства составил почти 12 тыс. ливров. Однако после смерти Людовика XI его преемник Карл VIII (1483–1498) вернул в казну подаренные мон-рю владения, установив вместо них ежегодную выплату (*Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 250–253).

В XIV в. почитание К. получило распространение во Франции. В Лионском архиеп-стве поминовение святого стало совершаться при архиеп. Гийоме I из Сюра (1332–1340), обязательное празднование дня его памяти было установлено на диоцезальном синоде 1338 г. (Vie des Saints. 1854. P. 642; *Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 92). В 1342 г. жительница Лиона Этьенетта, вдова Жана Мило, по молитве к К. получила исцеление от глазной болезни и от травмы руки. По указанию кард. Гюи Булонского было проведено формальное расследование с допросом свидетелей. Нотариальный акт о подлинности исцеления был включен в записи чудес К., которые велись в мон-ре (ActaSS. Iun. T. 1. P. 658–659; *Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 92). В 1440 г. поминовение К. было введено в архиеп-стве Безансон. День памяти святого стал отмечаться в кафедральном соборе как «двойной» праздник, вскоре после этого участники диоцезального синода даровали 40-дневную индульгенцию тем, кто совершали поминовение святого в др. храмах. С 1481 г. празднование памяти К. в архиепископстве Безансон стало обязательным. В 1488 г. поминовение святого было введено в аббатстве Клюни (*Jurot R.* L'ordinaire liturgique du diocèse de Besançon (Besançon, Bibl. Mun., ms. 101): Texte et sources. Fribourg, 1999. P. 135). В обл. Пикардия укреплению культа К. способствовал Амьенский еп. Пьер Версе (1482–1500), уроженец Франш-Конте, который установил торжественное поминовение К. в соборе и в крупнейших храмах диоцеза, а с 1498 г.— во всех церквах еп-ства.

Имя К. принимали братства мирян, которые действовали в обл. Франш-Конте и за ее пределами. С 1432 г. известно о братстве при коллегиальной ц. Богоматери в г. Доль (совр. деп. Юра). Братства во имя святого существовали в Безансоне, Отёне, Париже и др. городах. В Пикардии действовали неск. братств во имя К., старейшее — при ц. св. Фирмина Исповедника в Амьене (упом. в 1508). Среди паломников, к-рые посещали аббатство Сен-Клод, было много жителей Пикардии, где К. почитали как защитника от пожаров и молнии (*Corblet J.* Hagiographie du diocèse d'Amiens. P.; Amiens, 1874. T. 4. P. 211–214; *Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 244–245, 365, 751). В нач. XVII в. было организовано братство в г. Сен-Клод, в 1610 г. его участники получили индульгенцию от папы Римского *Павла V*. Члены братства участвовали в церковных торжествах и процессиях, занимались благотворительностью (Vies des Saints. 1854. P. 305–306; *Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 369–371).

В XVI в. почитание К. и чудотворная сила святого стали предметом полемики между католиками и протестантами. После запрещения католич. культа и победы Реформации в Берне (1528), Женеве и Лозанне (1536) аббатство Сен-Клод превратилось в оплот католицизма на границе с протестантскими областями. В 1528 г. еп. Пьер де ла Бом бежал из Женевы в Сен-Клод, где он занимал должность аббата. В Женеве протестант. проповедники запрещали горожанам совершать паломничество к мощам К., в 1546 г. отказ пастора крестить младенца с именем Клод (это имя было популярно в Женеве) стал причиной конфликта горожан и протестант. духовенства. По инициативе Ж. *Кальвина* городской совет запретил использовать имена католич. святых, связанные с почитанием реликвий и праздников (*Rieder Ph.* Miracles and Heretics: Protestants and Catholic Healing Practices in and around Geneva, 1530–1750 // Social History of Medicine. 2010. Vol. 23. N 2. P. 232). Критикуя католич. культ святых и реликвий, Кальвин неоднократно обращался к теме почитания К., обвинял католиков в том, что они не делают различия между Богом и «всякими святошами», «просят у Клавдия то же, что и у Бога» (*Ioannis Calvini* Opera quae supersunt omnia. Brunsvigae, 1887. Vol. 31. Col. 503). В памфлете «Предостережение о цензуре сорбоннских глупцов» (1544) Кальвин осуждал «суеверные» обычаи, связанные с почитанием К., которого католики называли «светочем слепых, путем для заблудших, воскрешением мертвых» (*Calvin J.* Trois libelles anonymes / Éd. F. Higman, O. Millet. Gen., 2006. P. 57). В «Трактате о реликвиях» он указывал, что среди католич. святынь немало подложных или таких, о которых трудно сказать, чем они являются на самом деле. Так, «многие хвастаются, что видели совершенно целое тело святого Клавдия», но никто из ложного благоговения не решается внимательно осмотреть его («La vraie piété»: Divers traités de *Jean Calvin* et Confession de foi de *Guillaume Farel* / Éd. I. Backus, C. Chimelli. Gen., 1986. P. 167). После победы над протестантским войском при Оно (24 нояб. 1587) глава Католической лиги герц. Генрих Гиз велел поместить в монастырской ц. во имя Клавдия благодарственную надпись о чудесной помощи святого в борьбе с «врагами католической и православной веры» (*Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 364–365). Аббатство Сен-Клод неоднократно посещал католический св. *Франциск Сальский*, еп. Женевы (1602–1622). Во время Тридцатилетней войны г. Сен-Клод был занят войском протестантского полководца Бернхарда Саксен-Веймарского (май 1639). По нек-рым сведениям, швед. и нем. солдаты попытались осквернить мощи святого, но были чудесным образом изгнаны из храма. Их сменили франц. отряды маршала Ф. де Ламот-Уданкура, которые разграбили город. Некий солдат-протестант попытался взорвать храм, в котором находились мощи К. Бедствия, вызванные Тридцатилетней войной, привели к оттоку населения из Франш-Конте в Савойю, Швейцарию и Италию. Многочисленная колония выходцев из Бургундии возникла в Риме, где ок. 1650 г. было основано братство во имя К.

Усилиями членов братства была построена ц. святых Клавдия и Андрея (Санти-Клаудио-э-Андреа-деи-Боргоньони), при к-рой были организованы больница и приют для паломников. В 1677 г. папа Римский *Иннокентий XI* присвоил церкви статус «национального храма» бургундцев.

В XVIII в. в мон-ре продолжали записывать чудеса по молитве к святому, в г. Сен-Клод совершались процессии с мощами К. ради избавления от стихийных бедствий и эпидемий (в 1709, 1714, 1719). В 1742 г. аббатство было упразднено, на его основе была создана епископская кафедра Сен-Клод в составе церковной пров. Безансон. Монастырский храм святых Петра, Павла и Андрея стал кафедральным, ветхая ц. св. Клавдия, в которой хранились мощи святых, подлежала сносу. В авг. 1754 г. раки с мощами святых К. и Евгенда были перенесены в соборную церковь, тогда же состоялось освидетельствование мощей. Приглашенные медики подтвердили нетленность мощей К., подчеркнув, что сохранность останков святого является «чудесной и сверхъестественной» (*Christin.* 1772. P. 179–192).

В годы Французской революции (1789–1799) антиклерикальная политика Конвента в деп. Юра привела к гонениям на духовенство, а затем к запрещению католического культа. Носивший имя святого г. Сен-Клод был переименован в Конда-Монтань. Церковные ценности, объявленные национальной собственностью, подверглись конфискации. В марте 1794 г. прибывший в город представитель Комитета общественного спасения С. Ф. Лежён созвал собрание граждан, на котором было принято решение уничтожить мощи К. Останки святого сожгли и прах бросили в реку, но католикам удалось сохранить частицы мощей. Так, горожанин Ф. Ж. Жаке тайно забрал левое предплечье святого. Разрушительный пожар 1799 г., во время которого была уничтожена бóльшая часть города, католики восприняли как божественную кару за надругательство над святыней.

Церковная жизнь в г. Сен-Клод стала возрождаться после заключения конкордата Франции и Папского престола (1801). В 1804 г. Жаке передал сохраненную им часть мощей К. городским властям. Комиссия, назначенная Безансонским архиеп. Клодом Ле Козом, после расследования вынесла заключение о подлинности реликвии, которую затем поместили в кафедральном соборе (см.: *Benoît.* 1892. Vol. 2. P. 896–900). В память о возвращении мощей К. еп. Антуан Жак де Шамон (1823–1851) установил празднование 20 авг. Возобновился обычай совершать торжественное поминовение К. 6 июня, хотя празднества проходили в меньшем масштабе, чем это было до Французской революции. В 1869 г. на месте дома Жаке, где в годы революции хранились мощи К., была построена памятная капелла.

Память К. как епископа и аббата Кондатского монастыря внесена в Римский Мартиролог под 6 июня. Празднование памяти святого совершается в еп-стве Сен-Клод (как св. покровителя диоцеза) и в архиеп-стве Безансон. В г. Сен-Клод литургическое поминовение К. и процессия с мощами святого обычно совершаются в воскресенье после 6 июня.

Ист.: BHL, N 1840–1847; ActaSS. Iun. T. 1. P. 634–708; MGH. SS. T. 13. P. 370–373, 743–747; Miracula S. Claudii Vesuntionensis // Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI, qui asservatur in Bibliotheca Nationali Parisiensi. Brux., 1889. T. 1. P. 23–39.

Лит.: *Boguet H.* Les actions de la vie et de la mort de S. Claude. Lyon, 1612, 1627[2]; *Christin Ch.-G.-F.* Dissertation sur l'établissement de l'abbaye de S. Claude. [Neufchâtel,] 1772; Vie des Saints de Franche-Comté. Besançon, 1854. Vol. 1. P. 153–156, 256–321, 641–643; *Robert U.* Chronique de Saint-Claude (XII[e] siècle) // Bibl. de l'École des Chartes. P., 1880. T. 41. P. 561–569; *Castan A.* La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Claude de Jura: Esquisse de son histoire // Ibid. 1889. T. 50. P. 301–354; *Benoît P.* Histoire de l'abbaye et de la terre de Saint-Claude. Montreuil-sur-Mer, 1890–1892. 2 vol.; *Dijon H.* La cathédrale de Saint-Claude: Notice historique et descriptive. Lons-le-Saunier, 1894; *Duchesne.* Fastes. 1915. T. 3. P. 198–203, 221; *Zinzius H.* Untersuchungen über Heiligenleben der Diözese Besançon // ZKG. 1927. Bd. 46. S. 380–395; MartRom. Comment. 1940. P. 226–227; *Gros G.* Louis XI pélerin à Saint-Claude, en Comté. Besançon, 1946; *Van Doren R.* Claude // DHGE. 1953. T. 12. Col. 1071–1072; *Vregille B., de.* Une histoire très obscure: Les «Vies de Saint Claude» et la vie de saint Claude // *Duhem G. et al.* Saint Claude: Vie et présence. P., 1960. P. 23–70; *idem.* Prières anciennes à saint Claude ou par son intercession // Pensée, image et communication en Europe médiévale: À propos de stalles de Saint-Claude. Besançon, 1993. P. 27–32; *Boillon C.* Claudio // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 13–17; *Moyse G.* Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V[e]–X[e] siècles) // Bibl. de l'École des Chartes. P., 1973. Vol. 131. P. 21–104, 369–485; Les diocèses de Besançon et de Saint-Claude / Éd. M. Rey. P., 1977; *Locatelli R. et al.* La Franche-Comté entre le royaume et l'empire (fin IX[e]–XII[e] siècle) // Francia. Münch., 1987. Bd. 15. S. 109–147; *Locatelli R.* Sur les chemins de la perfection: Moines et chanoines dans le diocèse de Besançon, vers 1060–1220. Saint-Etienne, 1992; *Wirth-Jaillard A., Corbet P.* Claude... le lorrain: Le culte de St. Claude en Lorraine dès origines au XVII[e] siècle: Premiers résultats // Lorraine, Bourgogne et Franche-Comté, mille ans d'histoire / Éd. F. Roth. Moyenmoutier, 2011. P. 115–134.

А. А. Королёв

КЛА́ВДИЙ (I) [лат. Claudius] (Тиберий Клавдий Цезарь Август Германик) (1.08.10 г. до Р. Х., Лугдун, Галлия, ныне Лион, Франция — 13.10.54 г. по Р. Х., Рим или Синуэсса, Италия), рим. император (с 26 янв. 41), ученый. Младший сын Друза Старшего и Антонии Младшей (внук одновременно Августа и Марка Антония), представитель династии Юлиев-Клавдиев. С детства отличался слабым здоровьем. Мн. родственники, в т. ч. Август и его жена Ливия, считали К. слабоумным и неспособным к политической деятельности. Слухи о психическом нездоровье преследовали его всю жизнь. Политические противники неоднократно использовали их в своих целях. К. был надолго отстранен от публичной карьеры и провел бóльшую часть жизни на своих виллах под Римом и в Кампании, обучался у Ливия, Сульпиция Флава и Афинодора, занимался наукой. Еще при жизни Августа (ум. в 14 г. по Р. Х.) К. написал «Историю гражданских войн», в которой критически отзывался об Августе и при этом хвалил его противников, в т. ч. Марка Антония. Узнав об этом, Ливия и Антония Младшая запретили ему публиковать свой труд и впредь заниматься этой темой. Позднее К. составил «Историю этрусков» в 20 книгах,



Клавдий.
Бюст. I в. (Национальный археологический музей, Неаполь)

словарь этрусского языка. К.— последний известный в древности человек, который читал на этрусском и хорошо знал этот язык. Он написал также «Историю Карфагена» в 8 книгах. Под его именем было известно также некое руководство по игре в кости, к-рой К. был увлечен. В 47 г., занимая пост цензора, он предложил реформу лат. орфографии. К. ввел разделение слов точками, а также 3 новые буквы: «антисигму» (перевернутая С) для обозначения дифтонгов BS и PS, «дигамму» (перевернутая F) для отделения звука [v] от [u], а также «половинную Н», значение к-рой не вполне ясно. Новая орфография начала использоваться в офиц. надписях, но после смерти К. была отменена. Ученость К. нашла широкое признание среди современников. В речах перед сенатом он неоднократно демонстрировал прекрасные исторические и филологические знания. Тем не менее спустя нек-рое время по смерти К. его труды были забыты и полностью утрачены. Плиний Старший, современник К., активно пользовался его произведениями для составления «Естественной истории» и цитировал К. (*Plin. Sen.* Natur. hist. VII 35); с его трудами был знаком Тацит (кон. I в.), но уже во II в. следов интереса к ним в античной культуре неизвестно.

В 11 г. К. женился на Плавтии Ургуланилле, дочери триумфатора Марка Плавтия Сильвана. Вскоре у них род. сын Клавдий Друз (умер в отрочестве). Ок. 26 г. К. развелся с Плавтией, обвинив ее в измене с вольноотпущенником Ботером, но вскоре после развода Плавтия родила девочку. К. сначала признал ребенка, но через неск. дней отрекся от него и приказал положить его на порог дома Плавтии. В 28 г. по настоянию имп. Тиберия К. женился на Элии Петине, дочери Секста Элия Ката, сводной сестре Сеяна. В 30 г. в браке род. дочь Клавдия Антония, но в 31 г., после разоблачения заговора Сеяна и казни неск. его родственников, К. развелся с Элией.

К концу правления имп. Тиберия авторитет К. возрос. Он пользовался уважением среди сенаторов и всадников, был введен в состав коллегии жрецов культа Августа сверх штата. В 37 г., находясь при смерти, имп. Тиберий объявил К. наследником лишь 3-й очереди, но оставил ему большое состояние и назвал его полноправным членом правящей фамилии.

При имп. Калигуле (37–41) К.— один из ведущих политических деятелей. В 37 г. он вместе с Калигулой впервые стал консулом; неоднократно заменял Калигулу на публичных праздниках в Риме. В 39 г. К. женился на Валерии Мессалине (ок. 17/20–48), дочери Марка Валерия Мессалы Барбата, консула 20 г. Ок. 40 г. у них род. дочь Клавдия Октавия, в 41 г.— сын Британник, названный так в связи с готовившимся в то время походом в Британию. Среди части современников и в позднейшей историко-лит. традиции за Мессалиной закрепилась репутация крайне развратной и властной женщины, которая держала под контролем К. Истории о неприглядных поступках Мессалины в основном содержатся в сочинениях, составленных спустя много десятилетий после эпохи К. Большинство из них не могут считаться достоверными, а слухи о пороках Мессалины очень преувеличены. Отношения К. с Калигулой быстро испортились. Из подозрительности Калигула держал К. при себе, не позволяя ему выезжать из Рима. При этом придворные и Калигула продолжали пользоваться старыми слухами о слабоумии К. и постоянно подвергали его насмешкам. Унижения К. отразились даже в церемониале сената, где ему разрешалось голосовать последним. После раскрытия заговора Лепида против Калигулы в 39 г. К. выехал из Рима с поздравлениями Калигуле, но тот был разгневан и сбросил К. в реку. Калигула разорил К., предложив ему купить должность жреца при своем культе за 8 или 10 млн сестерциев под залог имущества. Из всех своих имений и вилл К. сохранил лишь небольшой дом в Риме.

24 янв. 41 г. Калигула был убит у выхода из театра в Палатинском дворце в результате заговора преторианцев во главе со сторонником возрождения республики Кассием Хереей. К. находился неподалеку от места убийства и, якобы испугавшись, спрятался в солнечной галерее дворца за занавесью. Солдат, по имени Грат, якобы случайно нашел К., приветствовал его как императора и отвел к восставшим преторианцам, к-рые, расправившись с Калигулой, не знали, что делать далее. К. был препровожден в лагерь преторианской гвардии и в течение следующих 2 дней противостоял сенату, к-рый попытался вновь провозгласить Рим республикой. Сенаторы направили к К. трибунов Верания и Брокха, его пытались призвать к отказу от имп. звания и подчинению воле сената, но, увидев поддерживавшее К. войско, просили К. хотя бы ритуально принять власть от сената (а не от армии). Вскоре среди республиканцев начались разногласия, народ на форуме требовал сохранить единовластие императора, часть городской стражи перешла на сторону преторианцев. 26 янв. К. принял присягу от преторианцев, пожаловав им 15 тыс. сестерциев, и сенат был вынужден подтвердить его имп. статус.

Придя к власти, К. казнил убийц Калигулы, но при этом в отношении всех остальных лиц, принимавших участие в беспорядках, была провозглашена амнистия: К. приказал «предать забвению» все, что было сделано в Риме в эти дни. Указы Калигулы он отменил, всех своих заточенных в тюрьмы, сосланных или иначе пострадавших родственников К. возвратил ко двору.

Последняя значимая попытка республиканцев бороться против К. была предпринята в 42 г., когда в Далмации подняли восстание пропретор Луций Аррунций Скрибониан и легат Луций Анний Виниций. Мятежники провозгласили восстановление римской республики, но через 4 дня войска отказались им подчиняться, и вскоре лидеры восстания погибли.

Не доверяя сенату и видя в нем главного потенциального политического противника своей власти, К. стремился создать видимость примирения с сенаторами. Он первоначально отказался от всех титулов и должностей, принадлежавших прежним императорам, оставшись лишь принцепсом сената и народным трибуном. Остальные титулы он возвращал себе постепенно в ходе правления. Своим поведением в сенате К. всячески подчеркивал равное с ним положение сенаторов. Сенату было возвращено право чеканить собственную бронзовую монету, были переданы под управление сената провинции Ахайя и Македония.

В 43 г. К. предпринял краткосрочный поход с целью захвата Британии. Поводом для войны послужил переворот в брит. племени атребатов, которые изгнали своего царя Верику, бывшего союзником Рима. Рим. 40-тысячная армия под командованием Авла Плавтия высадилась на юж. побережье, за 16 дней уничто-

жила основные силы бриттов и захватила центральные районы острова. Победа укрепила престиж К., который был удостоен триумфа и получил новый титул — Британник, но отказался от этих почестей.

В начале правления К. создал имп. секретариат из 4 коллегий: корреспонденции, казны, науки и юстиции и проч. дел. Во главе коллегий К. поставил преданных ему вольноотпущенников, поскольку после событий 41 г. не мог вполне доверять рим. знати и сенаторскому сословию. Это упорядочение ведения имп. дел позволило К. повысить эффективность управления и укрепить свою власть. Он провел также ряд реформ в судебной системе. Рассмотрев много дел, он убедился в несовершенстве рим. судов и увеличил время летних и зимних судебных сессий, что позволило уменьшить количество тяжб. Также, чтобы не затягивать судебные разбирательства, истцам запрещалось покидать город во время рассмотрения их дел. На должности судей теперь можно было назначать лиц не моложе 25 лет. За время правления К. издал ряд работ, касавшихся различных сфер знания и общественных отношений. Нек-рые из них получили статус имп. эдиктов, в т. ч. указ, освобождавший тех рабов, которые считались неизлечимо больными и оставлялись хозяевами умирать в храме Эскулапа (Асклепия), но впосл. излечивались. Хозяев, которые отказывали рабам в медицинской помощи, теперь приравнивали к убийцам. Бóльшая часть работ К. была посвящена медицинским советам, к-рые, как правило, носили лишь курьезный характер.

Религ. политика К. отличалась консерватизмом; он даже критиковал самого Августа за слишком смелые реформы. В основном К. стремился сохранять существующие традиции различных общин, древнюю городскую рим. религию, а также национальные религ. традиции провинций; противостоял прозелитизму любых религ. течений (*Suet.* Claud. 22). Наряду с реформами письменности он стремился сохранить в языке элементы архаической латыни, в т. ч. в религ. сфере. Большое внимание уделял культу своих предков и тем самым способствовал почитанию правящей фамилии в целом; обожествил свою бабку Ливию, супругу Августа. Чтобы препятствовать распространению вост. культов в Риме, К. искал им замену в видоизмененных традиц. рим. культах. Резко противостоял распространению религии галльских друидов, к-рую считал несовместимой с римской. В противовес им К. поддерживал Элевсинские мистерии, а также культ Венеры Эрикийской на Сицилии (Ibid. 25. 5). В 47 г. К. восстановил ранее распущенную коллегию гаруспиков, а астрологов и гадателей иноземного происхождения изгнал из Рима.

В 47 г. К. принял должность цензора, и это позволило ему провести масштабную чистку сената и сословия всадников: были исключены все, чье состояние не соответствовало имущественному цензу. Затем К. ввел в сенат богатейших представителей



Клавдий. Ауреус. Аверс, реверс. 54–64 гг.

италийской и даже галльской знати. Столкнувшись с попытками сенаторов сопротивляться этой реформе, в 48 г. К. ограничил права сената чеканить деньги и принимать решения в финансовой сфере; главный рим. порт Остия, ранее управлявшийся сенатом, был передан имп. прокуратору. В дальнейшем выступления против К. или даже оппозиционные настроения в сенате жестоко карались. До конца правления К. по разным причинам было казнено 35 сенаторов и более 300 всадников.

Кроме сенаторов определенную угрозу для К. представляли члены правящей фамилии, к-рые в различных обстоятельствах могли претендовать на власть. Император и преданные ему придворные постоянно видели в родственниках К. заговорщиков и неоднократно объявляли о «раскрытии» подобных заговоров. На протяжении правления К. под разными предлогами устранил, казнил или сослал много родственников. При этом в глазах общества, вероятно управляемого агентами К., большинство решений такого рода связывалось с интригами 2 последних жен К.— Мессалины и Агриппины. В то же время устранение родственников служило интересам не только К., но и его жен и их детей, к-рым они надеялись передать престол. В целом подобная политика императора и его приближенных привела к постепенной дезинтеграции разветвленной династии Юлиев-Клавдиев и к ее пресечению после смерти преемника К. Нерона в 68 г.

С сер. 40-х гг. при дворе усиливалось противостояние партий жены К. Мессалины и сестры Калигулы Юлии Агриппины. Каждая стремилась выдвинуть на место наследника К. своего сына: Мессалина — Британника, Агриппина — Нерона. Обе партии следили за любыми проявлениями интереса К. к возможным наследникам, а также стремились завоевать популярность в среде плебса. Согласно сообщениям рим. историков, в нач. 48 г. Мессалина предприняла попытку отстранить К. от власти. В отсутствие К. в Риме она официально вышла замуж за своего фаворита Гая Силия, о чем К. сообщил Тиберий Клавдий Нарцисс. Возможно, информация о браке Мессалины была клеветой, поскольку К., узнав об этом, колебался в принятии решения о наказании жены. Нарцисс самостоятельно от имени К. отдал приказ об аресте Мессалины и Силия. Вскоре, несмотря на прошение о помиловании, Мессалина была убита по приказу К. Сенат приговорил ее имя к забвению (damnatio memoriae) (*Tac.* Ann. XI 26–38; *Ios. Flav.* Antiq. XX 8). История этого «заговора» выглядит абсурдно и едва ли может считаться достоверной; восстановить на ее основе подлинные события также не представляется возможным.

1 янв. 49 г. К. женился на Юлии Агриппине; в 50 г. он даровал ей титул августы и усыновил Нерона, сделав его своим наследником. Британник был удален от двора, но к 54 г. К. вновь начал приближать сына, что вызывало недовольство его новой жены и ее партии. Согласно одной из версий античных историков, этот конфликт привел к смерти К., к-рого Агриппина отравила грибами (*Suet.* Claud. 44). Тем не менее версия об отравлении К. была принята не всеми (см.: *Tac.* Ann. XII 64, 66–67), скорее всего она основывалась лишь на

слухах. К. был похоронен в мавзолее Августа и обожествлен сенатом; власть принял Нерон. Храм божественного К. был заложен Нероном на Целийском холме в Риме, но вскоре его строительство было остановлено, а после пожара 64 г. Нерон начал здесь строить свой дворец Золотой дом. Храм К. был достроен в кон. I в., при Флавиях. В наст. время его остатки видны рядом с базиликой Санти-Джованни-э-Паоло.

При К. в Риме были построены акведуки Аква Клавдия и Анио Новус, был проведен капитальный ремонт акведука Аква Вирго. Для улучшения снабжения Рима был построен новый приморский г. Порт в 2,5 км севернее Остии; Остию и Порт соединили каналом. Для стимулирования развития продовольственного рынка были снижены налоги на торговлю зерном, введены нек-рые привилегии для торговцев, в т. ч. облегченный порядок получения ими рим. гражданства. В Италии также была предпринята 1-я попытка осушения Фуцинского оз. (Фучино) для расширения площадей плодородных земель. В течение 11 лет строили тоннель для спуска воды из озера, предполагалось торжественное открытие туннеля с проведением игр в присутствии К. Однако инженерные расчеты проекта оказались слишком приблизительными, и вода, пущенная по туннелю, затопила ряд окрестных районов, в т. ч. и место проведения игр. К. и остальные участники торжеств спаслись бегством. Окончательно проект по осушению озера был осуществлен лишь в 1875 г.

Политика на Востоке. При К. продолжался процесс постепенного укрепления системы управления отдаленными областями империи. Неск. союзных Риму гос-в были почти без сопротивления превращены в имперские провинции: Мавритания, Фракия, Норик, Памфилия, Ликия и Иудея. В то же время Родос был освобожден от прямого рим. правления. К. решил, что родосцы доказали свою преданность Риму и могут быть самоуправляемым полисом под протекторатом империи (*Diodor. Sic.* Bibliotheca. V 2). Илион (древняя Троя) был освобожден от налогов на основании некоего древнего письма о союзе между царем Селевком I и Римом (*Suet.* Claud. 25. 3).

Основой политики на Ближ. Востоке по-прежнему оставалось выстраивание отношений с зависимыми или полузависимыми от империи небольшими царствами, служившими буферной зоной между окраинными владениями Рима, Парфией и проч. малоосвоенной периферией греко-рим. ойкумены. Римляне в зависимости от ситуации в регионе меняли правителей этих царств, вводили свое прямое правление либо восстанавливали их частную самостоятельность. Союзниками Рима были цари Тиберий Юлий Митридат и Котис I в Боспорском царстве, Фарасман в Иберии, Митридат в Армении, Антиох IV в Коммагене, Абгар V Уккама бар Ману и Ману V бар Абгар в Осроене, *Агрипа I Ирод* в Иудее, Сохем в Итурее, отчасти Изат бар Монобаз в Адиабене. В нач. 40-х гг. К. проявил интерес к нек-рому укреплению этих царств. В это время он вернул престолы ранее низложенным царям Митридату Боспорскому, Антиоху Коммагенскому и Митридату Армянскому, а владения Ирода Агриппы в Иудее существенно расширил. В 49 г. в ходе продолжавшейся борьбы за престол в Парфии группа парфянской знати прибыла с посольством в Рим и просила помощи, чтобы передать власть в Ктесифоне царевичу Михрдату, воспитанному в Риме. К. согласился, и рим. войска проводили Михрдата до границы империи на Евфрате. Несмотря на эту поддержку, борьба Михрдата завершилась поражением: его войско было разбито, он попал в плен к царю Готарзу II. Т. о., К. не удалось сделать парфянским царем своего ставленника, но влияние Рима в проч. ближневост. царствах сохранялось. В 44 г. по неясной причине К. силой низложил Митридата и передал царство его брату Котису I. Попытка Митридата отвоевать власть была пресечена экспедицией римлян в регион Кубани, где были приведены к присяге империи неск. местных племен. Вскоре Митридат был вынужден сдаться, его перевезли в Рим как пленника, но К. пощадил его и отправил в ссылку. В нач. 50-х гг. римляне вмешались в войну между Иберией и Арменией. Иберийский царевич Радамист вероломно убил Митридата Армянского и попытался овладеть его царством. Во имя сохранения спокойствия римляне были готовы его поддержать и на некоторое время направили в страну свои войска. Однако после ухода римлян Радамиста свергли парфяне, поддержанные большинством арм. населения. В 52 г. престол Армении достался Трдату I, брату парфянского царя Вологеза I.

Вступление К. на престол спровоцировало новую волну столкновений между греч. и иудейской общинами в Александрии. Этот межэтнический и межрелиг. конфликт тянулся с 30-х гг. и уже был причиной военного вмешательства и судебных тяжб при Калигуле. В 41 г. новая резня была пресечена рим. войсками, после чего К. принял 2 посольства — от греков и иудеев. По итогам разбирательства К. издал «Письмо к александрийцам» (после 29 авг. 41), в котором отказался определять степень вины каждой из общин в беспорядках, призвал прекратить противостояние, подтвердил права иудеев на проживание в городе, но ограничил право получения александрийского гражданства для новых переселенцев-иудеев. Отдельным указом К. утвердил права иудеев на создание поселений и общин на всей территории империи (*Ios. Flav.* Antiq. XIX 5. 2–3). В «Письме к александрийцам» К. также заявил, что он принимает все почести, к-рые были предложены ему александрийцами, в т. ч. установку неск. статуй ему и др. членам правящей фамилии, учреждение Клавдиевой трибы и др., но отказал городу в праве строить храм и организовывать коллегию жрецов в свою честь, поскольку такое поклонение подобает только богам. Тем не менее К. не мог противостоять своему прижизненному почитанию на Востоке. В ряде провинций он был официально обожествлен. В Каппадокии были выпущены монеты с изображением К. и надписью: «Бог Август» (Θεός Σεβαστός). Ок. 50 г. в Камулодуне (Британия) был построен храм божественного К. (*Tac.* Ann. XIV 31).

В 46 г. внимание современников привлекло крупное извержение вулкана Санторин в Эгейском м., в результате к-рого в архипелаге Фера образовался о-в Палеа-Камени; пострадали Эфес, Смирна и неск. островов (*Plin. Sen.* Natur. hist. IV 66; *Dio Cassius.* Hist. Rom. LXI. 71; *Aur. Vict.* De Caes. 4. 12; *Georg. Sync.* Chron. P. 405). В извержении, как обычно, видели предвестие буд. бедствий и гнева богов, что становилось причиной усиления активности религ. движений в различных регионах империи.

Царь Иудеи Агриппа I Ирод (37–44), союзник Рима, правивший об-

ластями Сев. Иудеи, присутствовал в Риме во время убийства Калигулы и прихода К. к власти и, по общему мнению, способствовал разрешению политического противостояния, участвуя в переговорах между партиями (*Ios. Flav.* Antiq. XIX). В благодарность за поддержку К. даровал Агриппе в управление области Самария и Галилея, тем самым формально возродив прежнее Иудейское царство Ирода Великого. Агриппа перенес свою резиденцию в Кесарию Приморскую; он проявил себя сторонником фарисейского иудаизма. В его правление в 1-й пол. 40-х гг. произошло общее ужесточение религ. политики в Палестине, что привело к конфликту иудеев с 1-й христ. общиной в Иерусалиме ок. 43–44 гг. По приказу Агриппы в Иерусалиме был убит св. ап. Иаков Зеведеев, а ап. Петр заключен в темницу, но чудесным образом спасен (Деян 12. 1–24). Гонение прекратилось со смертью Агриппы. В 44 г. Иудейское царство было преобразовано в провинцию под прямым управлением рим. наместников. Царская власть сохранялась только в Халкиде, к-рой управлял Ирод II (44–48), а затем Ирод Агриппа II. В 53 г. К. взамен Халкиды пожаловал Агриппе II земли бывш. тетрархий Филиппа и Лисания. Цари сохраняли также ряд прерогатив в управлении Иерусалимским храмом, назначая первосвященников. В то же время происходило постепенное обострение политической ситуации. Волнения в Иудее, столкновения между иудеями, самаритянами и греками становились все более ожесточенными. Из-за поземельных и имущественных споров иудеи нападали на жителей греч. полисов Заиорданья, враждовали с ними в Кесарии Приморской (*Ios. Flav.* Antiq. XX 1. 1). Ок. 45 г. страну взволновал некий прор. Февда, который увел из Иерусалима несколько тысяч человек к Иордану для проведения обрядов очищения. Рим. власти решили, что эта толпа представляет опасность, и разогнали ее военной силой (Деян 5. 34–36; *Ios. Flav.* Antiq. XX 5. 1; *Euseb.* Hist. eccl. II 11). Ок. 49 г. на Пасху в Иерусалиме произошла давка, в к-рой погибло неск. тысяч человек (*Euseb.* Hist. eccl. II 19).

К. на протяжении всего правления стремился сохранить дружественные отношения с иудеями. В 46 г. в Рим прибыло посольство от иудеев с жалобами на прокуратора Иудеи Фада, к-рый, стремясь к контролю над деятельностью клира Иерусалимского храма, приказал содержать облачения первосвященника под охраной римлян. К. удовлетворил просьбу послов и разрешил иудеям сохранить облачения в своем распоряжении (*Ios. Flav.* Antiq. XX 1. 1–2).

На эпоху К. приходится формирование первых значительных христ. общин в ряде городов Востока империи. При К. произошла часть событий, описанных в Деяниях святых апостолов (в основном в Деян 11–19). В это время св. апостолы Петр и Павел начинали проповедь среди язычников. Ап. Петр воскрешает прав. Тавифу и крестит центуриона Корнилия в Иоппии (Деян 9. 31 — 11. 18). Апостолы Павел и Варнава проповедовали в Антиохии, где образовалась многочисленная община, члены к-рой впервые назвали себя «христианами» (Деян 11. 19–26). В 40-х гг. состоялся *Иерусалимский Собор апостолов* (Деян 15. 1–35). Апостолы Павел, Варнава, Сила и Тимофей проповедовали в Греции и М. Азии, и образовались общины в Эфесе, Фессалонике, Коринфе, Филиппах и др. городах (Деян 15–19). Хронология этих событий была довольно хорошо известна в древней христ. традиции и отражена в визант. хрониках. Так, считалось, что ап. Марк возглавил общину в Александрии в 1-й год правления К. (*Euseb.* Hist. eccl. II 16; *Hieron.* Chron. // PL. 27. Col. 579; *Georg. Sync.* Chron. P. 404). Согласно хроникам Евсевия и блж. Иеронима, в 42 г. ап. Петр прибыл в Рим и впервые начал проповедь новой веры в столице империи (*Hieron.* Chron. // PL. 27. Col. 577; *Oros.* Hist. adv. pag. VII 6. 2; *Georg. Sync.* Chron. P. 403). У древних авторов не было согласия относительно определения времени Успения Пресв. Богородицы. Однако большинство из них указывали даты в пределах 40-х гг. Согласно св. Ипполиту Римскому (нач. III в.), она скончалась в 43 г. Этого мнения придерживался визант. церковный историк Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. II 21–23 // PG. 147. Col. 44–45; *Gentz, Winkelmann.* 1966. S. 41–42). Евсевий Кесарийский датировал Успение 48 г. В это же время, в кон. 40-х — 1-й пол. 50-х гг., по мнению совр. исследователей, ап. Павлом были созданы наиболее ранние послания, вошедшие в канонический свод НЗ: 1 Фес, Гал, 1 Кор.

Согласно сообщению Светония, ок. 49 или в 50 г. К. изгнал из Рима общины иудеев, охваченных волнением из-за некоего Хреста (*Suet.* Claud. 25. 4: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit). Вероятно, те же события упоминаются в Деян 18. 2, где сказано, что К. приказал выселить всех иудеев из Рима и город покинула семья понтийцев святых *Акилы и Прискиллы*, иудеев, принявших крещение. Точная дата событий не определена из-за отсутствия строгой хронологии как у Светония, так и в кн. Деяния св. апостолов. Информация об изгнании иудеев К. была повторена в нач. III в. Дионом Кассием без упоминания о Христе (*Dio Cassius.* Hist. Rom. LX 6. 6–7). Кассий считал, что К. не изгонял иудеев, но лишь запретил им собрания в городе. В пользу этой оценки говорит общая толерантная политика К. по отношению к иудеям и его союз с Иродом Агриппой, на что указывают совр. исследователи (см.: *Feldman.* 1996. P. 304). В нач. V в. Орозий в соч. «История против язычников» также коснулся этих событий (*Oros.* Hist. adv. pag. VII 6. 15–16). Он сослался на произведения Светония и Иосифа Флавия, в труде к-рого, по словам Орозия, содержалась и дата события — 9-й год правления К. (49). В сохранившихся текстах сочинений Иосифа Флавия сообщения об этих событиях нет (известно, что дошедший до нас греч. текст Иосифа Флавия местами поврежден и сокращен). Орозий попытался проанализировать свои источники и заявил, что, по его мнению, неясно, изгнал ли К. иудеев из-за их возмущения против Христа или изгнал иудеев и христиан вместе. При этом, судя по всему, Орозий не сопоставил сообщения у Светония и в кн. Деяния св. апостолов.

Исследователи расходятся в оценке этих сведений, хотя в настоящее время большинство считает их заслуживающими внимания (см., напр.: *Флоровский Г. В.* Жил ли Христос?: Ист. свидетельства о Христе. М., 1991. С. 23–24; *Levick.* 1993. P. 121–122; *Feldman.* 1996. P. 332; *Smallwood.* 2001. P. 210–211; *Keener C. S.* The Historical Jesus of the Gospels. Grand Rapids, 2012². P. 66). Однако часто отказываются отождествлять Хреста, упомянутого Светонием, с Иисусом (см., напр.: *Yamauchi E. M.* Jesus Outside the New Testament: What Is the Evidence? // Jesus Under Fire / Ed.

M. J. Wilkins, J. P. Moreland. 1995. P. 215; Иисус Христос в док-тах истории. 2007. С. 87). Нет единого мнения о том, является ли фраза Светония подлинной или интерполированной (напр.: *France R. T.* The Evidence for Jesus. Vancouver, 2006. P. 42). Тем не менее в пользу подлинности говорит многое: краткость сообщения и нек-рое пренебрежительное отношение к самому событию практически исключают интерполяцию в текст со стороны к.-л. редактора-христианина. По мнению ряда исследователей, Светоний написал имя Христа (Хреста) так, как это было часто принято в латыни II в. (напр.: *Brown, Meier.* 1983. P. 100–101). Подобная транскрипция (Χρηστός) встречалась в *Синайском кодексе* Библии (IV в.) в Деян 11. 26 и 26. 28 и в 1 Петр 4. 16.

Ист.: Деян 18. 2; *Ios. Flav.* Antiq. XIX–XX; *idem.* De bell. II 11–12; *Tac.* Ann. XI–XIII; *Suet.* Claud.; *Dio Cassius.* Hist. Rom. LX–LXI; Иисус Христос в док-тах истории / Сост.: Б. Г. Деревенский. СПб., 2007[5]. С. 86–89.

Лит.: *Momigliano A.* Claudius: The Emperor and His Achievement. Oxf., 1934; *Gentz G., Winkelmann F.* Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen. B., 1966; *Levick B. M.* Antiquarian or Revolutionary?: Claudius Caesar's Conception of His Principate // American J. of Philology. Baltimore, 1978. Vol. 99. P. 79–105; *eadem.* Claudius. Yale, 1993; *Brown R. E., Meier J. P.* Antioch and Rome. L., 1983; *Абрамзон М. Г.* Монеты как средство пропаганды офиц. политики Римской империи. М.; Магнитогорск, 1995; *Feldman L. H.* Jew and Gentile in the Ancient World. Princeton, 1996[4]; *Зелинский Ф. Ф.* Римская империя. СПб., 1999. С. 153–164; *Smallwood E. M.* The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian. Boston etc. 2001[r]; *Osgood J.* Claudius Caesar: Image and Power in the Early Roman Empire. Camb., 2011.

И. Н. Попов

КЛА́ВДИЙ II ГО́ТСКИЙ [Марк Аврелий Валерий Клавдий; лат. Claudius Gothicus] (10.05.213/4, Сирмий, ныне Сремска-Митровица, Сербия — янв./март 270, там же), рим. имп. (авг./сент. 268 — янв./март 270). Правление К. Г. пришлось на одну из наиболее острых фаз социально-политического кризиса Римской империи III в., когда она временно распалась на ряд нестабильных и противостоящих друг другу гос-в. К. Г. управлял лишь центральными областями империи (Италия, Паннония, Иллирик, Балканский п-ов, зап. часть М. Азии, Сев. Африка, Египет). Одновременно крайний Запад империи (Галльская империя) и Восток (Пальмирская империя) враждовали с К. Г. В связи со скудостью и с недостоверностью источников мн. обстоятельства жизни и правления К. Г. остаются предметом дискуссий.



Клавдий II Готский. Бюст. III в. (Базилика св. Иулии в Брешии, Италия)

К. Г. по происхождению иллириец. Согласно легендарной родословной, изложенной в историческом своде «Scriptores historiae augustae» (IV в.), род К. Г. происходил от троянцев Ила и от Дардана (прародителя населения обл. Дардания в Иллирике) (Scr. hist. Aug. XXV 11. 9). По версии историка Секста Аврелия Виктора (IV в.), К. Г. был внебрачным сыном имп. Гордиана II, но эти сведения также скорее всего легенда (*Aur. Vict.* De Caes. 34. 1). К. Г. сделал военную карьеру; с нач. 50-х гг. III в. занимал различные должности трибуна, командовал отдельными легионами; при имп. Валериане (253–260) стал наместником Иллирика; имп. Галлиен (260–268) назначил К. Г. командующим конницей, что традиционно в Риме считалось 2-м по значимости военным постом. К. Г. стал императором после того, как летом 268 г. имп. Галлиен был убит близ Медиолана (ныне Милан, Италия), где он осаждал узурпатора Авреола. Неясно, участвовал ли К. Г. в заговоре против Галлиена. По сведениям Аврелия Виктора, К. Г. в это время командовал рим. соединением у Тицина (ныне Павия), к-рое должно было охранять альпийские перевалы и сдерживать возможное наступление на Италию галльского имп. Постума. Получив известие о смерти Галлиена, войска провозгласили К. Г. императором. Взойдя на престол, он воспрепятствовал намерениям сената в Риме проводить репрессии против родственников Галлиена и добился обожествления этого императора. Автор «Scriptores historiae augustae» утверждает, что К. Г. был провозглашен императором в храме Великой Матери (Кибелы) в один из ее праздников, 24 марта, и рим. сенат славословил императора в храме Аполлона (Scr. hist. aug. XXV 4). Вероятно, это упоминание относится к некоему обряду, к-рый совершал К. Г. в 269 г.

Вскоре после начала правления К. Г. добился капитуляции Авреола в Медиолане, затем узурпатор был убит. В кон. 268 г. крупные силы алеманнов прорвались через Альпы и начали опустошать Италию. К. Г. разгромил их у оз. Бенак (ныне Гарда в Сев. Италии). В 269 г. К. Г. предпринял широкомасштабную кампанию против готов, вторгавшихся в рим. владения на Балканах и захвативших значительную часть этого региона. Наступая с запада по территории Иллирика, римляне во главе с К. Г. уничтожили главные силы готов в сражении при Наиссе (ныне Ниш, Сербия). Готы были вынуждены отступить за Дунай; их последующие попытки нападений быстро отражались, хотя войны на Балканах продолжались еще неск. лет. После этой победы император получил титул Готский. Морские силы готов и герулов в Эгейском м. были уничтожены рим. флотом наместника Египта Тенагинона Проба.

К. Г. успешно противостоял Галльской империи. Его полководец Юлий Плацидиан добился перехода под власть К. Г. всей Испании и Нарбонской Галлии. В это же время (вероятно, в кон. 269) восстание против Галльской империи поднял г. Августодун (ныне Отён, Франция). Горожане провозгласили себя подданными Рима и обратились за поддержкой к К. Г. Однако он не смог или не успел выслать помощь восставшим. Спустя неск. недель город был взят галльскими войсками имп. Викторина и разграблен. Отношения К. Г. с Пальмирской империей также были враждебными, хотя столкновения главных сил не произошло. В 269 г. пальмирцы попытались захватить Египет, но были разгромлены его наместником Тенагиноном Пробом.

Краткость правления К. Г. и неполнота источников не дают оснований для характеристики религ. политики К. Г. О ней можно судить лишь по изображениям К. Г. на монетах, где император соседствовал с различны-

ми божествами традиц. рим. религии, в т. ч. известно изображение Sol Invictus (синкретическое божество Непобедимое Солнце), что указывает на интерес к этому культу нового верховного божества, к-рый при преемнике К. Г. Аврелиане превратился в офиц. культ империи. Также при К. Г. впервые на монетах появились изображения егип. богини Исиды. Редким проявлением религиозности К. Г. стали изображения Гефеста с надписью: «Regi artis» (Царю искусства). Согласно Аврелию Виктору, К. Г. обращался к Сивиллиным книгам для гаданий о будущем (*Aur. Vict.* De Caes. 34. 3).

Не сохранилось сведений о том, были ли преследования христиан при К. Г. В средневек. Зап. Европе распространилось предание, что при К. Г. в Риме пострадал сщмч. *Валентин* (пам. зап. 14 февр.). Об этом упоминалось в агиографическом своде «Золотая легенда» Иакова из Варацце (1260), где святой исповедал свою веру перед неким имп. Клавдием. Интерпретаторы этого рассказа предполагали, что, поскольку при имп. Клавдии в I в. преследований христиан не было, речь могла идти только о К. Г. Тем не менее эти сведения не находят подтверждения в древнейших версиях Актов св. Валентина и, видимо, являются ошибочными.



Клавдий II Готский. Антониниан. Аверс. 268–270 гг.

К. Г. умер от чумы, поразившей его армию в нач. 270 г., когда он в ходе продолжавшихся военных действий против готов начал концентрацию своих главных сил в Сирмии для отпора племени вандалов. После смерти К. Г. императором был провозглашен его брат Квинтилл, но он был убит через 17 дней. Власть принял Аврелиан, бывший при К. Г. начальником конницы. Рим. сенат провозгласил К. Г. божественным. В его память на Капитолии перед храмом Юпитера была установлена статуя высотой 10 футов; в рим. курии по решению сената был помещен золотой щит. Древние биографы К. Г. положительно отзывались о нем как о человеке и правителе. Утверждали, что подданные и солдаты любили его, как мало кого из проч. императоров. Автор «Scriptores historiae augustae» написал о К. Г. в панегирическом тоне, сравнивая его с Августом, Траяном, Адрианом и др. лучшими правителями Римской империи. В его жизнеописание был включен также ряд скорее всего подложных писем, в которых императоры — современники К. Г. (Деций, Валериан и Галлиен) отзывались о нем весьма уважительно (Scr. hist. aug. XXV 14–18).

Повышенное внимание к К. Г. со стороны историков позднеантичной эпохи было связано с тем, что в IV в. при дворе имп. Констанция I Хлора (293–306), Константина I Великого (306–337) и их наследников (династия Флавиев) были широко распространены сведения о родстве их семьи с К. Г. В сб. «Scriptores historiae augustae» указывалось, что биография К. Г. в нем написана в соответствии с пожеланиями «цезаря Констанция», т. е. имп. Констанция I (Scr. hist. aug. XXV 1). В панегирике в честь имп. Константина, произнесенном в 310 г. (Panegyrici latini. VI), указывалось на родство с К. Г. Было известно, что у К. Г. был брат Крисп, имевший дочь Клавдию (Scr. hist. aug. XXV 13. 9). Считалось, что Клавдия была матерью имп. Констанция I, отца Константина. Т. о., Констанций I мог быть внучатым племянником К. Г. Степень достоверности этих сведений оценить невозможно; как правило, совр. исследователи считают их вымыслом придворных Флавиев, для к-рых было важно так или иначе демонстрировать достоинство и высокое происхождение своей фамилии. Однако кажется, что родство с К. Г., который правил недолго и не одержал к.-л. решающей победы для империи, едва ли прибавило политического авторитета Констанцию Хлору и его куда более успешным потомкам. Тем не менее при имп. Константине даже чеканились монеты в память о К. Г. с надписью: «Divo Clavdio Opt[imo] Imp[eratori] Memoriae Aeternae» (Божественному Клавдию, наилучшему императору, память вечная). Т. о., возможность родственных связей К. Г. с династией Флавиев IV в. не следует однозначно отрицать.

Ист.: XII Panegyrici Latini / Ed. R. A. B. Mynors. Oxf., 1964; Scriptores historiae augustae / Ed. E. Hohl. Lpz., 1955[2]; *Aur. Vict.* De Caes. 34; *Eutrop.* Breviar. IX 11–12; *Zosim.* Hist. I.

Лит.: PLRE. Vol. 1. P. 209; *MacMullen R.* Roman Government's Response to Crisis: A. D. 235–337. New Haven, 1976; *Сергеев И.* Римская империя в III в. н. э. X., 1999; *Зелинский Ф. Ф.* Римская империя. СПб., 2000. С. 379–380; *Southern P.* The Roman Empire from Severus to Constantine, Routledge, 2001; *Weigel R. D.* Claudius II Gothicus // De imperatoribus Romanis. 2001 // www.luc.edu/roman-emperors/claudgot.htm [Электр. ресурс]; *Куликова Ю. В.* «Галльская империя» от Постума до Тетриков. СПб., 2012.

И. Н. Попов

КЛА́ВДИЙ, АСТЕ́РИЙ, НЕ́ОН И ФЕОНИ́ЛЛА [греч. Κλαύδιος, Ἀστέριος, Νέων καὶ Θεονίλλα] († 285), мученики Эгийские (Эгейские) или Киликийские (пам. 29 окт.; пам. визант. 30 окт., 27 янв.; пам. греч. 30 окт.; пам. зап. 23 авг.). Сведения о мучениках содержатся в т. н. Проконсульских Актах, сохранившихся на лат. языке в 2 редакциях, к-рые имеют незначительные разночтения. Одна из них (BHL, N 1830) была издана в 1573 г. Лаврентием *Сурием*, другая (BHL, N 1829) — в 1689 г. Т. Рюинаром, а в 1739 г. переиздана болландистами с привлечением дополнительных рукописей. Долгое время на греч. языке были известны лишь краткие синаксарные сказания о мучениках, отличающиеся по содержанию от лат. источников. В 1969 г. В. Лакнер опубликовал 2 новых греческих текста: фрагмент пространного Мученичества К., А., Н. и Ф. из Минология за окт. по рукописи XI в. из мон-ря св. Саввы Освященного близ Иерусалима (Hieros. Sab. 27) и краткое Мученичество из Минология за янв. по рукописи X–XI вв. (Glasgow. Univ. Libr. Gen. 1112).

Лат. Проконсульские Акты представляют собой описание судебного допроса 3 братьев — К., А. и Н. и 2 женщин — Домнины (у Сурия — Донвина (Donvina)) и Ф. с малолетним ребенком, к-рых привели в г. Эги к Лисию, правителю пров. Ликия. Вначале Лисий по очереди вызывал юношей и предлагал им принести жертвы языческим богам, после их отказа и исповедания Христа он приказал пытать каждого из братьев, но они стойко претерпевали мучения. К., А. и Н. были распяты за городскими стенами, а их тела оставлены на растерзание птицам. Затем к Лисию привели Домнину, к-рая также

смело назвала себя христианкой. Правитель хотел подвергнуть и ее мучениям, но женщина к тому времени уже скончалась. Лисий приказал утопить ее тело в реке. Последней на суд доставили Ф. После отказа христианки совершить жертвоприношение Лисий повелел раздеть ее, бить по щекам и всячески истязать, на это Ф. сказала, что, подвергая ее тело позору, он тем самым бесчестит свою мать и жену. Женщину продолжали пытать, пока она не предала душу Богу. Тело Ф. положили в мешок и бросили в море. В конце Актов сообщается, что мученики пострадали в г. Эги при правителе Лисии, в 10-е календы сент. (23 авг.), в консульство Августа и Аристобула, т. е. в 285 г.



Клавдий, Астерий, Неон и Феонилла, мученики Киликийские. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 370)

Согласно греч. источникам, в которых Домнина не упоминается, К., А. и Н. были братьями, по происхождению — исаврами из Ларанды (ныне Караман). Они жили при имп. *Диоклетиане* (284–305) и правителе Киликии Лисии. Юноши отправились в Мопсуестию, чтобы получить наследство умершего отца. Мачеха К., А. и Н., не желая отдавать им имущество, донесла правителю, что они христиане. Братьев схватили и привели на допрос, во время которого они смело исповедали Христа. Лисий приказал подвергнуть их пыткам, а затем распять на столбах за городскими стенами. Останки мучеников он велел отдать на съедение диким зверям и птицам, однако благочестивые христиане взяли их и с честью похоронили. После казни К., А. и Н. к Лисию привели Ф., которую также жестоко истязали до тех пор, пока она не скончалась; тело ее бросили в море.

К., А. и Н. упоминаются в 2 редакциях Мученичества сщмч. Зиновия и мц. Зиновии (BHG, N 1884–1885; см. ст. *Зиновий и Зиновия*), где также говорится, что братья были исаврами из Ларанды и что приняли смерть за городскими воротами Мопсуестии. Однако, по мнению болландистов, это неверно; более вероятно, что братья родились и пострадали в г. Эги в Киликии (территория совр. Турции), а не в Ликии, как указано в лат. Актах (ActaSS. Aug. T. 4. P. 567).

В византийских Синаксарях память святых обозначена под 30 окт. и 27 янв.; Домнина не упоминается, имя Феонилла передано как Неонилла (SynCP. Col. 178; ГИМ. Син. греч. № 369 (353), 1-я пол. XIV в.— см.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 523). В Синаксаре 1050 г. (Laurent. S. Marco 787) под 30 окт. вместе с К., А., Н. и Неониллой упоминается мц. Евтропия. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 27 янв. говорится, что 3 мученика были обезглавлены; о Неонилле сообщается, что она происходила из знатного рода Памфилии (территория совр. Турции) и вдовствовала 24 года (SynCP. Col. 427).

Из визант. Синаксарей имя Неонилла перешло в слав. агиографическую традицию. В Прологах и Четьих-Минеях сказания о мучениках и их память содержатся под 29, 30 окт. и 26 янв. (*Петков Г.* Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра, XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 271; *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 120, 122, 420). В ВМЧ под 26 янв. название г. Ларанды, откуда были родом К., А. и Н., ошибочно приняло вид имен собственных — Радал и Раидеиск (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 420). В «Новом Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца под 30 окт. Неонилла названа сестрой К., А. и Н., время их страданий отнесено к 288 г. В совр. календаре РПЦ восстановлено первоначальное имя мученицы — Феонилла.

В западных церковных календарях память мучеников отмечена под 23 авг. В Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) обозначена память К., А., Н. и Домнины, пострадавших в г. Эги в Киликии; Ф. не упоминается (MartHieron. P. 459), однако ее имя появляется в нек-рых «исторических» Мартирологах IX в., где отмечено, что мученики были казнены в пров. Ликия (MartRaban // PL. 110. Col. 1164; MartUsuard // PL. 124. Col. 389). В мосарабских календарях XI в. под этим же числом обозначена память К., А., Н., Домнины и Теомилы (Teomile) с младенцем (Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne / Éd. M. Férotin. P., 1904. Col. 477). В XVI в. кард. Цезарь *Бароний*, совместив сведения из греч. и лат. источников, внес в Римский Мартиролог память К., А., Н. и Ф., а также Домнины (в искаженной форме — Донвина) и указал, что они пострадали в г. Эги в Киликии при имп. Диоклетиане (MartRom. P. 354).

Ист.: BHG, N 2069–2070b; BHL, N 1829–1830; MartHieron. P. 459; MartRom. P. 354; ActaSS. Aug. T. 4. P. 567–572; MenolGraec // PG. 117. Col. 133; SynCP. Col. 178, 427; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 453–457; ЖСв. Окт. С. 630; Синаксарь: Жития святых, составленные на Св. Горе Афон / Авт.-сост.: Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 1. С. 856.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 26, 335; Т. 3. С. 447–448; *Franchi de' Cavalieri P.* Note agiografiche. R., 1915. Fasc. 5. P. 107–118. (ST; 27); *Delehaye.* Origines. P. 165–166; *Moreschini A.* Claudio, Asterio, Neone, Domnina e Teonilla // BiblSS. Vol. 4. Col. 18; Κλαύδιος // ΘΗΕ. 1965. Т. 7. Σ. 612; *Lackner W.* Zwei griechische inedita über die Märtyrer Klaudios, Asterios, Neon und Theonilla // AnBoll. 1969. Vol. 87. P. 115–132; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 61.

А. Н. Крюкова

КЛА́ВДИЙ ЛИ́СИЙ [греч. Κλαύδιος Λυσίας; лат. Claudius Lysias], упомянутый в кн. Деяния св. апостолов рим. военачальник, к-рый спас ап. Павла от гнева рассерженной толпы иудеев во время проповеди в Иерусалиме (Деян 21–23). К. Л. командовал рим. гарнизоном (когортой), расположенным в *Антониевой башне*, на северо-западе от храма. В задачу гарнизона входило поддержание порядка в храме и в городе. К. Л. именуется «тысяченачальником» (χιλίαρχος), этот греч. титул — аналог лат. tribunus militum (трибун воинов — *Fitzmyer.* 1998. P. 699). Его родовое имя указывает на то, что К. Л. был по происхождению не римлянином, а скорее греком; возможно, он взял имя Клавдий в честь императора при покупке рим. гражданства (Деян 22. 28; *Barrett.* 1998. P. 1082–1083).

Когда ап. Павел и его спутники находились в Иерусалимском храме для ритуального очищения, иудеи из

М. Азии спровоцировали толпу, чтобы учинить над ними расправу, обвинив апостола в кощунстве. Стремясь предотвратить самосуд, К. Л. приказал воинам арестовать ап. Павла и доставить в Антониеву башню (Деян 21. 27–36). По всей видимости, К. Л. полагал, что Павел был одним из т. н. египтян (т. е. сикариев) — последователей егип. лжепророка, чье учение спровоцировало восстание, жестоко подавленное прокуратором Иудеи Антонием Феликсом (ок. 52–59) (Деян 21. 38; *Ios. Flav.* De bell. II 13. 5 [261–263]). Приняв ап. Павла за раба, К. Л. обратился к весьма изуверскому способу дознания его вины — приказал бить его плетьми, однако остановил наказание, испугавшись заявления Павла, что он рим. гражданин (Деян 22. 24–29). К. Л. знал, что за бичевание (лат. verberatio; нередко приводило к тяжелым травмам — *Fitzmyer.* 1998. P. 711) рим. гражданина (civis romanus) без суда он сам может стать обвиняемым (Деян 22. 27–29). На следующий день К. Л. передал апостола на суд синедриона для предварительного расследования его вины (Деян 22. 30—23. 10). Возможность военного трибуна по своему приказу созвать синедрион заставляет некоторых библейских критиков усомниться в историчности этого отрывка (*Barrett.* 1998. P. 1053–1054), однако использовать синедрион К. Л. мог исключительно как совещательный орган, без реальных судебных полномочий, что позволяет рассматривать этот рассказ как достоверный (*Fitzmyer.* 1998. P. 716). После речи ап. Павла произошла ссора между саддукеями и фарисеями, и К. Л. был вынужден под защитой стражи забрать его обратно в крепость, оградив тем самым от ярости толпы (Деян 23. 10).

Ночью к К. Л. пришел племянник ап. Павла и сообщил ему о тайном заговоре иудеев убить апостола на следующем заседании синедриона (Деян 23. 12–22). Узнав об этом, К. Л. этой же ночью отправил апостола в сопровождении вооруженного конвоя из Иерусалима в резиденцию прокуратора Феликса в Кесарию Палестинскую (Деян 23. 23–35). В письме прокуратору содержалось краткое офиц. сообщение о происшедших событиях (Деян 23. 26–30); оно по структуре напоминает рим. litterae dimissoriae — доклад в случае апелляции (provocatio) к высшей судебной инстанции (*Fitzmyer.* 1998. P. 726) и предоставляет прокуратору все полномочия в расследовании этого дела и определении участи ап. Павла.

В кн. Деяния св. апостолов К. Л. в начале рассказа бессердечный, но при этом законопослушный чиновник, к-рый постепенно выказывает ап. Павлу все больше уважения. Возможно, что именно коварство иудеев заставило К. Л. оказать формальное покровительство ап. Павлу.

В христ. экзегетической традиции отмечается положительная роль К. Л., к-рую он сыграл в судьбе ап. Павла, защитив его от «злого умысла иудеев»: на фоне его поступков ярко проявилась их жестокость (см.: *Ioan. Chrysost.* In Act. 49. 2; 51. 3). Обращение К. Л. с ап. Павлом типологически сопоставляется с поведением Понтия *Пилата* не в пользу последнего (см., напр.: *Никанор (Каменский), архиеп.* Толковый Апостол. М., 2008. Т. 1. С. 474).

Лит.: *Watson J. F.* Claudius Lysias // ABD. Vol. 1. P. 1055; *Barrett C. K.* A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Edinb., 1998. Vol. 2: Introd. and Comment. on Acts XV–XXVIII. (Intern. Crit. Comment.; 31); *Fitzmyer J. A.* The Acts of the Apostles. N. Y., 1998.

А. Е. П.

КЛА́ВДИЙ, НИКОСТРА́Т, СЕМПРОНИА́Н (Симпрониан, Симфориан), **КАСТО́РИЙ** (Кастор) **И СИМПЛИ́ЦИЙ** [лат. Claudius, Nicostratus, Sempronianus, Castorius et Simplicius] (нач. IV в.), мученики (пам. зап. 8 нояб.). В лат. традиции мученики известны под общим эпитетом «четверо увенчанных (коронованных)» (Quattuor Coronati), который встречается в источниках с V–VI вв. И. *Делеэ* вслед за Дж. Б. *Де Росси* связывал эпитет с представлением о венцах (триумфальных венках), которые мученики получали в награду от Бога. В раннехрист. лит-ре о мучениках говорилось как о тех, кто, «соблюдая закон, пострадали за него» и были «увенчаны» (*Herm.* Pastor. III 8. 3; см.: ActaSS. Nov. T. 3. P. 749). Высказывалось мнение о происхождении эпитета «четверо увенчанных» от изображения: возможно, в рим. катакомбах существовала фреска, на которой были представлены 4 мученика, принимающие венцы из рук Христа (*Franchi de' Cavalieri.* 1912. P. 65; *Guyon.* 1975. P. 553–554).

Житие. Лат. Мученичество (BHL, N 1836–1837; CPL, N 2248a) известно в двух основных версиях (A и B). В ранней версии (A) указано имя составителя: Порфирий, цензуал (чиновник, ответственный за сбор податей) и, вероятно, землемер (censualis a gleba actuarius). Мученичество (B) было впервые опубликовано ок. 1480 г. Б. Момбрицио (*Mombritius.*



Святые Клавдий, Никострат, Семпрониан, Касторий. Скульптура табернакля. Мастер Н. ди Банко. 1409–1417 гг. (Музей Орсанмикеле, Флоренция)

1910), критическое издание текста осуществил в кон. XIX в. В. Ваттенбах. Наиболее представительной считается публикация, подготовленная Делеэ, в которой учтены 15 рукописей VIII–XIV вв. (ActaSS. Nov. T. 3. P. 765–779). Текст ранней версии был издан Делеэ по рукописям Paris. lat. 10861. Fol. 75v — 82v (1-я пол. IX в.; происходит из Юж. Англии, возможно из Кентербери; см.: *Brown M.* Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 10861 and the Scriptorium of Christ Church, Canterbury // Anglo-Saxon England. 1986. Vol. 15. P. 119–137) и Roma. Bibl. Vallicelliana. VIII. Fol. 155–159 (XII в.).

С т. зр. композиции Мученичество распадается на 2 части. В главах 1–21 повествуется о 5 паннонских мучениках (Клавдии, Семпрониане, Никострате, Кастории и Симплиции), в гл. 22 сообщается о 4 мучениках, пострадавших в Риме. По мнению Делеэ и др. исследователей, рассказ о рим. мучениках представляет собой более позднее добавление, появившееся на месте изъятых во время переработки текста заключительных глав Мученичества, в к-рых сообщалось о погребении 5 мучеников и об их почитании в Паннонии (ActaSS. Nov. T. 3. P. 751). Основной текст Мученичества был составлен скорее всего в Паннонии, возможно в г. Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия). Исследователи указывали на оригинальный сюжет произведения

и на подробности, связанные с организацией работы в рим. каменоломнях. Подчеркивая, что в Мученичестве в отличие от мн. др. агиографических сочинений дано реалистичное описание действий рим. властей, Делеэ и др. исследователи пришли к выводу, что сведения о гибели паннонских мучеников в целом достоверны (напр.: *Delehaye*. 1913. P. 67–68; *Idem*. 1936. P. 65–66; *Zeiller*. 1918. P. 88). Агиограф не был современником описанных им событий, скорее всего он опирался на предания, к-рые бытовали в местах казни и погребения мучеников (ActaSS. Nov. T. 3. P. 759–760; *Delehaye*. Passions. P. 245–246; ср.: *Zeiller*. 1918. P. 94). Возможно, Мученичество — запись устной легенды, сделанная на рубеже IV и V вв. (*Damjanović*. 2009). Высказывалось мнение, что мученики пострадали осенью 293 г., когда в Паннонии находился имп. *Диоклетиан* (*Mócsy A.* Pannonia and Upper Moesia: A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire. L.; Boston, 1974. P. 326), но др. исследователи отвергают сведения Мученичества об участии имп. Диоклетиана в суде над мучениками и связывают их гибель с гонениями на христиан, которые в Иллирике начались осенью 303 г. (по мнению Р. Братожа, мученики были казнены 8 нояб. 303 — *Bratož*. 2004. S. 124–125, 127). Ж. Зейер полагал, что в Мученичестве сообщается о строительстве дворцового комплекса в совр. г. Сплит (Хорватия), который стал резиденцией Диоклетиана после его отречения от власти (1 мая 305). Т. о., мученики пострадали скорее всего в 306 г. (*Zeiller*. 1918. P. 91–93).

Мученичество, составителем которого считается цензуал Порфирий, было обработано рим. агиографом в V–VI вв. (согласно Делеэ и П. Франки де Кавальери) или на рубеже VI и VII вв. (по мнению Ж. Гюйона). Редактор попытался соединить рассказы о паннонских и о рим. мучениках, чтобы объяснить противоречия между Мученичеством и рим. преданием, в котором говорилось о 4 увенчанных мучениках, пострадавших в Риме (*Guyon*. 1975. P. 516–521). Мнение Делеэ о паннонском происхождении Мученичества разделяли Л. *Дюшен*, Франки де Кавальери и Зейер, а также исследователи из Венгрии и Балканских стран. Др. историки не считали Мученичество достоверным источником. Так, Л. С. *Тиймон* называл его «весьма сомнительной историей... скорее в духе низкопробного романа, чем правдивого рассказа» (*Tillemont*. Mémoires. 1701[2]. T. 4. P. 745). Согласно И. П. Киршу, хронологические и географические указания Мученичества недостоверны, нет сведений о почитании 5 мучеников в Паннонии. Места, упомянутые в Мученичестве («тучная гора», «порфировая гора»), скорее всего вымышлены, как и указания на добычу порфира (в Римской империи использовался порфир, к-рый добывали в Египте, на территории Паннонии месторождений не было (*Peacock*. 1995)). По мнению Кирша, Мученичество — «агиографический роман», составленный во 2-й пол. V в. в Риме, возможно, выходцем из Паннонии. Увенчанные мученики, о которых сообщается в этом произведении, на самом деле пострадали в Риме, но достоверных сведений о них не сохранилось (*Kirsch*. 1917; *Idem*. 1918. S. 166–171). С гипотезой Кирша согласился А. Аморе, но большинство исследователей в целом разделяют позицию Делеэ. Тем не менее многие вопросы, связанные с формированием агиографической легенды и традиции почитания увенчанных мучеников, остаются предметом дискуссий.

Согласно Мученичеству, во время посещения Паннонии имп. Диоклетиан собрал мастеров, трудившихся в каменоломнях. Среди них были искусные скульпторы тайные христиане Клавдий, Касторий, Семпрониан и Никострат. Император велел мастерам изготовить скульптурное изображение бога солнца на квадриге, но из-за сложности задания возникли разногласия между 5 «философами» (вероятно, инженеры-строители) и 622 каменотесами. Лишь после молитвы Семпрониану и другим мастерам удалось создать скульптуру, которая понравилась императору. Затем по указанию Диоклетиана был построен языческий храм у «тучной горы» (pinguis mons; нередко отождествляется с горным массивом Фрушка-Гора близ Сремска-Митровицы или с хребтом Мечек в окрестностях г. Печ (Венгрия)). Император поручил Клавдию, Семпрониану, Никострату, Касторию и Симплицию изготовить порфировые колонны с капителями и раковины для бассейна с фигурами. Отправившись к «порфировой горе, что именуется огненной» (ad montem porfyreticum qui dicitur igneus), мастера принялись за работу, но у язычника Симплиция возникли трудности, к-рые его товарищи объяснили тем, что он не верил в истинного Бога. Поведав Симплицию об основах христ. вероучения, они отвели его к еп. Кириллу из Антиохии (возможно, имеется в виду *Кирилл I*, еп. Антиохийский (ок. 280/1 — ок. 302/3)), сосланному в каменоломни за исповедание Христа. Ночью епископ крестил Симплиция. Император, довольный работой скульпторов-христиан, щедро наградил их и назначил начальниками над др. каменотесами. «Философы», изумленные скоростью и качеством работы скульпторов, узнали, что они были христианами, и из зависти посоветовали императору дать им более ответственные задания. По указанию Диоклетиана скульпторы выполнили изображения богини победы и купидонов, но не стали изготавливать статую бога Асклепия, которая предназначалась для языческих обрядов. Заметив отсутствие статуи, император дал скульпторам другое задание, но напомнил, чтобы они также изваяли божество. По прошествии 4 месяцев Диоклетиану были представлены работы мастеров, но статуи Асклепия среди них не оказалось. «Философы» донесли императору, что скульпторы — христиане, поэтому они не желают выполнять приказ. После допроса скульпторов Диоклетиан велел «философам» найти мастеров, к-рые могли сделать статую. Когда скульптура была готова, «философы» снова донесли на христиан, обвинив их в святотатстве и чародействе. Убедившись в неповиновении скульпторов, император поручил трибуну Лампадию допросить их и выяснить, насколько справедливо обвинение. На судебное заседание перед храмом Солнца явилась толпа каменотесов, к-рые по наущению «философов» потребовали наказать «чародеев» и «святотатцев». Понимая, что «философы» враждебно относились к скульпторам и пытались погубить их, трибун уговаривал христиан почтить изображение бога солнца, но они заявили, что поклоняются только Христу. Т. о., обвинение подтвердилось, и христиан под торжествующие крики «философов» отвели в темницу. Во время совещания (silentium) трибун доложил о результатах допроса имп.

Диоклетиану, и тот, уступив требованиям «философов», велел заставить христиан повиноваться приказам. На следующем судебном заседании «философ» Хризолит подтвердил обвинение, Клавдий и Семпрониан от имени всех арестованных исповедали Христа и отвергли указания императора в вопросах веры. Узнав об этом, Диоклетиан велел применить пытку, и на следующем заседании трибун Лампадий, не добившись от христиан повиновения, приказал бичевать их. Трибун не успел покинуть судейское место: внезапно в него вселился демон, и он испустил дух. Разгневанный император дал Ницитию, помощнику покойного трибуна, указание положить христиан в свинцовые гробы и бросить в реку. Узнав о гибели мучеников, еп. Кирилл умер от огорчения. Через 42 дня, когда Диоклетиан отправился в Сирмий, христианин Никодим поднял со дна реки гробы с телами мучеников и поместил их в своем доме.

По прошествии 11 месяцев Диоклетиан, прибыв из Сирмия в Рим, велел устроить в термах Траяна храм Асклепия, в к-ром все воины городской стражи должны были воскурить благовония. Узнав, что 4 корникулария (младшие офицеры) отказались поклоняться идолу, император приказал избить их до смерти и бросить тела на съедение псам. Через 5 дней Римский еп. (папа) *Мильтиад* (311–314) и мч. Себастиан тайно забрали тела мучеников и похоронили в песчаном карьере на Лабиканской дороге, в 3 милях от городских ворот, где были погребены и др. святые. Согласно Мученичеству, корникулярии пострадали в тот же день, что и паннонские мученики (8 нояб.), но через 2 года. Имена рим. мучеников узнать не удалось, поэтому папа Мильтиад велел поминать их под именами мучеников, пострадавших в Паннонии,— Клавдия, Семпрониана, Никострата и Кастория.

На развитие агиографической традиции увенчанных мучеников повлияли попытки средневек. авторов согласовать противоречивые свидетельства источников. В Мученичестве не упоминается эпитет «четверо увенчанных», к-рый применялся к Клавдию, Никострату, Семпрониану, Касторию и Симплицию в Иеронимовом Мартирологе и в рим. литургических книгах. Несоответствие эпитета числу мучеников не получило однозначного объяснения в трудах исследователей (Делеэ различал в Мученичестве 4 «главных» героев и второстепенного (Симплиция) (*Delehaye*. Passions. P. 242; *Guyon*. 1975. P. 525); по мнению Кирша, образ Симплиция был вымышлен составителем Мученичества, чтобы ввести в повествование мотив обращения язычника ко Христу, популярный в рим. агиографии). То обстоятельство, что 5 мучеников именовались «четырьмя увенчанными», привлекло внимание средневековых авторов. В *Гелазия Сакраментарии* (VII–VIII вв.) в рубрике под 8 нояб. перечислены 4 увенчанных мученика — Костиан (вместо Никострата), Клавдий, Кастор и Симпрониан (The Gelasian Sacramentary: Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae / Ed. H. A. Wilson. Oxf., 1894. P. 203). Однако не все авторы довольствовались простым исключением имени к.-л. мученика. Начиная с IX в. в источниках встречается отождествление «четверых увенчанных» с мучениками Секундом (Севером), Севериаком, Карпофором и Викторином, пострадавшими в Альбане (ныне Альбано-Лациале, Италия) (пам. зап. 8 авг.). Это было связано с перенесением мощей 5 увенчанных и 4 альбанских мучеников в ц. Увенчанных мучеников (Санти-Куатро-Коронати) по указанию папы Римского *Льва IV* (847–855). По мнению А. Кантена, ошибочное отождествление сделал *Адон*, архиеп. Вьеннский, к-рый опирался на Мученичество и на перечень святых, мощи к-рых покоились в ц. Увенчанных мучеников. Столкнувшись с противоречивыми указаниями источников (он использовал также Мартиролог Флора Лионского, в к-ром сведения об увенчанных мучениках были заимствованы из Мученичества св. Себастиана и не согласовались с др. свидетельствами), архиеп. Адон сделал вывод, что «четверо увенчанных» — это 4 мученика, пострадавшие в Альбане, о которых, по мнению Адона, говорилось в заключительной главе Мученичества. Под 8 нояб. в Мартирологе Адона Вьеннского указано поминовение 5 мучеников из Паннонии (Клавдия и др.), а также «четверых увенчанных» — Севера, Севериана, Карпофора и Викторина. Согласно Адону, увенчанные мученики были похоронены на Лабиканской дороге рядом с мучениками, пострадавшими в Паннонии (так Адон интерпретировал указание Мученичества на то, что рим. корникулярии были погребены вместе с др. святыми). Как звали увенчанных мучеников, выяснить не удалось, поэтому папа Мильтиад присвоил им имена 4 из 5 паннонских мучеников. Впосл. некоему св. мужу были открыты их настоящие имена (*Quentin*. 1908. P. 446, 504–506, 662–663; *Duchesne*. 1911. P. 239–240; *Zeiller*. 1918. P. 102–103). В 1-й пол. X в. схожее объяснение было приведено в «Книге о богослужениях» (Liber de divinis officiis // PL. 101. Col. 1230; ср.: The Leofric Missal / Ed. F. E. Warren. Oxf., 1883. P. 166).

Поминовение паннонских и альбанских мучеников, пострадавших в Риме, включено также в Мартиролог Узуарда (PL. 124. Col. 669–670). Согласно добавлению, к-рое содержится в большинстве рукописей 2-й редакции Мученичества (версия B), увенчанные мученики — это пострадавшие в Риме 4 корникулария, к-рым здесь даны имена альбанских мучеников (ActaSS. Nov. T. 3. P. 750). Под 7 июля в Мартирологах Адона и Узуарда указана память рим. мучеников Никострата, Клавдия, Кастория, Викторина и Симфрониана, сведения о к-рых заимствованы из Мученичества св. Себастиана (PL. 123. Col. 299; 124. Col. 233–234). Из-за возникшей путаницы в Римском Мартирологе (1-е изд.— 1583 г.) поминовение 5 паннонских мучеников было указано под 7 июля и 8 нояб., но эпитет «увенчанные» отнесен к 4 альбанским мученикам, память к-рых также отмечена под 8 нояб. Ошибки были устранены в редакции Римского Мартиролога 2001 г.: под 8 нояб. здесь указано поминовение мучеников Симпрониана, Клавдия, Никострата, Кастория и Симплиция, по преданию пострадавших в Паннонии, но почитавшихся в Риме как увенчанные мученики.

В рукописях сохранились эпитомы Мученичества Клавдия, Семпрониана, Никострата, Кастория и Симплиция (ActaSS. Nov. T. 3. P. 758), краткое изложение легенды об увенчанных мучениках включено *Флодоардом Реймсским* в поэму «Победы Христа в Италии» (*Flodoardus*. De Christi triumphis apud Italiam. VII 4 // PL. 135. Col. 715–716). К XIII–XIV вв. относятся краткие сказания о мучениках в энциклопедии *Винцентия из Бове* (*Vincentius Bellovacensis*. Speculum historiale. XII 8–9 //

Vincentii Burgundi Bibliotheca mundi, seu Speculum Maius. Duaci, 1624. T. 4. P. 458–459), в «Золотой легенде» *Иакова из Варацце* (*Iacopo da Varazze*. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. T. 2. P. 1130) и в «Перечне святых и их деяний» *Петра Натализа* (*Petr. Natal.* CatSS. X 36, 37). В X в. неаполитанский агиограф субдиак. Петр выполнил авторскую переработку Мученичества; это произведение сохранилось в неск. версиях (BHL, N 1838–1839; изд.: ActaSS. Nov. T. 3. P. 780–784). Пересказав содержание Мученичества близко к тексту оригинала, Петр изменил стиль изложения и речи персонажей, добавил цитаты из Свящ. Писания и сочинений Вергилия. Агиограф попытался внести в образ имп. Диоклетиана черты, к-рые обычно приписывались ему в христ. лит-ре. Мученичество в пересказе Петра открывается сообщением, что Диоклетиан был ревностным почитателем языческих богов, не жалел средств на украшение храмов и изготовление идолов, поэтому он прибыл в Паннонию, чтобы лично руководить добычей мрамора. Петр верно указал на тождество паннонских и увенчанных мучеников, но некоторые переписчики, опираясь на ошибочную традицию, сложившуюся под влиянием Мартиролога Адона Вьеннского, присвоили рим. мученикам-корникулариям имена 4 мучеников, пострадавших в Альбане.

В XII в. в мон-ре *Гроттаферрата* был выполнен перевод Мученичества на греч. язык (BHG, N 1600), известный по единственной рукописи — Vat. gr. 1608. Отсутствие памяти мучеников в греческих византийских Синаксарях указывает на то, что их почитание не получило распространения на Востоке. Однако, по предположению Делеэ, Мученичество «четверых увенчанных» могло оказать влияние на греч. Мученичество Флора и Лавра (BHG, N 660–664) (ActaSS. Nov. T. 3. P. 752; *Zeiller.* 1918. P. 103–104).

Почитание мучеников в Риме прослеживается в источниках с сер. IV в.; более подробные сведения относятся к VI–VII вв. Вопросы, связанные с происхождением культа мучеников, остаются дискуссионными. По мнению большинства исследователей, почитание мучеников возникло в Паннонии, однако сведений об этом нет. Высказывалось предположение, что их мощи были перенесены в Рим не позже сер. IV в. (*Delehaye.* Origines. P. 64; *Idem.* 1936. P. 71) или не ранее VI в. (*Duchesne.* 1911. P. 242, 245). По др. версии, возникновение культа увенчанных мучеников в Риме не было связано с наличием их мощей (*Franchi de' Cavalieri.* 1912; *Zeiller.* 1918. P. 98–99). Мн. исследователи указывали на то, что Паннония регулярно подвергалась опустошительным нападениям варваров, поэтому в IV–V вв. реликвии местных святых были перенесены в Рим, К-поль, Фессалонику и др. города. Так, в Рим были доставлены мощи св. *Квирина,* еп. Сисции (ныне Сисак, Хорватия). По указанию свт. *Геннадия I,* патриарха К-польского (458–471), из Сирмия в К-поль перенесли мощи св. Анастасии; особое почитание мученицы сложилось также в Риме, где в ее честь был назван «титул» Анастасии (базилика Сант-Анастазия-аль-Палатино) (см.: *Popović I., Ferjančić S.* A New Inscription from Sirmium and the Basilica of St. Anastasia // Старинар. 2013. Књ. 63. С. 101–114). Почитание в Паннонии тех святых, культ к-рых впосл. был перенесен в др. места, подтверждается свидетельствами агиографических источников (напр., Иеронимова Мартиролога), а также данными археологии. Так, в Сирмии были обнаружены надписи с упоминаниями о мартириях святых Анастасии, *Иринея,* Синерота (см.: *Sauget J.-M.* Sereno // BiblSS. Vol. 11. Col. 863–865). Однако почитание в Паннонии увенчанных мучеников не засвидетельствовано в источниках (ср.: *Guyon.* 1975. P. 528).

В древнейшем рим. календаре«Depositio martyrum», к-рый сохранился в составе т. н. Хронографии 354 г. (Календаря Филокала), под 9 нояб. указано поминовение святых Климента, Семпрониана, Клава (Клавдия) и Никострата «in comitatum» (LP. T. 1. P. 12; MGH. AA. T. 9. P. 72). Исследователи обращали внимание на то, что приведенный в «Depositio martyrum» перечень имен мучеников и дата памяти не вполне согласуются с данными более поздних источников. По мнению Дюшена, упомянутый в календаре Климент — это сщмч. *Климент,* еп. (папа) Римский, имя которого по ошибке было перенесено из записи под 23 нояб. (в «Depositio martyrum» поминовение сщмч. Климента отсутствует). Др. исследователи предлагали заменить имя Климент именем Касторий. Однако Аморе указал, что попытки «исправить» запись древнейшего календаря являются произвольными и неоправданными (BiblSS. Vol. 10. Col. 1285). Полемику среди исследователей вызвало значение выражения «in comitatum», которое, судя по другим записям в календаре, должно было указывать на место погребения и поминовения мучеников. В IV в. лат. слово comitatus (свита, сопровождение, окружение) использовалось для обозначения имп. двора. Де Росси, Кирш и Аморе попытались доказать, что название «in Comitatum» носила местность близ Лабиканской дороги, где, согласно более поздним источникам, находилась усыпальница увенчанных мучеников. Это название было связано с расположенным здесь крупным земельным владением императора. Другие исследователи подчеркивали, что в источниках не упоминается о местности «in Comitatum», хотя к юго-востоку от городских стен Рима действительно находились обширные имп. владения (см.: *Krautheimer R. et al.* Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Vat., 1959. Vol. 2. P. 194–195; *Drijvers J. W.* Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross. Leiden; N. Y., 1992. P. 30–32). Дюшен, указывая на сведения о гибели мучеников в Паннонии, предложил понимать выражение «in comitatum» как указание на двор рим. императора, к-рый в IV в. неоднократно пребывал в Сирмии (это было связано с необходимостью отражать нападения варваров на Иллирик). Т. о., по мнению Дюшена, составитель календаря подразумевал, что мученики пострадали и были похоронены в Сирмии, где находилась резиденция императора. Однако Делеэ и Зейер отметили, что в «Depositio martyrum» были указаны дни памяти только тех святых, которые почитались в Риме и в окрестностях города (единственное исключение — поминовение мучениц Перпетуи и Фелицитаты «в Африке» под 7 марта). Исследователи предложили понимать выражение «in comitatum» как указание на имп. двор вне зависимости от места его пребывания. Поскольку имп. Константин I Великий род. в Иллирике, члены имп. семьи и придворные могли почитать мучеников, пострадавших в Иллирике, в частности в Паннонии. По-

миновение мучеников скорее всего совершалось в резиденции императора, к-рая могла находиться в разных городах (*Zeiller.* 1918. P. 99; *Delehaye.* 1936. P. 68; *Guyon.* 1975. P. 542–543, 559).

Поминовение увенчанных мучеников указано в Иеронимовом Мартирологе. Под 7 нояб. приведен перечень имен, в котором присутствуют Семпрониан (Симфорий, Синфроний), Никострат, Клавдий и Кастор (Касторий). Под 8 нояб. указано поминовение «в Риме, на холме Целий, Симфориана, Клавдия, Кастора, Никострата» (в нек-рых рукописях добавлено «четверых увенчанных»). Под 9 нояб. значится память «в Риме Климента и Симпрония» (MartHieron. P. 140–141). Эти записи, хотя и в искаженной форме, имеются во всех основных рукописях Иеронимова Мартиролога, поэтому трудно определить, какая из них была в первоначальной редакции текста. Исходя из данных записи под 8 нояб., нек-рые исследователи полагали, что почитание мучеников в городской церкви (в «титуле» Увенчанных мучеников) на холме Целий существовало уже в 1-й пол. V в., когда была составлена первоначальная редакция Мартиролога (*Kirsch.* 1924. S. 34; *Diefenbach.* 2007. S. 346; ср.: *Delehaye.* 1936. P. 68–69). Однако, по мнению Гюйона, эта запись была внесена в Мартиролог редактором, работавшим в VI–VII вв. в Галлии (*Guyon.* 1975. P. 511–512).

Об увенчанных мучениках сообщается в Мученичестве св. Себастиана (BHL, N 7543), которое было составлено в Риме между 30-ми гг. V и нач. VI в. (см.: *Saliou C.* Du légendier au sermonnaire: Avatars de la «Passio Sebastiani» // REAug. 1990. Vol. 36. P. 285–286; *Diefenbach.* 2007. S. 259). Согласно этому произведению, благодаря проповеди св. Себастиана в христианство обратились многие римляне, среди них — примискриний Никострат и его брат Касторий, а также управляющий тюрьмой (commentariensis) Клавдий, его брат Викторин и сын Симфориан. Они пытались достать из р. Тибр тела мучеников и были схвачены властями, по указанию судьи Фабиана их подвергли пыткам и утопили в море (ActaSS. Ian. T. 2. P. 265–278). За исключением имен мучеников (вместо Симплиция назван Викторин) и способа казни, это повествование не имеет ничего общего со сведениями, содержащимися в Мученичестве паннонских святых. По мнению большинства исследователей, автору Мученичества Себастиана были известны только имена 4 мучеников, которые, как он считал, пострадали в Риме. Воспользовавшись отсутствием к.-л. сведений об этих святых, агиограф сделал их персонажами «агиографического романа» с вымышленным сюжетом. Мученичество Себастиана было источником краткого сказания об увенчанных мучениках в Мартирологе Флора Лионского (*Quentin.* 1908. P. 275–276).

Местом особого почитания мучеников была усыпальница в катакомбах «у двух лавров», о к-рой сообщается в римских *итинерариях* 1-й пол. VII в. (в итинерарии «О гробницах святых мучеников, что находятся за стенами города Рима» указаны имена «четверых увенчанных» — Клавдий, Никострат, Симпрониан, Касторий и Симплиций) (Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 307, 318, 326. (CCSL; 175)). Предполагается, что усыпальница мучеников располагалась в 2 кубикулах (криптах) в зап. части катакомб, к которым от лестницы вела длинная прямая галерея. Кубикулы были сооружены скорее всего на рубеже III и IV вв., подведенная к ним галерея была укреплена, вероятно, в IV или V в. для безопасного доступа паломников (*Guyon.* 1975. P. 534–538; *Testini P.* Archeologia cristiana. Bari, 1980^2. P. 237–238). В одном из кубикулов было обнаружено граффити с именем св. Климента (SCE CLE[MENS]), которое предположительно датируется V в. (*Guyon.* 1975. P. 532–534). По-видимому, речь идет о мч. Клименте, чье поминовение вместе с Семпронианом, Клавдием и Никостратом указано в «Depositio martyrum».

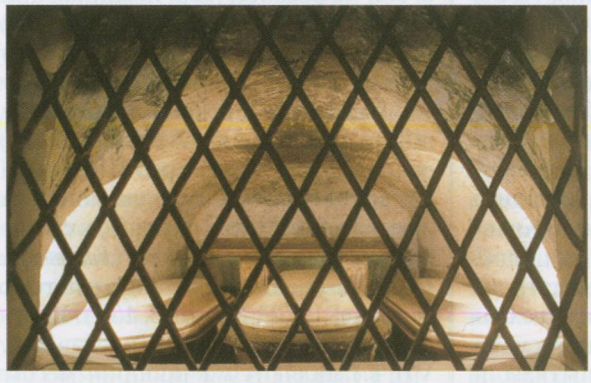
В богослужебных книгах рим. традиции поминовение увенчанных мучеников известно с сер. VII в.: к этому времени относится указание на день памяти святых (8 нояб.) в самом раннем рим. *Евангелиарии* (*Klauser T.* Das römische Capitulare evangeliorum. Münster, 1972^2. S. 40, 86, 125). Вероятно, еще более древними (V — нач. VII в.) являются 2 проприя мессы в день памяти увенчанных мучеников (дата неизв.) в составе *Веронского Сакраментария* (Sacramentarium Leonianum / Ed. Ch. L. Feltoe. Camb., 1896. P. 148–149). Молитвы мессы в день памяти мучеников содержатся также в *Григория Сакраментарии,* к-рый отражает традицию папского богослужения VII–VIII вв. (Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits / Éd. J. Deshusses. Fribourg, 1979^2. T. 1. P. 284). Празднование памяти мучеников проходило скорее всего в «титуле» Увенчанных мучеников на Целии, к-рый в VII в. был стациональной церковью (см. *Стациональное богослужение*).

Самое раннее упоминание о «титуле», названном в честь увенчанных мучеников, относится к 595 г. (на синоде в Риме присутствовал Фортунат, «пресвитер титула святых четверых увенчанных» — MGH. Ep. T. 1. P. 367). О том, когда и при каких обстоятельствах был основан этот храм, нет сведений. Его отождествление с «титулом» Эмилианы, о котором упоминается под 499 г., вызывает сомнения. В источниках IX в. говорится о «титулах» Эмилианы и Увенчанных мучеников, хотя речь могла идти и об одном храме (см.: *Krautheimer et al.* 1970. P. 32–34; *Guyon.* 1975. P. 550–551). В IV в. на сев. склоне Целия, на месте, где впосл. находилась ц. Увенчанных мучеников, был возведен просторный зал, завершенный с зап. стороны апсидой. Предназначение здания неясно: оно могло быть христ. церковью или приемным залом во дворце знатного римлянина. К югу от этого здания, на месте средневекового клуатра, были обнаружены остатки баптистерия, построенного, вероятно, в V в. Скорее всего в это время здесь была устроена церковь (*Barelli et al.* 2008). Согласно Liber Pontificalis, папа Римский *Гонорий I* (625–638) построил и освятил (fecit... et dedicauit) ц. Увенчанных мучеников, наделив храм имуществом (et donum optulit — LP. T. 1. P. 324). Во время археологических и архитектурных исследований не были выявлены следы работ, проведенных по указанию папы Гонория; к этому времени можно отнести только остатки вымостки пола. При папе Римском *Адриане I* (772–795) была восстановлена крыша церкви (Ibid. P. 512). Особое попечение о храме проявил папа Лев IV, к-рый до избрания на Папский престол был пресвитером «титула» Увенчанных мучеников. На средства понтифика сильно обветшавшая церковь была построена заново, получила драгоценную утварь и роскошное убранство

(LP. T. 2. P. 108–109, 116–117, 119–120, 127–128). Храм, возведенный по указанию папы Льва IV, представлял собой обширную (ок. 55×30 м) 3-нефную базилику с атриумом, колокольней и боковыми капеллами св. Варвары и св. Николая (*Krautheimer et al.* 1970). Приложив значительные усилия (sollerti cura), понтифик разыскал мощи «четверых увенчанных», к-рые вместе с мощами 4 альбанских мучеников и многих других святых были помещены в крипте, устроенной под алтарем храма (LP. T. 2. P. 115–116).

Интерпретация сведений о почитании увенчанных мучеников в Риме, о гробнице мучеников и о городском «титуле» стала предметом полемики. Исследователи, считавшие увенчанных рим. мучениками, предполагали, что они были похоронены в катакомбах на Лабиканской дороге. На рубеже IV и V вв. центром их почитания стал городской «титул» Эмилианы, к-рый называли также «титулом» Увенчанных мучеников. В V в. сведения о них (вероятно, недостоверные) были внесены в Мученичество св. Себастиана. Позднее было составлено другое агиографическое сказание, в котором «четверых увенчанных» представляли как мучеников, якобы пострадавших в Паннонии (*Kirsch.* 1924. S. 37; *Amore.* 2013. P. 123–124). Другие исследователи, считавшие сведения Мученичества достоверными, пытались объяснить, почему в Риме возникли 2 центра почитания мучеников — в пригородных катакомбах и в городском «титуле». По мнению Дюшена, в IV в. под влиянием придворных кругов сложился культ паннонских мучеников в «титуле», в котором, возможно, хранились мощи этих святых, впоследствие перенесенные в пригородные катакомбы (*Duchesne.* 1911. P. 241; ср.: *Pietri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. P. 493–495). Вероятно, почитание гробницы мучеников в катакомбах началось в VI в. и продолжалось до перенесения их мощей в городской «титул» по указанию папы Льва IV (*Diefenbach.* 2007. S. 347–348). Напротив, Делеэ предположил, что мощи мучеников были перенесены из Паннонии в пригородные катакомбы, а в «титуле» хранились другие реликвии этих святых. Согласившись с мнением, что в катакомбах мучеников стали почитать раньше, чем в «титуле», Франки де Кавальери отверг гипотезу о перенесении мощей из Паннонии. Он считал, что в Риме «четверых увенчанных» ошибочно отождествили с 4 анонимными мучениками, к-рые были похоронены в катакомбах. Гюйон попытался разрешить проблемы, связанные с историей почитания увенчанных мучеников, опираясь на предположение Дюшена о том, что культ (возможно, также мощи) святых и агиографическое сказание появились в Риме в разное время. По мнению исследователя, в IV в. в катакомбах почитали 4 мучеников, пострадавших в Паннонии. По неизвестной причине их культ был связан с гробницей местного мч. Климента. Со временем сведения о паннонских мучениках были утрачены, возникло предположение, что они пострадали в Риме; вымышленное повествование об этом было включено в Мученичество Себастиана. В VI в., в ходе военных действий между византийцами и остготами, доступ в пригородные катакомбы был затруднен, поэтому поминовение увенчанных мучеников стало совершаться в городском «титуле» (возможно, это произошло во время осады Рима кор. Витигесом в 537–538 — *Guyon.* 1975. P. 545–548). После окончания войны сложилась «двойная» традиция почитания мучеников: центром литургического культа была городская церковь, но паломники посещали усыпальницу в катакомбах. В кон. VI в. беженцы из Паннонии принесли в Рим текст Мученичества и, по-видимому, мощи «четверых увенчанных». Отождествление 5 паннонских мучеников с 4 мучениками, которые почитались в Риме, вызвало затруднения. Автор добавления к Мученичеству попытался согласовать обе традиции и предположил, что речь шла о 2 группах мучеников, получивших одинаковые имена. Несмотря на это, в Риме сложилось единое почитание увенчанных мучеников, к-рое было подтверждено благодаря обретению и перенесению их мощей в сер. IX в. (Ibid. 1975. P. 559–561).

В средние века центром почитания святых была ц. Увенчанных мучеников на холме Целий в Риме. Храм сильно пострадал во время городского пожара, устроенного норманнами (1084); восстановлен по указанию папы *Пасхалия II* (1099–1118). В ходе перестройки было решено уменьшить размеры храма: новая церковь заняла западную половину центрального нефа базилики папы Льва IV (в вост. части нефа был устроен открытый двор, боковые нефы перестроены для нужд мон-ря; см.: *Krautheimer et al.* 1970. P. 34–35). Под алтарем храма были обнаружены 2 саркофага с мощами святых, которые впосл. замуровали на прежнем месте (об этом сообщалось в надписях, выполненных по указанию Пасхалия II — ActaSS. Nov. T. 3. P. 755–756). При церкви был основан бенедиктинский мон-рь; с сер. XIII в. здесь находилась резиденция кардинала-пресвитера ц. Увенчанных мучеников. Ансамбль зданий мон-ря и резиденции, обнесенный укреплениями, защищал путь к папскому дворцу в Латеране. С 1564 г. при церкви существует мон-рь еремиток св. Августина (с 1968 жен. ветвь ордена св. Августина). По указанию Джованни Гарции Меллини (в 1608–1627 кардинал-пресвитер ц. Увенчанных мучеников) церковь была отреставрирована. В ходе работ обнаружена каролингская крипта и саркофаги с мощами мучеников, к-рые установили в особом помещении под алтарем. Тогда же в апсиде церкви Дж. ди Сан-Джованни выполнил росписи на темы страданий увенчанных мучеников. В 1912–1914 гг. по проекту А. Муньоса была проведена реставрация церкви по состоянию на XIII в. Мощи увенчанных мучеников хранились также в других римских храмах. Согласно надписи об освящении ц. Санта-Мария-ин-Козмедин,



Мощи святых в крипте (IX в.) ц. Санти-Куатро-Коронати в Риме



Апсида ц. Санти-Куатро-Коронати со сценами мученичества «четырех увенчанных мучеников»

датированной 6 мая 1123 г., среди реликвий, помещенных под алтарем храма, была голова одного из увенчанных мучеников (Iscrizioni delle chiese e d'altri edificii di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri / Ed. V. Forcella. R., 1874. Vol. 4. P. 305). В XIII в. реликвии мучеников (вероятно, частицы мощей) хранились в ц. св. Адриана на римском форуме и в ц. св. Лаврентия под Капитолийским холмом (Сан-Лоренцоин-Николаназо; см.: ActaSS. Nov. T. 3. P. 762–763).

Поминовение увенчанных мучеников указано в ряде рим. богослужебных книг IX–XII вв. (*Jounel.* 1977. P. 127, 132, 141, 152, 204, 304), в ординале папы *Иннокентия III* (1198–1216) и в календарях папского двора XIII в. (*Van Dijk S. J. P., Walker J. H.* The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents. Fribourg, 1975. P. 26–27, 54–55, 82, 450), а также в печатных изданиях Римского Миссала XV – сер. XVI в. (Missale Romanum Mediolani, 1474 / Ed. R. Lippe. L., 1899. Vol. 1. P. 397; 1907. Vol. 2. P. 249–250). В редакции Римского Бревиария, подготовленной кард. Франсиско Киньонесом (The Second Recension of the Quignon Breviary / Ed. J. W. Legg. L., 1908. Vol. 1: Text), поминовение увенчанных мучеников опущено, чтобы подчеркнуть торжественное празднование октавы дня Всех Святых (8 нояб., со статусом «duplex maius») и освящения Латеранской базилики (9 нояб., «duplex minus»). Однако после литургической реформы папы Римского *Пия V* использование бревиария кард. Ф. Киньонеса прекратилось, в Римско-католической Церкви был введен восстановленный Римский Бревиарий, в к-ром сохранено поминовение увенчанных мучеников 8 нояб. (Breviarium Romanum, ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V Pontificis Maximi iussu editum. Venetiis, 1571. Fol. 390v – 391). В Римском Миссале, изданном после Тридентского Собора, простое поминовение (commemoratio) мучеников совмещалось с октавой праздника Всех Святых (duplex maius – Missale Romanum, ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum et Pii V Pontificis Maximi iussu editum. Venetiis, 1574. P. 450–451). В этих богослужебных книгах, а также в Римском Мартирологе под 8 нояб. указана память 5 мучеников, пострадавших в Паннонии (о них говорится как о рим. мучениках), и 4 мучеников, принявших смерть в Альбане (именно они названы «четверыми увенчанными»). В более ранних рим. источниках нет ошибочного отождествления «четверых увенчанных» с альбанскими мучениками, источником к-рого в тридентских книгах могли стать средневек. «исторические» мартирологи (на это указывает комментарий кард. Цезаря *Барония* к Римскому Мартирологу – Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum... auctore *Caesare Baronio Sorano*. Venetiis, 1587. P. 504–505).

На франк. землях и в англосакс. Британии почитание увенчанных мучеников получило распространение в основном благодаря влиянию рим. литургических книг. Рим. Сакраментарий Геласия был положен в основу т. н. франко-геласианских сакраментариев VIII в., в к-рых также содержится проприй мессы в день памяти мучеников (напр.: Liber Sacramentorum Gellonensis: Textus / Ed. A. Dumas. Turnhout, 1981. P. 207–208. (CCSL; 159); Liber Sacramentorum Engolismensis / Ed. P. Saint-Roch. Turnhout, 1987. P. 216. (CCSL; 159C)). По-видимому, поминовение мучеников Клавдия, Никострата, Семпрониана, Кастория и Симплиция было внесено в Мартиролог Беды Достопочтенного из Сакраментария Григория или схожей рим. литургической книги (*Quentin.* 1908. P. 55, 504) (текст 1-й редакции Мартиролога после 25 июля не сохр., но запись о поминовении увенчанных мучеников содержится во 2-й редакции Мартиролога Беды и в более поздних «исторических» мартирологах). По свидетельству Беды, при архиеп. Меллите (619–624) в г. Доруверн (ныне Кентербери) существовал «мартирий» увенчанных мучеников (martyrium beatorum IIII Coronatorum – *Beda.* Hist. eccl. II 7). В мартирологах, составленных *Рабаном Мавром* (он опирался на Мученичество «четверых увенчанных» – St. Gallen. Stiftsbibl. 457. P. 159) и *Вандальбертом Прюмским* (MGH. Poet. T. 2. P. 598), а также в большинстве франк. календарей эпохи Каролингов, восходящих к рим. богослужебной традиции, увенчанными мучениками верно названы Клавдий, Никострат, Семпрониан, Касторий и Симплиций. Однако в Мартирологах Адона Вьеннского и Узуарда, а также в некоторых календарях увенчанные мученики отождествляются с 4 мучениками, пострадавшими в Альбане (Die karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Bd. 3. S. 1477–1479. (MGH. Libri Memoriales; 2)). По этой причине в средневек. богослужебных книгах встречаются противоречивые сведения об именах и о числе увенчанных мучеников. Частицы мощей мучеников были среди реликвий, подаренных в 1063 г. аббатом Мегингозом мон-рю Бенедиктбойерн (MGH. SS. T. 17. P. 322). С XIV в. известно о мощах мучеников, хранившихся в базилике св. Сатурнина (Сен-Сернен) в Тулузе (ActaSS. Nov. T. 3. P. 763).

В позднем средневековье мученики считались покровителями каменщиков, скульпторов и строителей, в основном в Италии, во Фландрии и в Нидерландах. В 1368 г. в кафедральном соборе в Сиене на средства городских каменщиков была устроена капелла во имя мучеников, в Риме члены корпорации каменотесов собирались в ц. Увенчанных мучеников, в капелле св. Сильвестра. В честь мучеников называли профессиональные братства и гильдии, напр. корпорацию каменотесов и кровельщиков в Антверпене (ActaSS. Nov. T. 3. P. 763–765; *Beer J., de.* Méreaux Anversois // Rev. belge de numismatique et de sigillographie. 1930. Brux., 1931. Vol. 82. P. 142–147; см.: *Kelsch.* 1987). В среднеанглийском стихотворении о правилах

поведения «вольных каменщиков», якобы установленных *Евклидом* (ркп.: Brit. Lib. Royal 17 A I; XV в.), увенчанные мученики представлены как образцовые мастера, к-рые усердно служили Богу и твердо соблюдали правила (as gode masonus as on erthe schul go). В честь мучеников названа масонская ложа в Лондоне (англ. Quatuor Coronati Lodge), основанная в 1886 г. для изучения истории *масонства*.

Ист.: BHG, N 1600; BHL, N 1836–1839; ActaSS. Nov. T. 3. P. 748–784; *Mombritius B.* Sanctuarium, seu Vitae Sanctorum. P., 1910. T. 1. P. 288–292, 636–637; Passio Sanctorum IV Coronatorum / Hrsg. W. Wattenbach // Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte / Hrsg. M. Büdinger. Lpz., 1870. Bd. 3. S. 321–379; Мученичество четырех святых венценосных, написанное Порфирием; Мученичество св. Квирина, еп. Сискии, в Паннонии; Мученичество св. Флориана / Пер.: Ю. К. Колосовская // ВДИ. 1992. № 4. С. 222–241; *Iacopo da Varazze.* Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. T. 2. P. 1130; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 203.

Лит.: *[Memmolo D.]* Della vita, chiesa e reliquie de' santi Quattro Coronati. R., 1757²; *Rossi G. B., de.* I santi Quattro Coronati e la loro chiesa sul Celio // BACr. Ser. 3. 1879. Vol. 4. P. 45–90; *Meyer E.* Über die Passio Sanctorum Quatuor Coronatorum. B., 1886; *Wattenbach W.* Über die Legende von den hl. Vier Gekrönten // SPAW. 1896. Bd. 47. S. 1281–1302; *Dufourcq A.* Étude sur les «Gesta Martyrum» romains. P., 1900. P. 153–160; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 55, 275–276, 446, 459, 504–506, 662–663, 687; *Duchesne L.* Le culte romain des Quatre-Couronnés (Santi Quattro) // Mélanges d' archéologie et d' histoire / L'École française de Rome. P., 1911. Vol. 31. P. 231–246 (Idem // *Duchesne L.* Scripta minora. R., 1973. P. 345–360); *Franchi de' Cavalieri P.* I santi Quattro // *Idem.* Note agiografiche. R., 1912. Fasc. 4. P. 57–66. (ST; 24); *Delehaye H.* Le culte des Quatre Couronnés à Rome // AnBoll. 1913. T. 32. P. 63–71; *idem.* Origines. P. 64, 280–281, 293; *idem.* Passions. P. 236–246; *idem.* Étude sur le Légendier Romain. Brux., 1936. P. 64–73; *Kirsch J.-P.* Die Passio der hl. «Vier Gekrönten» in Rom // Hist. Jb. 1917. Bd. 38. S. 72–97; *idem.* Die römischen Titelkirchen in Altertum. Paderborn, 1918. S. 33–35, 166–171 (Idem. N. Y., 1967ʳ); *idem.* Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924. S. 34–38; *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. P., 1918. P. 88–103; MartHieron. Comment. P. 589–592; *Vulić N.* Quelques observations sur la «Passio sanctorum Quattuor Coronatorum» // RACr. 1934. T. 11. P. 156–159; MartRom. Comment. P. 273–274, 504–505; *Simonyi D.* Sull'origine del toponimo «Quinque Ecclesiae» di Pecs // Acta Antiqua Acad. Scient. Hungaricae. 1960. T. 8. P. 165–184; *Apollonj-Ghetti B.* I SS. Quattro Coronati. R., 1964; *Amore A.* I santi Quattro Coronati // Antonianum. 1965. Vol. 40. P. 177–243; *idem.* I Martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013. P. 122–125; *Мујовић П.* Сирмијски скулптори и каменоресци – Quattuor coronati // Старинар. 1966/67. Т. 17. С. 53–60; *Amore A., Cannata P.* Quattro Coronati // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 1276–1304; *Krautheimer R. et al.* Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Vat., 1970. Vol. 4. P. 1–36; *Guyon J.* Les Quatre Couronnés et l'histoire de leur culte des origines à la fin du IXᵉ siècle // Mélanges de l'École française de Rome. 1975. Vol. 87. P. 505–561; *Jounel P.* Le culte des saints dans les basiliques du Lateran et du Vatican au XIIᵉ siècle. R., 1977; *Kelsch W.* Die Quattuor Coronati in der Legende und in der bildenden Kunst. Bayreuth, 1987; *Seeliger H. R.* Die Geschichte der Katakombe «inter duos lauros» nach den schriftlichen Quellen // Die Katakombe «Santi Marcellino e Pietro»: Repertorium der Malerein / Hrsg. J. G. Deckers et al. Vat., 1987. S. 59–90; *Колосовская Ю. К.* Агиографический источник по истории Паннонии // ВДИ. 1990. № 4. С. 45–61; *Peacock D. P. S.* The «Passio Sanctorum Quattuor Coronatorum»: A Petrological Approach // Antiquity. 1995. Vol. 69. P. 362–368; *Giordani R.* Postille in margine al complesso dei santi Marcellino e Pietro al III miglio della via Labicana // Latomus. 1996. T. 55. P. 127–147; *Tomović M.* The «Passio Sanctorum IV Coronatorum» and the Fruška Hora Hypothesis in the Light of Archaeological Evidence // Akten des IV. Intern. Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens (Situla, 36) / Hrsg. B. Djurić, I. Lazar. Ljubljana, 1997. S. 229–239; *Bratož R.* Die diokletianische Christenverfolgung in den Donau- und Balkanprovinzen // Diokletian und die Tetrarchie: Aspekte einer Zeitenwende / Hrsg. A. Demandt et al. B.; N. Y., 2004. S. 115–140, 209–251; *Barelli L.* «Ecclesiam reparare»: Pasquale II (1099–1118) e il restauro della basilica dei SS. Quattro Coronati a Roma // Palladio: Riv. di storia dell'architettura e restauro. N. S. 2006/7. N 38. P. 5–28; *Lalošević V.* Problemi vezani uz mučeničku grupu svetih «Četvorice Ovjenčanih» // Radovi Zavoda za hrvatsku povijest. Zagreb, 2006. T. 38. N 1. S. 59–71; *eadem.* Dioklecijanov lik u «Muci Četvorice Ovjenčanih» // Dioklecijan, tetrarhija i Dioklecijanova palača o 1700. obljetnici postojanja / Ur. N. Cambi et al. Split, 2009. S. 581–595; *Diefenbach S.* Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten in Rom des 3. bis 5. Jh. n. Chr. B.; N. Y., 2007. S. 345–348; *Barelli L. et al.* Nuovi dati dallo scavo del chiostro del complesso dei SS. Quattro Coronati a Roma // Atti d. Pontificia Accademia Romana di Archeologia: Rendiconti. 2008. Vol. 80. P. 77–122; *Damjanović D.* O ranokršćanskoj pasiji Četvorice Ovjenčanih (Passio SS. Quattuor Coronatorum) // Scrinia Slavonica. 2009. Vol. 9. S. 331–350.

А. А. Королёв, А. Н. Крюкова

КЛА́ВДИЙ ТУРИ́НСКИЙ [лат. Claudius Taurinensis] († 827 или 828), еп. Турина, богослов и экзегет эпохи *Каролингского возрождения;* один из главных противников иконопочитания на лат. Западе.

Жизнь. Основные сведения о К. Т. содержатся в сохранившихся фрагментах его «Апологии» и в предисловиях к его экзегетическим сочинениям (изданы как письма: *Claudii Taurinensis episcopi* Epistolae / Hrsg. E. Dümmler // MGH. Epp. T. 4: Karolini Aevi II. S. 590–616), а также в свидетельствах современников: Дунгала († ок. 828), мон. Сен-Дени, ставшего главой школы в Павии (*Dungalus.* Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias // PL. 105. Col. 465–530; новое изд. с небольшими изменениями и переводом на итал. яз.: *Dungal.* Responsa contra Claudium: A Controversy on Holy Images / Ed. P. Zanna. Firenze, 2002), *Ионы,* еп. г. Орлеан († 843) (*Jonas.* De cultu imaginum // PL. 106. Col. 305–388), и *Валафрида Страбона* († 849) (*Walafrid. Strabo.* Liber de exordiis. 8).

Дата рождения К. Т. неизвестна. По свидетельству Ионы, он происходил из Испании (PL. 106. Col. 305–306, 309–310). Дунгал называет его учеником Феликса Уржельского и «соседом» еретика Вигилянция (PL. 105. Col. 480, 496, 498), уроженца Калагура (ныне Сен-Мартори, деп. В. Гаронна, Франция), с к-рым полемизировал блж. Иероним Стридонский по поводу культа святых. Иона также пишет, что «соседями» К. Т. были сарацины (Ibid. Col. 528), но в данном случае, возможно, речь идет скорее не о географии, а об образе мыслей. На Пиренейский регион указывают и палеографические особенности рукописи Paris. lat. 9575, содержащей толкования на кн. Бытие с пометками, к-рые могут быть автографом К. Т. (*Vezin.* 1992). Наконец, на связь К. Т. с Испанией может косвенно указывать использование им не только *Вульгаты,* но и перевода Vetus latina (*Boulhol.* 2002. P. 308–310). Тем не менее ряд ученых считают, что противники К. Т. намеренно пытались сблизить его с испан. еретиками, тогда как веских доказательств в пользу его испан. происхождения не существует (*Gorman.* 1997). Если же он все-таки происходил из Испании, то мог прибыть на земли франков вместе с Феликсом Уржельским ок. 799 г.

К. Т. признавался, что в детстве не получил светского образования (MGH. Epp. T. 4. S. 602–603). Где он учился, неясно (видимо, в монастырской школе), но противники постоянно обвиняли его в плохом знании лат. грамматики и даже указывали на конкретные ошибки. Изучение Свящ. Писания он начал под рук. Лейдрада, архиеп. Лионского (798–814) (Ibid. S. 592), основавшего в Лионе соборную школу и скрипторий. Возможно, К. Т. был среди 20 тыс. обратившихся от ереси адопцианства в результате миссии Лейдрада, Нимфридия (или Небридия), буд. архиепископа Нарбонского, и Бенедикта Анианского, о чем сообщает Алкуин (*Alcuin.* Ep. 208 // MGH. Epp. T. 4. S. 346).

При этом никаких признаков адопцианского учения в известных ныне сочинениях К. Т. не содержится.

Предполагают, что именно в Лионе в 809 г. К. Т. начал работу над своим 1-м толкованием на кн. Бытие, завершенным к 811 г. В этот период К. Т. был рукоположен в сан пресвитера и стал приближенным Людовика Благочестивого, в то время короля Аквитании, к-рый сделал его своим капелланом. Вслед за королем он отправился сначала в его дворец в Шаснёй (ныне Шаснёй-дю-Пуату, пригород Пуатье), затем в Эбрёй и, наконец, в 814 г., когда Людовик стал императором, в Ахен. По словам Ионы Орлеанского, К. Т. занимался толкованием Свящ. Писания в придворной школе (schola palatii) (MGH. Epp. T. 5. S. 354). В этот период им были написаны толкования на Послание к Галатам, Евангелие от Матфея и Послания к Ефесянам и к Филиппийцам.

В 816 г. Людовик поставил К. Т. епископом Турина (намек на это содержится в предисловии к толкованию на Послания к Ефесянам и к Филиппийцам — MGH. Epp. T. 4. S. 598; сторонники более поздней датировки — 817 г.— полагают, что его наречение во епископа произошло после подавления мятежа кор. Италии Бернарда, племянника Людовика, когда императору было важно увеличить число своих сторонников в Италии). В 821 и 827 гг. по приказу Людовика Благочестивого и Лотаря I К. Т. организовал в своем диоцезе оборону от арабов, к-рые время от времени совершали набеги на эти территории. Активно занимаясь обустройством приходов в своем диоцезе (его успехи в этом деле признавали и противники — PL. 106. Col. 310), К. Т. тем не менее продолжал преподавать в придворной школе в Ахене (т. е. вынужден был постоянно пребывать в разъездах). По заказу императора он взялся за составление толкований на Пятикнижие. Вторым основным заказчиком выступил Теодемир, аббат монастыря Псальмоди в Нимском диоцезе. В Капитулярии, изданном Лотарем I в мае 825 г., епископу Турина было дополнительно поручено заниматься богословским образованием учеников из Вентимильи, Альбенги, Вадо и Альбы (MGH. Leges. Capit. T. 1. S. 327).

Т. о., К. Т. пользовался доверием со стороны императора, несмотря на то что развернул в своем диоцезе активную борьбу с почитанием священных образов, к-рые он называл «идолами», считал достойными анафемы и уничтожал собственноручно. Против деятельности К. Т. выступил папа Пасхалий I (817–824) (MGH. Epp. T. 4. S. 613). Однако ни император, ни придворные каролингские епископы не спешили осуждать К. Т. (MGH. Epp. T. 4. S. 609). Вероятно, независимая позиция К. Т. на севере Италии была важна для Людовика Благочестивого в качестве противовеса позиции Римских пап, поддерживавших визант. иконопочитателей (*Boulhol.* 2002). На фоне иконоборчества К. Т. офиц. позиция каролингских императоров, нашедшая выражение в *Libri Carolini,* выглядела более умеренной и компромиссной.

Однако вскоре положение стало меняться. 10 апр. 824 г. визант. имп. Михаил II Травл и его сын Феофил отправили Людовику Благочестивому послание против почитания икон (сохр. в единственной ркп.— Paris. lat. 1597. Fol. 5–11, IX в.; изд.: MGH. Conc. T. 2. Pars 2. S. 475–480). После переговоров Людовик согласился стать посредником между визант. посланниками и папой Евгением II. При этом на Парижском совещании (conventum) епископов в 825 г. было решено придерживаться среднего пути, не склоняясь ни к иконоборчеству, ни к иконопочитанию (Ibid. S. 481–482). Был издан сборник святоотеческих цитат, относящихся к учению об образах (Libellus synodalis), на который впосл. опирались все каролингские богословы и сокращенный вариант которого Людовик Благочестивый собирался отправить папе Римскому.

К. Т. в этом совещании участия не принимал (вероятно, не был приглашен на него; Дунгал сообщает, что он отказался, назвав совещание «собранием ослов» — PL. 105. Col. 529). Видимо, уже после Парижского совещания аббат Теодемир, к-рого К. Т. считал своим другом и союзником, выписал спорные места из его сочинений и отправил ему с просьбой дать разъяснения (PL. 106. Col. 312; MGH. Epp. T. 4. S. 610). Ответом на это послание стала «Апология» К. Т., внимательно изученная Людовиком Благочестивым и его советниками и признанная еретическим сочинением (MGH. Epp. T. 5. S. 354). Из нее сохранились лишь выписки, сделанные по повелению Людовика. Только эти выписки были доступны тем, кто впоследствие писали трактаты против К. Т.

Дж. М. О'Брайен, сравнив Libellus synodalis и «Апологию» К. Т. с соч. Агобарда Лионского «О картинах и образах», пришел к выводу, что трактат Агобарда был использован при составлении обоих произведений, а не наоборот, как считалось раньше. По мнению О'Брайена, в Лионе еще до Парижского совещания под влиянием августиновской традиции (в это время Лион стал основным центром ее изучения) вновь начались споры об иконопочитании на Западе (*O'Brien J. M.* Locating Authorities in Carolingian Debates on Image Veneration: The Case of Agobard of Lyon's «De Picturis et Imaginibus» // JThSt. N. S. 2011. Vol. 62. N 1. P. 176–206).

В 827 г. против учения К. Т. выступили Дунгал и Иона Орлеанский. Однако последний в связи со смертью К. Т. прервал составление трактата (PL. 106. Col. 307); только в 840 г. он вернулся к нему по просьбе короля Аквитании Карла Лысого. Последний раз как епископ Турина К. Т. упоминается в грамоте из аббатства св. Петра в Новалезе (Италия), датированной маем 827 г. (Monumenta Novaliciensia vetustiora / A cura di C. Cipolla. R., 1898. Vol. 1. P. 77–78. (Fonti per la Storia d'Italia; 31)). На этом основании делают вывод, что он умер в 827 или 828 г. Однако следующий епископ Витгарий взошел на Туринскую кафедру лишь в 832 г.

Несмотря на критику, до самой смерти К. Т. не был ни лишен кафедры, ни подвергнут к.-л. прещениям. В течение IX в. ни К. Т., ни его труды не были осуждены. Его произведения копировались и распространялись под его именем. Толкования К. Т. на Послания ап. Павла использовал *Гаймон Осерский* (см.: *Boucaud.* 2007). На него ссылались Ангелом Люксёйский, Седулий Скот и др. Только в 1557 г. сочинения К. Т. как еретика-иконоборца были включены в Индекс запрещенных книг.

Сочинения. Из толкований К. Т. на Пятикнижие сохранилось толкование на Бытие в 3 книгах (Commentarii in Genesim), законченное в 811 г. Оно составлено для Друктерамна, аббата мон-ря св. Теофреда в Сен-Шафре (на территории совр. Ле-Монастье-сюр-Газей, деп. В. Луара). В основе сочинения лежит краткая компиляция вестгот. происхождения,

обозначаемая по инципиту «Intexuimus», которая сохранилась в рукописи Autun. Bibl. municip. 27 (S.29) (Fol. 63v – 76v; 2-я пол. VII в.) и ряде более поздних (см.: *Gorman M.* The Visigothic Commentary on Genesis in Autun 27 (S.29) // RechAug. 1997. Vol. 30. P. 167–277). Вестготская компиляция составлена на основе толкований блж. Августина на кн. Бытие. К преимущественно букв. толкованиям Августина К. Т. добавил аллегорические из сочинений *Исидора Севильского*. Долгое время это толкование приписывалось *Евхерию* Лионскому (впервые такая атрибуция встречается в рукописи Vindob. 691, XII в.; та же ошибка допущена в первопечатном издании 1531 г.; последнее изд.: PL. 50. Col. 893–1048). Впервые новая атрибуция сочинения, изданного в PL. 50, была предложена П. Бельетом, который предположил, что это то же самое сочинение, что и в рукописи Paris. lat. 9575 (*Bellet.* 1950). Однако он рассматривал вестгот. толкование не как источник, а как 1-ю редакцию сочинения К. Т., что привело к путанице в научной литературе (*Gorman.* 1997).

Толкование на кн. Исход в 5 книгах, написанное К. Т. в 821 г. для аббата Теодемира, полностью утеряно. Толкование на кн. Левит, также составленное для Теодемира в 823 г., сохранилось в единственной рукописи – Reims. 123, нач. IX в., из к-рой изданы только предисловие и окончание (MGH. Epp. T. 4. S. 602–605). Толкование на кн. Числа (825) тоже утеряно, а толкование на кн. Второзаконие К. Т., видимо, не успел написать или решил, что прокомментировал достаточно мест из этой книги в толкованиях на книги Исход и Левит.

Толкование на Книгу Иисуса Навина, к-рое обычно датируют 825 или 826 г., но П. Бульоль передатировал 827 г., сохранилось в единственной рукописи (изд.: *Boulhol.* 2002). Соответственно толкование на Книгу Судей Бульоль также отнес к более позднему времени – 827–828 гг. Это сочинение, возможно, было опубликовано уже после смерти К. Т. Из него издано только предисловие (MGH. Epp. T. 4. S. 609–610).

«30 вопросов на книги Царств» написаны К. Т. в кон. 823 или в 824 г. для аббата Теодемира. Это толкование также приписывалось Евхерию Лионскому (изд.: PL. 50. Col. 1047–1208; см.: *Italiani.* 1979; *Vogüé.* 1986). В дополнение к нему К. Т. составил небольшое аллегорическое толкование на Книгу Руфь (824) (изд.: *Douglas.* 1974/1975. P. 305–313).

Из новозаветных толкований К. Т. самым обширным является толкование (*катены*) на Евангелие от Матфея, составленное для Иуста, аббата Шарру. Оно датируется 815 (*Boffito.* 1898) или 817 г. (*Boulhol.* 2002). Сочинение издано лишь частично: *McMenomy B. A.* The Matthew Commentary of Claudius, Bishop of Turin: A crit. ed. of the Sections Pertaining to Matthew 1–4: Diss. Los Ang., 1993; отдельно издано предисловие: MGH. Epp. T. 4. S. 593–596.

К. Т. составил также толкования на неск. Посланий ап. Павла. Некоторые из этих толкований частично изданы: PL. 104. Col. 925–928. Также отдельно издано предисловие к толкованию на Послание к Римлянам, написанному между 816 и 820 гг. (MGH. Epp. T. 4. S. 599–600). Толкования на 1-е и 2-е Послания к Коринфянам составлены в 820 или 821 г. по заказу аббата Теодемира (за 2 года до толкования на книги Царств – PL. 104. Col. 811). Из них также отдельно издано лишь предисловие (MGH. Epp. T. 4. S. 600–602). Толкование на Послание к Галатам К. Т. написал в 816 г. или даже раньше (в то время, когда Людовик еще не был императором) для аббата Друктерамна. Оно было издано под именем Клавдия Осерского: PL. 104. Col. 841–912.

Толкования на Послания к Ефесянам и к Филиппийцам составлены в кон. 816 или в 817 г. для Людовика Благочестивого. Из них изданы только предисловия: MGH. Epp. T. 4. S. 597–599.

Ряд толкований К. Т. издан среди сочинений Аттона Верчелльского: на Послания к Колоссянам (821–822) (PL. 134. Col. 609–644), на Послание к Титу (822) (PL. 134. Col. 699–720), на Послание к Филимону (822) (издано дважды: PL. 134. Col. 719–726; PL. 104. Col. 911–918), на Послание к Евреям (между 816 и 820) (PL. 134. Col. 725–832). В наст. время в серии CCCM готовится новое полное издание толкований К. Т. на Послания ап. Павла.

К толкованию на Послание к Евреям примыкает «Молитва Клавдия» (инципит: Gratiae tuae gratias agere) (PL. 134. Col. 832–834) (о ней см.: *Bellet.* 1952).

К. Т. также принадлежит краткая хроника (точнее, computus) «О шести возрастах мира» (De sex aetatibus mundi). Она составлена в Ахене для некоего пресв. Адона в 814 г. (PL. 104. Col. 924; см.: *Ferrari.* 1973; *Idomir Allen.* 1998; *Bellagente.* 1999). Основными источниками для К. Т. послужили следующие сочинения: «О порядке времен» и «Толкование на Евангелие от Луки» Беды Достопочтенного, «О граде Божием» и «Вопросы на книгу Исход» блж. Августина, «Еврейские вопросы на книгу Бытие» блж. Иеронима Стридонского, «Толкование на псалмы» Арнобия Младшего и «Хроника» св. Исидора Севильского. Рукописная традиция представлена небольшим числом рукописей, причем текст в ряде случаев интерполирован. Первой была обнаружена рукопись Paris. lat. 5001. Fol. 1–8v, кон. IX в. (с восточнофранк. земель; частично издана: PL. 104. Col. 917–926). Выписки из сочинений К. Т. встречаются в составе рукописи Monza. Bibl. Capit. C-9/69. Fol. 66–83, 1-я пол. X в. (из Сев. Италии; скопирована, судя по пометам, с оригинала, переписанного на франк. землях между 837 и 854). Полностью трактат сохранился в рукописи Matrit. 9605 (ранее Ee 40). Fol. 103–116v, после 1026 г. (испан. происхождения; не издана). Недавно был обнаружен еще один фрагмент в рукописи Paris. lat. 2341. Fol. 12v, 2-я четв. IX в. (Орлеан) (изд.: *Borst A.* Schriften zur Komputistik im Frankenreich von 721 bis 818. Hannover, 2006. Bd. 3. S. 1335–1349). В наст. время также готовится новое полное издание хроники в серии CCCM.

А. Борст предположил, что главной целью хроники К. Т. было утвердить новую, вычисленную им дату крестной смерти – 23 марта 31 г., которая входила в противоречие со всей предшествующей компутистской традицией (Ibid. Bd. 1. S. 61–62). Однако гипотеза Борста подверглась критике, поскольку у К. Т. речь идет скорее о дате Воскресения, а не о дате крестной смерти. Кроме того, год крестной смерти, по К. Т., Борст заимствовал из интерполированной рукописи. Больше оснований имеет др. гипотеза, согласно которой К. Т. в своих вычислениях опирался на известное ему толкование блж. Августина, указывавшего, что дата зачатия и крестной смерти Спасителя должны совпадать на основании пророчества Исх 23. 19 (*Aug.* Quaest.

in Exod. 90). В результате ошибочных вычислений (стремясь соблюсти все необходимые условия: день крестной смерти — пятница, совпадающая с полнолунием, и проч.) К. Т. перенес дату Распятия с 25 на 21 марта (*Nothaft C. Ph. E.* Dating the Passion: The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200–1600). Leiden, 2012. P. 94–102).

«Апология против аббата Теодемира» (Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem) написана после 824 г., т. к. в ней упоминается кончина папы Пасхалия I. По объему это сочинение было больше Псалтири (MGH. Epp. T. 4. S. 613), но от него сохранились только выписки, сделанные писцом из Сен-Дени по приказу Людовика Благочестивого. Они известны по единственной рукописи, в к-рой выписаны перед трактатом Дунгала (Vat. Reg. Christin. lat. 200. Fol. 1–6v, 827/8 г.; в др. рукописи Дунгала — Ambros. B 102 Sup.— начало утеряно, но она также могла содержать выписки из сочинения К. Т.; изд.: PL. 105. Col. 459–464; MGH. Epp. T. 4. S. 610–613; см. также: *Ferrari.* 1972). См. подробнее о рукописях и изданиях сочинений К. Т.: CSLMA. AI. P. 75–88.

Учение. Реконструировать учение К. Т. затруднительно, поскольку ключевые сочинения либо утеряны, либо не изданы полностью. К. Т. несомненно находился под большим влиянием учения блж. Августина, будучи одним из лучших знатоков его трудов среди современников (по крайней мере по количеству цитируемых творений).

В сохранившихся сочинениях К. Т. в основном приводятся традиц. аргументы иконоборцев (в частности, ссылка на Исх 20. 4). При этом К. Т. не проводил терминологического различия между «почитанием» и «поклонением» (глаголы adorare, colere, venerare и т. п. выступают у него как синонимы). К. Т. настаивал, что поклоняться можно только Богу. По его мнению, сущность идола как творения человеческих рук, к-рому запрещено поклоняться, не изменяется от перемены имени (будь то изображение Юпитера, Сатурна и Меркурия или апостолов Петра и Павла). Если К. Т. происходил из Испании, то ему мог быть известен 36-й канон Эльвирского Собора, запрещавший почитание изображений в церквах. Однако в отличие от Агобарда Лионского он на этот текст не ссылается.

Византийские иконоборцы почитали изображения креста, однако К. Т. настаивал, что в образе креста почитается только крестная смерть и Христос по плоти, но не воскресший Господь. Видимо, по этой причине Иона Орлеанский обвинял его не только в иконоборчестве, но и в арианстве (PL. 106. Col. 307–308).

К. Т. выступал и против покаянного паломничества в Рим, утверждая, что обращаться за помощью к ап. Петру можно в любом месте, а не только в Риме (что, по его словам, вызвало неудовольствие папы Пасхалия I). Вероятно, он выступал и против культа мощей, но его аргументы не сохранились (хотя Эрмольд Нигелл упоминал среди современников некоего безумца, отрицавшего, что тела святых достойны поклонения: *Ermold.* Carmen elegiacum in honorem Hludowici. 2594–2599 // *Ermold le Noir.* Poème sur Louis le Pieux et êpitres au roi Pépin / Éd. E. Faral. P., 1932. P. 196).

Экзегеза. В основном каролингские толкования на Свящ. Писание представляют собой катены. Само слово впервые на лат. Западе появляется в заглавии толкования К. Т. на Евангелие от Матфея. К. Т. в экзегетических сочинениях стремился истолковать каждое место в Писании, но при этом не выбирал цитаты из творений св. отцов механически, как делали др. каролингские экзегеты. Центральным для К. Т. был сам текст Писания, поэтому он тщательно подбирал цитаты и, если нужно, переставлял местами пассажи из патристических толкований, чтобы сохранить последовательность текста Писания. Судя по всему, он имел доступ к лучшим б-кам своего времени, лично делал выписки из творений отцов и копировал рукописи. В качестве базовых К. Т. выделял толкования блаженных Августина, Иеронима и Исидора. Он также использовал сочинения Алкуина, Оригена (в переводе Руфина), свт. Григория Великого (и Патерия), прп. Беды Достопочтенного, Максима Туринского, свт. Кесария Арелатского, свт. Иоанна Златоуста, Мария Викторина и Амброзиастера. В предисловии к толкованию на кн. Бытие К. Т. отмечал, что специально делал ссылки на источники, дабы не быть обвиненным в плагиате (MGH. Epp. T. 4. S. 590). Тем не менее критики (Иона и Дунгал) указывали на то, что он часто искажал слова цитируемых отцов (PL. 106. Col. 330, 355; PL. 105. Col. 479–480).

Лит.: *Boffito G.* Il codice vallicelliano c III: Contributo allo studio delle dottrine religiose di Claudio, vescovo di Turino // Atti d. R. Accademia delle Scienze di Torino. Torino, 1898. T. 33. P. 250–285; *Bellet P.* Claudio de Turín, autor de los commentarios «In Genesim» et «Regum» del Pseudo-Euquerio // Estudios bíblicos. Madrid, 1950. T. 9. P. 209–223; *idem.* Oració de Claudi de Torí en el comentarí a Hebreus de Pseudo-Attó de Vercelli // Colligere Fragmenta: FS A. Dold / Hrsg. B. Fischer, V. Fiala. Beuron, 1952. S. 140–143; *Ferrari M.* «In Papia conveniant ad Dungalum» // Italia Medioevale e Umanistica. Padova, 1972. Vol. 15. P. 1–52; *eadem.* Note su Claudio di Torino «Episcopus ab ecclesia damnatus» // Ibid. 1973. Vol. 16. P. 291–308; *Douglas I. M.* The Commentary of the Book of Ruth by Claudius of Turin // Sacris erudiri. Turnhout, 1974/1975. Vol. 22. P. 295–320; *Italiani G.* La Tradizione esegetica net commento ai Re di Claudio di Torino. Firenze, 1979; *Vogüé A., de.* Les plus anciens exégètes du Premier Livre des Rois: Origène, Augustin et leurs épigones // Sacris Erudiri. 1986. Vol. 29. P. 5–12; *Vezin J.* Le commentaire sur la Genèse de Claude de Turin, un cas singulier de transmission des textes wisigothiques dans la Gaule carolingienne // L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique / Ed. J. Fontaine, Chr. Pellistrandi. Madrid, 1992. P. 223–229; *Gorman M.* The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious // Speculum. Camb. (Mass.), 1997. Vol. 72. N 2. P. 279–329; *Idomir Allen M.* The Chronicle of Claudius of Turin // After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History: Essays presented to W. Goffart / Ed. A. C. Murray. Toronto, 1998. P. 288–319; *Bellagente E.* La Chronica de sex aetatibus di Claudio vescovo di Torino // Aevum. 1999. Vol. 73. Fasc. 2. P. 237–246; *Boulhol P.* Claude de Turin: Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien: Étude suivie de l'édition du «Commentaire sur Josué». P., 2002 [Библиогр.]; *Boucaud P.* Claude de Turin († ca. 828) et Haymon d'Auxerre (fl. 850): Deux commentateurs d'«I Corinthiens» // Études d'exégèse carolingienne: Autour d'Haymon d'Auxerre. Turnhout, 2007. P. 187–236; *Noble Th. F. X.* Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Phil., 2009.

А. А. Ткаченко

КЛАВДИ́Н [греч. Κλαυδῖνος], прп. (пам. греч. 27 янв.). Время, место и обстоятельства жизни неизвестны. Скончался в мире. Из греч. стишных Синаксарей память К. была перенесена в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца.*

Ист.: SynCP. Col. 428.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 26; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 251; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998[4]. Т. 3. Σ. 171.

КЛА́ВДИЯ [лат. Claudia] (I–II вв.), св. К. упоминается во 2-м Послании ап. Павла к Тимофею: «Приветствуют тебя Еввул, и Пуд, и Лин, и Клавдия, и все братия» (2 Тим 4. 21). Из-за отсутствия к.-л. исторических подробностей среди исследователей

нет единого мнения о личности К. Высказывались предложения отождествить ее с матерью сщмч. *Лина,* ап. от 70, еп. Римского (см.: Const. Ap. VII 46), или с Клавдией Проклой, супругой Понтия *Пилата.* Однако наиболее разработана версия об отождествлении К. с женой ап. от 70 сщмч. *Пуда* (Авла Пуденса), рим. сенатора, также упоминаемого у ап. Павла. Согласно поздней традиции, изложенной в английском Мартирологе Дж. Уилсона (1608), К. была родом с Британских о-вов, ее родители являлись христианами. Вместе с ними она прибыла в Рим, где вышла замуж за Авла Пуденса. Супруги стали одними из первых христиан в Риме; они принимали у себя в доме ап. Петра, к-рый совершал там богослужения. К. была матерью святых Новата, Тимофея, Пракседы и Пудентианы. Она прожила долгую благочестивую жизнь и скончалась ок. 110 г. в имении своего мужа в Умбрии; ее тело дети перенесли в Рим и погребли рядом с мужем.

Похвалу К. за благочестивую жизнь и труды на благо Церкви воздает свт. *Иоанн Златоуст* (Беседы на 2-е послание св. ап. Павла к Тимофею. СПб., 1859. С. 148): он говорит о К. как о ревностной христианке, примеру которой должны следовать женщины.

Память К. отсутствует в вост. синаксарях и в зап. мартирологах. Болландисты в Acta Sanctorum установили в качестве дня ее почитания 7 авг., а также 19 мая, когда К. поминается вместе со св. Пудентианой.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 4. P. 296; Aug. T. 2. P. 182.
Лит.: *Van Doren R.* Claudia // DHGE. T. 12. Col. 1076; *Garcia de Orbiso T.* Claudia // BiblSS. Vol. 4. Col. 9–10.

КЛА́ВДИЯ, мц. Амисийская (пам. 20 марта) — см. в ст. *Александра, Клавдия, Евфрасия, Матрона, Иулиания, Евфимия и Феодосия,* мученицы Амисийские.

КЛА́ВДИЯ, мц. Анкирская (пам. 18 мая, 6 нояб.) — см. в ст. *Феодот,* мч. Анкирский, и 7 дев.

КЛА́ВДИЯ, мц. Римская (пам. 24 дек.) — см. *Евгения,* прмц. Римская.

КЛАМА́НЖ [Клеманж; латиниз. Clemangiis; франц. Clamanges, Clémanges; наст. имя — Пуайевилен (Poillevillain)] Никола де (1363 или 1364, Кламанж, Шампань — 1437, Париж), франц. церковный деятель эпохи *схизмы в католической Церкви,* католич. теолог. С 1375 г. обучался в Наваррской коллегии Парижского ун-та. В 1381 г. стал лиценциатом «свободных искусств» (см. ст. *Artes liberales*) и начал преподавательскую деятельность в коллегии. Одновременно продолжил учебу на теологическом фак-те под рук. католического богослова Пьера д'*Айи;* в 1393 г. получил степень бакалавра теологии. В 1394 г. стал капелланом собора в Шалоне (Шампань); впоследствии получил и другие бенефиции — должность каноника ц. св. Петра в Лилле, каноника и декана капитула ц. св. Клодоальда в Сен-Клу (1395). Во время учебы в Наваррской коллегии сблизился со многими интеллектуалами, которых принято считать представителями 1-го поколения французских гуманистов,— Пьером д'Айи, Жаном *Жерсоном,* Гонтье Колем, Жаном де Монтрёем, Жаном Мюре и др. В течение жизни поддерживал дружеские отношения с ними, а также с Жераром Маше (ок. 1380–1448), духовником франц. кор. Карла VII, и с Никола де Баем, секретарем Парижского парламента. Сохранилась обширная переписка К.

По просьбе опекунов короля герц. Жана Берриского и герц. Филиппа Бургундского К. вместе с Пьером д'Айи и Жилем Дешаном участвовал в составлении письма от Парижского ун-та франц. кор. Карлу VI о необходимости прекращения схизмы в Церкви (1394). Считая причиной схизмы противоборство папы *Бонифация IX* и антипапы *Климента VII,* авторы письма видели единственный способ преодоления кризиса — отречение обоих от папской власти. Однако обращение к королю не имело успеха, т. к. под давлением своего брата, герц. Людовика Орлеанского, франц. монарх поддержал избранного в 1394 г. в Авиньоне антипапу *Бенедикта XIII.* Карл VI приказал представителям Парижского ун-та не вмешиваться в вопрос о схизме в католич. Церкви.

В 1397 г. К., авторитет к-рого как знатока классической риторики был очень высок, получил приглашение от находившегося в Авиньоне Бенедикта XIII стать его секретарем. Однако в 1398 г. политика франц. монархии по отношению к авиньонскому папе снова изменилась. Франц. духовенство, недовольное увеличением денежных сборов в папскую курию, высказалось за прекращение подчинения авиньонскому понтифику. К. пришлось оставить Авиньон, охваченный чумой, и уехать в Лангр (он являлся каноником кафедрального собора). Во время вынужденного изгнания К. написал несколько трактатов о путях реформирования католич. Церкви (напр., «De ruina et reparatione Ecclesiæ» (О погибели и восстановлении Церкви), ок. 1400/01). В 1402 г. отправил королю письмо, в к-ром осудил стремление светских властей контролировать церковные выборы и назначать на вакантные бенефиции недостойных людей, призвал к соблюдению верности понтифику, находившемуся в Авиньоне. В 1403 г., после урегулирования отношений между франц. королем и Бенедиктом XIII, К. вернулся в Авиньон, вместе с антипапой совершил поездку в Геную (ей посвящена поэма «Descriptio et laus urbis Ianuæ» (Описание и восхваление города Генуи)). Вскоре ситуация снова изменилась. После серии взаимных обвинений Бенедикт XIII отлучил франц. короля от Церкви (апр. 1408), а тот отказался от подчинения авиньонскому антипапе (май 1408). В кон. 1407 г. (по др. данным, в нач. 1408), во время этого конфликта, К. вновь покинул курию антипапы. Однако в Париже его обвинили в составлении буллы об отлучении короля. К. поселился в монастыре картузианцев Вальпрофонд близ Беона, а затем в августинском приорате св. Марии Магдалины в Ла-Фонтен-о-Буа близ г. Провен. Этим периодом датируются произведения К., в которых он более подробно сформулировал свои размышления о церковной реформе (напр., «Contra prelatos symoniacos» (Против прелатов, виновных в симонии), поэма «Deploratio calamitatis ecclesiastice» (Плач о бедствиях церковных)).

К. подробно описывает пороки, увиденные им при папском дворе в Авиньоне; по его мнению, они затронули все католическое духовенство. Имея собственность и светскую власть, католич. иерархи стали алчными и амбициозными, погрязли в роскоши. Папы упиваются гордыней, утверждая, что их власть выше власти императора, и единолично осуществляя раздачу всех бенефициев и сбор *аннатов.* Кардина-

лы отличаются жадностью и скупостью, немногие из них владеют менее чем 500 приходами. Епископы управляют кафедрами исключительно через викариев и собирают огромные доходы с бенефициев. Каноники и викарии следуют их примеру: проводят время в праздности и предаются плотским удовольствиям. Пресвитеры покупают привилегии иметь любовниц. Лишь 1 священник из тысячи, пишет К., делает то, что должен. К. призывал вернуться к идеалам христианства первых веков, когда все помыслы служителей Церкви были о пастве и ее спасении. Первой и главной обязанностью священников К. считает проповедь и осуждает образ жизни большинства современных ему клириков, живущих в больших городах, растрачивающих доходы от своих кафедр и ведущих бесполезные академические диспуты. Теолог сетует и на то, что немногие из прихожан посещают литургию. В своем видении церковной реформы К. делает акцент на личном очищении и совершенствовании (reformatio personalis), только за этим может последовать реформа всей Церкви. В этом заключается отличие взглядов К. на церковную реформу от идей Жерсона, предлагавшего «начать с головы» (in capite). В трактатах «De fructu heremi» (О плодах пустынной жизни, 1410) и «De prosperitate aduersitatis» (О пользе бедствий, ок. 1407–1412) К. восхвалял уединенную жизнь, позволявшую самосовершенствоваться, и подчеркивал важность божественных наказаний для духовного возрастания человека. Кроме того, он считал, что увеличившееся число праздников, основанных не на библейской традиции, а на апокрифах, в т. ч. дней памяти святых (см. трактат «De novis festivitatibus non instituendis» (Против установления новых праздников), 1413), и поиски развлечений отвлекают человека от работы и духовного совершенствования.

К. не принимал участия в работе Соборов, к-рые созывались с целью найти пути преодоления схизмы в католической Церкви, однако отправил 5 писем *Констанцскому Собору*. В них он провозглашал непогрешимость Церкви, поскольку в ней присутствует Св. Дух, и призывал к единству в деле церковной реформы. Вполне вероятно, что К. мог присутствовать на этом Соборе, поскольку папа *Мартин V* предлагал ему место секретаря, однако К. отказался. Там он мог познакомиться с итальянским гуманистом Дж. Поджо Браччолини.

К. не остался в стороне от политических событий, происходивших во Франции в нач. XV в. В трактате «Oratio ad Galliarum principes» (Речь к правителям Галлии, ок. 1411) он призывал противоборствующие стороны — арманьяков и бургиньонов — направить оружие не против соотечественников, а против врагов королевства или против врагов христианства в Венгрии и Испании. К кон. 10-х гг. XV в., не испытывая иллюзий относительно заключаемых принцами перемирий, К. видел в англ. кор. Генрихе V единственного человека, способного возвратить Французскому королевству былое величие. Спустя неск. лет в сочинении, преподнесенном Филиппу Доброму, герц. Бургундскому, которого он в то время стал считать надежной опорой королевства, К. вновь выступил против гражданской войны, вызванной пренебрежением принцев добродетелью справедливости, призвал к миру во Франции, к созыву Генеральных штатов, к упразднению чрезмерных налогов (трактат «De lapsu et reparatione iusticiae» (Об упадке и восстановлении правосудия), 1420).

В 1425 г. К. вернулся в Париж, захваченный англо-бургундскими войсками, где продолжил преподавательскую деятельность. Он выступал против схоластической науки, считая, что она превратилась в бесплодные абстрактные споры. Хотя в трактате «De studio theologico» (О богословском образовании, ок. 1412) К. писал, что преподавание в ун-те уступает по своей значимости пастырскому окормлению, он признавал важность преподавания, если оно основано на изучении Свящ. Писания. В отличие от мн. друзей К. не пострадал от расправ, учиненных в Париже англо-бургундскими властями. В Наваррской коллегии, где он преподавал риторику и теологию, К. удалось частично восстановить прежние учебные курсы, хотя его интересы в это время сместились к чтению отцов Церкви, христ. лит-ры, а не античных авторов, к-рым он отдавал предпочтение в юности. В одном из писем К. отметил, что невозможно посреди таких бедствий в стране проводить время в спорах о моральных достоинствах Цицерона.

К. считается одним из первых французских гуманистов. Он хорошо знал латынь, в своих сочинениях, которые свидетельствуют о знакомстве с трудами Цицерона и Квинтилиана, пытался следовать стилю античных авторов. Его латынь более разнообразна в плане синтаксиса, использования риторических приемов, в ней намного меньше галлицизмов, чем в языке Жерсона или др. современников. Исследователи предполагают, что К. знал и древнегреч. язык: об этом свидетельствуют сделанные им пометы на древнегреческом в принадлежавшей ему копии «Сатурналий» Макробия. Свои идеи К. высказывал не только в трактатах, но и в многочисленных письмах, следующих классическим традициям эпистолярного жанра и адресованных представителям 1-го поколения франц. гуманистов. Однако ему не удалось создать кружок или школу. К. активно включился в полемику с итал. гуманистами, утверждавшими, что Италия превосходит др. страны в искусстве и красноречии. Он отрицал итал. влияние на свои труды, а своей главной задачей считал возрождение античного красноречия. К. предпочитал уединенную жизнь и советовал, напр., Никола де Баю оставить службу в Парижском парламенте ради истинного наслаждения чтением и писанием.

В 1549 г. сочинения К. о церковной реформе, рассматривавшиеся как предтеча идей *Реформации*, были занесены в *Индекс запрещенных книг* (до 1897).

Соч.: Opera omnia / Ed. I. M. Lydius. Lugd. Batav., 1613. Westmead, 1967[r]; Le traité de la ruine de l'Église de Nicolas de Clamanges et la trad. franç. de 1564 / Éd. A. Coville. P., 1936; Opuscules / Éd. critique avec introd., texte et note de Fr. Bérier. P., 1974.

Лит.: *Müntz A.* Nicolas de Clémanges, sa vie et ses écrits. Strasbourg, 1846; *Hemmerle P.* Das religiöse und kirchenpolitische System des Pariser Theologen Nicolaus Poillevillain, gennant Nicolaus v. Clemanges, 1363–1437: [Diss.]. Algringen, 1911; *Combes A.* Sur les «lettres de consolation» de Nicolas de Clamanges à Pierre d'Ailly // AHDLMA. 1942. Vol. 13. P. 359–390; *Cecchetti D.* Un'egloga inedita di Nicolas de Clamanges // Miscellanea di studi e ricerche sul Quatrocento francese / A cura di Fr. Simone. Torino, 1966. P. 27–57; *idem.* Petrarca, Pietramala e Clamanges: Storia di una «querelle» inventata. P., 1982; *idem.* L'evoluzione del latino umanistico in Francia. P., 1986; *Glorieux P.* Notations biographiques sur Nicolas de Clamanges // Mélanges offertes à M.-D. Chenu. P., 1967. P. 291–310; *Ornato E.* Jean Muret et ses amis Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil: Contribution à l'étude des rapports entre les humanistes de Paris et ceux d'Avignon (1394–1420).

Gen., 1969; *Bérier Fr.* La figure du clerc dans le «De studio theologico» de Nicolas de Clamanges // Travaux de linguistique et de littérature. Strasbourg, 1983. Vol. 21. N 2. P. 81–104; *idem.* Remarques sur le «De lapsu et reparacione iustitie» de Nicolas de Clamanges (vers 1360–1437) et sa traduction en français par François Juret (1553–1626) // Travaux de littérature offertes à N. Hepp. Strasbourg, 1990. Vol. 3. P. 25–39; *idem.* Remarques sur l'évolution des idées politiques de Nicolas de Clamanges // Pratique de la culture écrite en France au XV[e] siècle: Actes du Colloque intern. du CNRS. Paris, 1992 / Éd. E. Ornato, N. Pons. Louvain-la-Neuve, 1995. P. 109–125; *idem.* Remarques sur l'Expositio super quadraginta septem capitula Isaie de Nicolas de Clamanges: Genèse de l'œuvre, datation, métode et contenu // L'hostellerie de pensée: Études sur l'art littéraires au Moyen Âges offertes à D. Poirion par ses anciens élèves / Publ. M. Zink. P., 1995. P. 41–49; *Santoni P.* Les lettres de Nicolas de Clamanges à Gérard Machet: Un humaniste devant la crise du royaume et de l'Église (1410–1417) // Mélanges de l'École française de Rome: Moyen-Âge, Temps modernes. R., 1987. Vol. 99. N 2. P. 793–823; *Ouy G.* Nicolas de Clamanges (ca. 1360–1437), philologue et calligraphe: Imitation de l'Italie et réaction anti-italienne dans l'écriture d'un humaniste français au début du XV[e] siècle // Renaissance- und Humanistenhandschriften / Hrsg. J. Autenrieth, U. Eigler. Münch., 1988. S. 39–43; *Zehnder R.* Le narrateur Nicolas de Clamanges (ca. 1363–1437) et la tradition en langue vernaculaire: [Diss.]. Zürich, 2000; *Bellitto C. M.* Nicolas de Clamanges: Spirituality, Personal Reform, and Pastoral Renewal on the Eve of the Reformations. Wash., 2001.

Р. М. Асейнов

КЛАПАРЕ́Д [франц. Claparède] Давид (6.02.1727, Женева — 12.06.1801, там же), швейцар. религ. писатель, богослов, полемист; представитель *реформатства,* кальвинист. пастор.

К. происходил из влиятельной женевской семьи; его отец был кальвинист. пастором в Женеве, мать — сестрой городского синдика. К. получил светское и религ. образование в Женевском ун-те (1746–1750), а также слушал курс богословия в Лейденском ун-те (1752). После нескольких безуспешных попыток занять светскую профессорскую кафедру в Женевском ун-те К. решил стать пастором. В 1758 г. он был избран пастором коммуны Жюси близ Женевы; с 1761 по 1790 г. был пастором в Женеве. В 1763 г. он стал профессором теологии в Женевском ун-те, где преподавал библейскую экзегезу и нравственное богословие до 1798 г. С 1770 по 1774 г. К. был ректором Женевского ун-та; с 1795 по 1801 г.— деканом женевского Собрания пасторов (Compagnie des pasteurs). По воспоминаниям современников, К. был талантливым лектором и проповедником; некоторые его проповеди были собраны и изданы посмертно его родственником Ж. Л. Р. Клапаредом (Sermons. 1805). Кроме соч. «Рассуждения о евангельских чудесах» К. опубликовал ряд философско-богословских трактатов на лат. языке, отражающих тематику лекций, к-рые он читал в ун-те (список см.: La France protestante. 1852. P. 469–470). Оставшийся после К. архив, содержащий среди прочего рукописи его произведений и учебных курсов, а также некоторые письма К., в наст. время хранится в Женевской б-ке (Manuscrits David Claparède // Biblioth. de Genève. Dép. des manuscrits et des archives privées. Ms. fr. 3301–3400).

«Рассуждения о евангельских чудесах». Известность среди реформатских богословов и полемистов своего времени К. приобрел благодаря соч. «Рассуждения о евангельских чудесах» (Considérations sur les miracles de l'Evangile. 1765), в котором он вступил в полемику с франц. писателем и философом Ж. Ж. *Руссо* (1712–1778).

Сложные отношения уроженца Женевы Руссо с женевскими кальвинист. пасторами и находившимися под их влиянием светскими властями города, обвинявшими Руссо в 60-х гг. XVIII в. в религ. индифферентности и вольнодумстве, а также запрещавшими в Женеве его произведения, нашли отражение в сочинении Руссо «Письма с горы» (Lettres écrites de la montagne. 1764). В нем Руссо отвечал на обвинения в его адрес, высказанные генеральным прокурором Женевы Ж. Р. Троншеном (1710–1793) в памфлете «Письма из провинции» (Lettres écrites de la campagne, 1764), а также критиковал в целом религ. устройство и вероисповедные принципы женевской реформатской общины. В частности, Руссо предлагал собственное понимание смысла европ. Реформации: истинный сторонник Реформации должен «признавать Библию в качестве единственного правила веры» и «руководствоваться не чьим-то толкованием Библии, но исключительно своим собственным» (*Rousseau.* 1764. P. 50). Именно признание за каждым христианином права самостоятельно толковать Библию отличает, согласно Руссо, протестантов от католиков; в то время как женевские протестанты, опирающиеся на вероисповедные и церковно-адм. документы кальвинизма и придающие им абсолютное значение, в действительности попирают провозглашенную Реформацией религ. свободу. Заявляя, что он точно так же, как и его оппоненты, признаёт Библию источником истины, Руссо далее останавливается на вопросе о том, где следует искать доказательство того, что Библия есть Слово Божие и содержит истинное учение. Руссо отмечает, что, согласно общему мнению богословов, таким доказательством являются: 1) природа библейского учения, т. е. его рационально постигаемая «полезность, высота, святость, истина и глубина»; 2) святость и праведность жизни проповедников библейского учения; 3) чудеса и знамения, или «излияния божественной силы, меняющей законы природы» (Ibid. P. 80–83). Если первые 2 рода доказательств, т. е. доказательства рационально-этические, Руссо признаёт безоговорочно, то в отношении 3-го он заявляет, что чудеса не могут привести человека к вере, т. к. сами требуют веры в их подлинность. Рассматривая различные места Свящ. Писания, в которых рассказывается о совершённых Иисусом Христом чудесах, Руссо приходит к выводу, что чудеса не являются необходимым условием для веры, поскольку люди могут «иметь ее, даже не признавая чудес» (Ibid. P. 96). По утверждению Руссо, поскольку ни один человек не знает всех законов природы, он никогда не может с уверенностью судить, наблюдает ли он сверхъестественное чудо или естественное действие неизвестных ему природных сил. Приводя примеры евангельских чудес (воскрешение Лазаря, исцеление слепого и т. п.), Руссо заявляет, что, хотя они и казались чем-то сверхъестественным, в действительности им можно дать естественное объяснение. Т. о., в споре с реформатскими теологами Руссо намеревался показать, что Библия может и должна быть интерпретирована целиком рационально и морально, а все сверхъестественное содержание библейского повествования не имеет никакого значения для веры: если христ. учение уже принято людьми, то «чудо является излишним», а если оно не принимается людьми, то «чудо не способно ничего доказать» (Ibid. P. 118).

Не отвечая на обвинения Руссо в адрес женевских протестантов в целом, К. сосредоточил свое внимание лишь на теме евангельских

чудес, рассматриваемой Руссо в 3-м «Письме». Соглашаясь с приводимым Руссо тройным делением доказательств истинности евангельской проповеди, К., однако, отмечал, что все 3 рода доказательств должны существовать совместно и не могут являться убедительными, если отделены друг от друга: «Доказательство от чудес оказывает поддержку прочим доказательствам, поскольку оно укрепляет их и делает неоспоримыми» (*Claparède*. 1765. P. 4). Согласно К., ложное учение может быть рационально безупречным, а его проповедники могут являть в своей жизни подлинную или мнимую добродетель, поэтому Бог использует явные для всех и неоспоримые чудеса для прямого указания на то, какое учение следует считать истинным. Даже для наставленных в вере и твердых в своих убеждениях христиан чудеса не являются чем-то избыточным и лишним, поскольку они есть свидетельство силы и славы Бога. По словам К., в столь великом деле, как вера, «не следует опасаться преизбытка света» (Ibid. P. 9).

Рассуждая о природе чудес, К. определяет чудо как «наблюдаемое изменение в порядке природы» (changement sensible dans l'ordre de la nature — Ibid. P. 13) и выделяет 4 существенных признака истинных чудес: 1) по содержанию чудо должно быть достойно своего высшего Творца — Бога, т. е. должно иметь благую и полезную цель; 2) оно должно быть очевидным, ясным и удобным для наблюдения; 3) оно должно быть не зависящим от вторичных причин, т. е. несводимым к естественным силам природы и действиям людей; 4) оно должно быть внезапным и мгновенным, т. к. этим подтверждается его сверхъестественный характер (Ibid. P. 15–20). В качестве дополнительных признаков, сопутствующих большинству истинных чудес, однако не являющихся обязательными для признания их истинности, К. называет еще 4 характеристики: 1) чудо сопровождается призыванием имени Божия; 2) оно сопровождается видимым знаком, т. е. неким символическим действием служителя Божия, совершающего от имени Бога чудо; 3) оно должно быть засвидетельствовано людьми, наблюдающими его; 4) оно должно быть не единичным, но входить в единую совокупность многочисленных чудес, служащих для подтверждения одного и того же истинного учения (Ibid. P. 20–22). Заблуждение Руссо в отношении чудес К. сводит к 2 тезисам: во-первых, что Иисус Христос не использовал чудес для подтверждения Своего божественного авторитета и истинности Своего учения; во-вторых, что человек не может вынести суждение об истинности или о ложности чудес (Ibid. P. 24).

Для опровержения 1-го тезиса К. подробно рассматривает евангельское повествование о совершённых Иисусом Христом чудесах. К. отмечает, что Христос признавал значение чудес как свидетельства истинности Его как посланника Бога Отца, и приводит слова из Евангелия от Иоанна: «...дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал меня» (Ин 5. 36; *Claparède*. 1765. P. 26). Хотя Христос действительно отказывается дать иудеям особое знамение в знак подтверждения Своего божественного достоинства, это, по убеждению К., свидетельствует не о том, что Христос не считал чудо доказательством истины, но лишь о том, что Он не хотел совершать чудо для тех, кто искушали Его и не верили тем многочисленным чудесам, которые Он совершил прежде (*Claparède*. 1765. P. 46–65). Согласно К., наиболее важное значение чудес в евангельской истории состоит в том, что они лишают всякого извинения иудеев, не поверивших в божество Иисуса Христа, поскольку, если бы этих чудес не было, они могли бы сказать, что не смогли увидеть в обычном проповеднике Сына Божия, но после совершённых чудес сказать это они уже не могут (Ibid. P. 33–34). Обсуждая поднятый Руссо вопрос о том, как может вера быть следствием чудес, если Иисус Христос часто еще до совершения чудес требовал веры в Него от тех, в отношении кого Он совершал чудеса, К. замечает, что Христос требовал от человека искреннего согласия с тем, что то чудо, к-рое должно произойти с ним, есть действие силы Божией, а не естественных или демонических сил; т. о., хотя по времени вера здесь предшествует чуду, по содержанию она есть следствие чуда и проистекает из него.

Отвергая 2-й тезис Руссо, К. утверждал, что, хотя по своему характеру чудеса отличаются от тех фактов, которые исследуются в науках, это не делает их недостоверными, недоказуемыми или невозможными. По своей природе достоверность чудес, согласно К., тождественна достоверности любого события, которое человек не наблюдает сам, но тем не менее считает его происшедшим, доверяя тем свидетелям, которые его наблюдали и описали (Ibid. P. 111–123). К. не соглашается с Руссо в том, что для признания чуда истинным требуется знать все законы природы: наблюдающему чудо достаточно знать лишь те законы, которые нарушает чудо; поскольку чудо совершается для тех, кто его созерцают, их восприятия чуда как сверхъестественного события достаточно для признания его таковым (Ibid. P. 126–127, 134–135). Евангельские чудеса, отмечает К., столь просты, что не требуют от зрителей знания сложных физических и химических законов; то, что естественные законы не допускают, чтобы слово или прикосновение мгновенно мертвых делало живыми, слепых — зрячими и т. п., очевидно для всякого. Даже наиболее сложные для интерпретации евангельские чудеса, связанные с исцелением бесноватых, согласно К., не являются недостоверными и не должны пониматься иносказательно, как предлагал их понимать Руссо. Хотя, по мнению К., совр. человек не может с уверенностью судить о природе описанного в Евангелии беснования, мгновенное исцеление и в этом случае ясно свидетельствует о сверхъестественном характере чуда (Ibid. P. 220–229). Сомневаться в чудесах, согласно выводу К., означает «сомневаться в истинности той книги, в которой они описаны», т. е. Свящ. Писания; теоретическое учение, практическая мораль и исторические факты, в число которых входят чудеса, связаны в Свящ. Писании столь тесно, что отвергающий что-то одно из этого в результате с необходимостью придет к отвержению всего христианства как богооткровенной религии (Ibid. P. 244, 250–251).

В 60–70-х гг. XVIII в. сочинение К. имело широкую известность и пользовалось успехом среди европ. полемистов с вольнодумством, *деизмом* и *атеизмом;* в 1767 г. был издан англ. перевод трактата (Considerations upon the Miracles of the Gospel: In Answer to the Difficulties Raised by Mr. J.-J. Rousseau, in his Third Letter from the Mountain. L., 1757 [sic!;

ошибочная датировка на тит. л.]); вскоре вышел также немецкий перевод (Betrachtungen über die Wunderwerke des Evangelium: Zur Beantwortung der Schwierigkeiten die Herr J. J. Rousseau in seinem dritten Briefe aus dem Gebirge dawider erreget hat. Zürich, 1771).

Одним из читателей трактата К. стал *Вольтер* (1694–1778), живший в то время в сел. Ферне недалеко от Женевы и лично знавший К.; экземпляр сочинения сохранился в его личной б-ке, которая после смерти Вольтера была куплена рус. имп. *Екатериной II Алексеевной* и ныне входит в состав фондов РНБ (см.: Библиотека Вольтера: Каталог книг. М.; Л., 1961. С. 260. № 782). Находясь во враждебных отношениях с Руссо, Вольтер тем не менее посчитал необходимым высказаться в защиту его взглядов и предложить собственную, более радикальную критику христ. учения о чудесах. Свои доводы Вольтер представил в форме писем вымышленных лиц, которые он первоначально публиковал анонимно в виде памфлетов, а затем собрал вместе с подлинными и вымышленными ответами оппонентов в отдельное сочинение, 1-е изд. которого было выпущено под заглавием «Собрание писем о чудесах» (Collection des lettres sur les miracles. Neufchâtel, 1765), а последующие, дополненные, выходили под заглавием «Вопросы о чудесах» (Questions sur les miracles). Первоначальная полемическая направленность сочинения против трактата К. подтверждается как заглавием 1-го письма, адресованного «профессору Кл...» (в изданиях до 1775 г.; впосл. Вольтер сменил имя адресата на «профессора Р...», возможно, не желая, чтобы письма воспринимались как личные нападки на К.), так и тем, что в начале 1-го письма его автор, «кандидат в пасторы», заявляет, что он прочел «книгу о чудесах», т. е. трактат К., и просит профессора помочь разобраться с возникшими у него недоумениями (*Voltaire*. 1879. P. 358–359). Излагая «недоумения», Вольтер в язвительном и насмешливом псевдоблагочестивом стиле пересказывал христ. учение о чудесах и подвергал критике как веру в чудеса, так и в целом христ. представление о Свящ. Писании как об источнике истины. По убеждению Вольтера, Евангелие может быть лишь источником нек-рых мудрых моральных уроков для простолюдинов, поэтому только моральное толкование чудес является рациональным и допустимым (подробнее см.: *Bingham*. 1963). О к.-л. реакции К. на сочинение Вольтера неизвестно; дискуссию с Вольтером по тематике «Вопросов...» вел один из его постоянных оппонентов, католич. свящ. и ученый-естествоиспытатель Дж. Нидхем (1713–1781), живший в то время в Женеве и опубликовавший несколько памфлетов, в которых защищалось христ. учение о чудесах.

Соч.: Considérations sur les miracles de l'Evangile: Pour servir de réponse aux difficultés de Mr. J. J. Rousseau, dans sa 3^e^ «Lettre écrite de la montagne». Gen., 1765; Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte / Ed. J. L. R. Claparède. Gen., 1805.

Ист.: *Rousseau J. J.* Lettres écrites de la montagne. Amst., 1764; *Voltaire*. Questions sur les miracles // *Idem*. Œuvers complètes. P., 1879. T. 25: Mélanges IV. P. 357–450 (рус. пер.: *Вольтер*. Вопросы о чудесах: [Отрывки] / Пер. Л. Виндт // *Он же*. Бог и люди: Статьи, памфлеты, письма. М., 1961. Т. 1. С. 241–266).

Лит.: La France protestante, ou, Vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la réformation jusqu'à la reconnaissance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée nationale / Ed. Eug. Haag, Em. Haag. P., 1852. T. 3. P. 469–470; Dictionnaire biographique des Genevois et des Vaudois: Qui se sont distingués dans leur pays ou à l'étranger par leurs talents, leurs actions, leurs oeuvres littéraires ou artistiques, etc. / Ed. A. de Montet. Lausanne, 1877. T. 1. P. 170–171; *Spink J. S.* Jean-Jacques Rousseau et Genève: Essai sur les idées politiques et religieuses de Rousseau dans leur relation avec la pensée genevoise au XVIII^e^ siècle. P., 1934; *Bingham A. J.* Voltaire and the New Testament // Studies on Voltaire and the 18^th^ Century. Gen., 1963. Vol. 24. P. 183–218; La religion, la liberté, la justice: Un commentaire des «Lettres écrites de la montagne» de J.-J. Rousseau / Ed. B. Bernardi e. a. P., 2005.

Д. В. Смирнов

КЛАР [лат. Clarus; франц. Clair], мч. (пам. зап. 1 июня); по преданию, 1-й еп. г. Альбига (ныне Альби, Франция).

Житие. О К. упоминается в источниках с XI–XII вв. Мученичество К. (не издано) сохранилось в сборнике Житий святых, созданном в XII в. в аббатстве св. Марциала в Лиможе (Paris. lat. 5365. Fol. 25r – 27r; описание рукописи см.: Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI, qui asservatur in Bibliotheca Nationali Parisiensi. Brux., 1890. T. 2. P. 377–384). На тексте Мученичества основаны чтения оффиция в день памяти святого (известны в неск. версиях). В бревиарии аббатства св. Мартина в Тюле (1-я четв. XIII в.; рукопись: Paris. lat. 1256; см.: *Leroquais*. 1934. Vol. 3. P. 80–82) содержатся 12 чтений (BHL, N 1822), в бревиарии из Альби – 9 чтений (BHL, N 1823). Болландист Г. Хенскенс отметил, что эти чтения восходят к агиографическому сказанию о К., скорее всего написанному в XII или XIII в. (о Мученичестве в рукописи из Лиможа Хенскенс не имел сведений). В наст. время известна и 3-я богослужебная переработка Мученичества – 9 чтений на день памяти К. в лекционарии из Св. капеллы (Сент-Шапель) в Бурже (BHL, N 1823c; рукопись: Bourges. Bibl. municip. 34. Fol. 146v – 148v, ок. 1410).

Согласно литургическим чтениям, К., уроженец Африки, с 6 спутниками отправился в Рим. По пути они остановились в г. Яффа, где многих обратили ко Христу и этим навлекли гнев городских властей, после чего были вынуждены спасаться бегством. По прибытии в Рим К. и его спутников принял папа Римский (в чтениях из Буржа названо его имя – Евгений). Узнав о гонении на христиан в Галлии и Аквитании, К. обратился к товарищам с предложением отправиться туда, чтобы принять мученический венец. Папа Римский одобрил их намерение и велел проповедовать среди язычников. Миссионеров возвели в священный сан; К. был рукоположен во епископа. К. и пресв. Вавилий прибыли в г. Колония, где обратили ко Христу многих людей (после этого в чтениях из Тюля сообщается о гибели К., продолжение содержится в чтениях из Альби). Во время пребывания в Колонии К. узнал, что в г. Альби, жители которого оставались язычниками, свирепствовала эпидемия чумы, и решил отправиться туда. В Колонии он оставил вместо себя еп. Сабина, назначил проповедников Раннульфа и Рамфреда, распределил церковные должности. Поручив Альдемару и др. городским магистратам защищать христ. общину, К. в сопровождении неких Флоренция, Евгения и Монтана отправился в путь. В это время в Альби одержимая демонами девочка Астерия предсказала жителям города появление человека, к-рый поведает им об истинном Боге. Языческие оракулы умолкли, и некий Ибольд поведал горожанам об Иисусе и о христ. вере, распространившейся почти по всему миру, кроме самых отдаленных стран. Жители Альби устроили

К. торжественную встречу. Выслушав проповедь, они обратились ко Христу и приняли крещение. По прошествии 3 лет, оставив в Альби еп. Анфима, К. направился в г. Лектур (последующий рассказ содержится в чтениях из Альби и из Тюля). Гонители схватили святого и привели в храм Марса, требуя принести жертву, но по молитве К. статуя божества упала на землю и рассыпалась в прах. Разгневанные жрецы избили К. и привели к судье, святого обвинили в колдовстве и в оскорблении святыни. Епископа подвергли пыткам и бросили в темницу, ему явился ангел и обещал мученический венец. На следующий день К. вновь привели к судье, который, убедившись в его твердой решимости отдать жизнь за Христа, приговорил святого к смерти. Епископа вывели за городские стены и обезглавили на глазах у плачущих горожан.

Сказание о К. имеет много общего с Житием св. Севера, составленным, вероятно, между 1028 и 1072 гг. по указанию Григория, аббата монастыря св. Севера (Сен-Север, совр. деп. Ланды). Житие сохранилось в 3 редакциях (BHL, N 7686–7689), самой ранней считается 3-я редакция (ActaSS. Nov. T. 1. P. 227–233; см. также новое изд. по рукописи кон. XV в.: Chartes et documents hagiographiques de l'abbaye de Saint-Sever (Landes) (988–1359) / Éd. G. Pon, J. Cabanot. Dax, 2010. T. 2). Согласно 3-й редакции, св. Север, по происхождению вандал, род. в Скифии, в стране амблиганов (Ambliganicae regionis). Когда имп. *Юлиан Отступник* (361–363) начал *гонения на христиан,* Север отправился странствовать вместе с 6 товарищами: Юстином, К., Геронтием, Поликарпом, Вавилием и Иоанном. В Риме, где странников принял папа Евгений, Северу явился ангел и повелел отправиться в Аквитанию, где принял мученическую смерть св. *Сатурнин.* По прибытии в Толозу (ныне Тулуза) путешественники поклонились могиле Сатурнина, после чего направились в Васконию (Гасконь), чтобы проповедовать христианство. Кор. Адриан, правивший в г. Палестрион, уверовал во Христа и был исцелен Севером, к-рый затем крестил много людей в Васконии и погиб во время вторжения вандалов. О том, что произошло с К. и др. спутниками Севера, в Житии не сообщается.

Агиографические сказания о К. и Севере не могут рассматриваться как достоверные источники (приведенные в них имена, названия стран и городов и другие подробности вымышлены). Исследователи полагают, что почитание Севера существовало до основания аббатства Сен-Север в 988–989 гг. гр. Гийомом Саншем, но сведения о ранней истории мон-ря были фальсифицированы в XI в., при аббате Григории и его преемниках (см.: *Remensnyder A. G.* Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France. Ithaca (N. Y.), 1995. P. 96, 110–112, 325). По-видимому, Житие Севера — самый ранний источник, в котором упоминается о К., на него ориентировался составитель Мученичества К. Однако нельзя исключить и другую возможность — Мученичество К. могло быть составлено ранее Жития Севера и послужить его образцом.

История формирования легенды о К. мало изучена. Болландисты привели доводы против достоверности сказания (ActaSS. Iun. T. 1. P. 7–8, 14). В тексте упоминается о гонениях на христиан, но трудно понять, к какому времени относятся описываемые события. Имя Римского понтифика, направившего К. и его спутников в Аквитанию, названо лишь в чтениях из Буржа, но речь идет о вымышленном персонаже, его имя скорее всего заимствовано из Жития св. Севера (*Евгений I* занимал Папский престол между 654 и 657). О недостоверности Мученичества свидетельствуют герм. имена персонажей, расположение г. Яффа на пути из Сев. Африки в Рим и др. Вызывает затруднения идентификация г. Колония, в котором К. якобы основал епископскую кафедру. Этот город отождествляли с Кёльном (рим. Колония Агриппина), Нимом (рим. Колония Немаус) и с сел. Колонь (деп. Жер, Франция). Возможно, в основу агиографического сказания были положены отрывочные сведения о церковных иерархах, служивших в Аквитании. По мнению Л. *Дюшена,* прототипом образа К. послужил св. *Евгений,* еп. Карфагенский, который был выслан из Африки вандалами и скончался в 505 г. близ г. Альби (*Greg. Turon.* Hist. Franc. II 3; *Idem.* Glor. martyr. 56–57; см.: *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 130). На Соборе в г. Агата (ныне Агд) (506) присутствовал Клар, еп. г. Элуза (ныне Оз) и митрополит Новемпопуланской провинции (Гасконь; Concilia Galliae A. 314—A. 506 / Ed. C. Munier. Turnholti, 1963. P. 213–218. (CCSL; 148)). В перечень спутников К. (или Севера) могли быть включены имена местных святых, о жизни которых не сохранилось сведений. Так, Юстина можно отождествить с пресв. Юстином, чья гробница, по свидетельству Григория Турского, находилась в обл. Бигор (*Greg. Turon.* Glor. conf. 48; MartHieron. Comment. P. 222, 224). Гробница св. Геронтия в средние века почиталась в сел. Ажетмо (совр. деп. Ланды) (см.: *Bénac.* 1918. P. 163–168). Возможно, еп. Сабин, якобы ставший преемником К. в Колонии,— это Сабин, еп. Альби, присутствовавший на Агатском Соборе (*Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 42).

Легенда о христ. проповедниках, к-рые были направлены в Галлию из Рима и основали епископские кафедры, засвидетельствована источниками с V–VI вв. *Григорий Турский* утверждал, что 7 «апостолов Галлии» жили в сер. III в. (*Greg. Turon.* Hist. Franc. I 30), и в то же время писал, что св. Сатурнин был послан «учениками апостолов» (*Idem.* Glor. martyr. 47). Согласно соч. «О таинстве Святой Троицы» Кесария Арелатского (CPL, N 1014), Сатурнина и 3 др. святых направили в Галлию ученики апостолов, а в Мученичестве св. Дионисия (BHL, N 2171) утверждается, что инициатором миссии был еп. (папа) Римский сщмч. *Климент (I).* Предание о проповедниках, прибывших из Рима, получило распространение в средневековой агиографии, было дополнено новыми деталями, часто фантастического характера (см.: *Sot M.* La Rome antique dans l'hagiographie épiscopale en Gaule // Roma antica nel Medioevo: Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella «Respublica Christiana» dei secoli IX–XIII. Mil., 2001. P. 163–188). С сер. IX в. св. Марциала Лиможского считали учеником ап. Петра (BHL, N 5551), в XI в. вопрос о признании апостольского достоинства Марциала стал предметом полемики (см.: *Dierkens A.* Martial, Sernin, Trophime et les autres: À propos des évangélisateurs et des apôtres en Gaule // Saint-Martial de Limoges: Ambition politique et production culturelle (X^{e}–XIII^{e} siècles) / Éd. C. Andrault-Schmitt. Limoges, 2006. P. 25–37). Скорее всего агиографические сказания о святых Сатурнине

и Марциале послужили образцами для Мученичеств К. и Севера.

Легендарные сведения о К. получили развитие в XVII в. в трудах франц. авторов, которые пытались дополнить средневек. сказания, нередко выдавая собственные умозаключения за исторические факты. Согласно «Галльскому Мартирологу» Андре дю Соссе (епископ г. Туль в 1655–1675), К. был рукоположен в Риме папой *Анаклетом I* (традиц. датировка понтификата — с 80 по 92). Сначала святой проповедовал в Кёльне, затем направился в Аквитанию. Жителей г. Перигё, обращенных в христианство св. *Фронтоном*, К. укрепил в христ. вере, положив конец эпидемии чумы. А. дю Соссе не сообщает о проповеди святого в Колонии и в Альби, но упоминает, что он был казнен в Лектуре (*Saussay A., du.* Martyrologium Gallicanum. P., 1637. P. 1124; ActaSS. Iun. T. 1. P. 7–8). Предание о посещении К. Перигё изложено также в чтениях из бревиария епископства Сарла (1677 — Ibid. P. 8–9). А. Даден де Отсер (1602–1682) в «Истории Аквитании» повторил утверждение о рукоположении К. папой Анаклетом, но датировал его миссию 104 г. Историк усомнился в африкан. происхождении К. и предположил, что святой принадлежал к рим. сенаторскому роду (*Dadinus Alteserra A.* Rerum Aquitanicarum libri V, in quibus vetus Aquitania illustratur. Tolosae, 1648. P. 277–278). Однако др. авторы относились к средневековой легенде о К. с меньшим доверием, полагая, что о времени и обстоятельствах его жизни достоверных сведений не сохранилось. Так, в 1656 г. Э. Балюз сделал следующий вывод: «почти все сведения о Кларе ненадежны, исполнены неясностей... Мы не знаем точно, когда жил наш святой, из какого народа он происходил и где окончил жизнь» (Dissertation. 1881. P. 17). Согласно Балюзу, в агиографической легенде о К. могли быть совмещены образы неск. святых, почитавшихся в Аквитании. Предположение Балюза поддержал болландист Д. ван *Папебрук* (1695). По его мнению, существовало не менее 3 святых по имени Клар, 1-й из которых ок. 100 г. был послан из Рима для проповеди христианства в Аквитанию, затем отправился в Арморику (Бретань) и основал епископскую кафедру в Нанте (его память совершалась 10 окт.). Др. Клар — мученик, пострадавший в Аквитании, его мощи хранились в Бордо (день памяти — 1 июня). 3-й Клар, изгнанный вандалами из Африки, прибыл в Галлию одновременно с Евгением Карфагенским, его мощи хранились в г. Ош. Данные о 3 святых были смешаны в агиографическом сказании, составленном скорее всего в Альби. Впрочем, Папебрук признавал, что его гипотеза недостаточно подтверждается источниками и носит несколько умозрительный характер (ActaSS. Iun. T. 1. P. 14–16). Тем не менее в целом его выводы были приняты др. авторами (напр.: *Brun.* 1723).

В католич. литературе XIX — нач. XX в. была сделана попытка обосновать достоверность средневек. легенды о К. и «апостольское» происхождение епископских кафедр Юго-Зап. Франции. По мнению нек-рых авторов (Ж. И. Салабер, Ж. М. Бенак), К. жил не позднее III в., скорее всего в I–II вв. Опираясь на предположения авторов XVII в., историки предлагали произвольные датировки деятельности святого: он прибыл в Аквитанию при имп. Домициане и папе Анаклете (между 81 и 91) и был казнен ок. 95 г. Т. о., К. продолжил миссию св. Марциала, который якобы скончался в 74 г. (*Bénac.* 1918. P. 133–134). Высказывалось мнение, что К. был странствующим епископом-миссионером и не занимал определенной кафедры (Translation. 1858. P. 28–34). В то же время в литературе рассматривалось предположение Балюза и Папебрука о существовании неск. святых по имени К. и о возможном смешении К. и св. *Клара*, еп. Намнетского (Нантского; см.: *Bénac.* 1918. P. 131–132). Нек-рые авторы высказывали скептическое отношение к средневек. легенде и сомневались в историчности образа К. (напр.: *Fenols.* 1905).

Почитание св. К. засвидетельствовано с XII в. во мн. церквах и монастырях Юго-Зап. Франции, преимущественно в Альби, Лиможе и Оше, позднее — в Бордо. Более ранние сведения о почитании К. отсутствуют, нет данных о его гробнице в г. Лектур, где святой, по преданию, принял мученическую смерть.

История почитания К. в г. Альби в достаточной степени освещается сохранившимися источниками (см.: *Desachy.* 2007). Поминовение святого содержится среди дополнений кон. XII или нач. XIII в. в календаре сакраментария архидиак. Сикарда (ок. 1140 — Albi. Bibl. municip. 5 (109)). В этой же рукописи добавлена месса в день памяти К. (1 июня; Ibid. Fol. 161r). Дополнение не могло быть сделано до 1173 г., когда был канонизирован Фома *Бекет*, месса в день памяти к-рого записана тем же почерком. На рубеже XII и XIII вв. память К. добавлена в мартиролог кафедрального собора в Альби (рукопись 2-й пол. XI в.— Ibid. 7 (102)). В описи святынь собора, составленной в 1218 г. по указанию еп. Гийома Пейра, упомянуты реликвии «блаженного епископа Клара» (об этих реликвиях говорится также в инвентаре 1492 г., см.: *Barbier de Montault.* 1889. P. 187, 192, 212). Тем не менее почитание К. не получило широкого распространения. Так, в синодальных статутах еп. Бернара де Комбре (ок. 1270) с указаниями о праздниках, которые следовало отмечать в диоцезе Альби, о поминовении К. не сказано (*Lacger L., de.* Statuts synodaux inédits du diocèse d'Albi // RHDFE. Sér. 4. 1927. Vol. 6. P. 453–457). Укреплению почитания К. способствовал архиеп. Шарль Ле Гу де ла Бершер (1687–1703). В 1693 г. по его указанию в кафедральном соборе была обустроена капелла во имя К., украшенная стенными росписями с изображениями К. и покровителей Альби, святых Сальвия и Евгения, а также католич. св. Карла *Борромео* (*Crozes H.* Monographie de la cathédrale de Sainte-Cécile d'Albi. Toulouse etc., 1873[4]. P. 61–64). Несмотря на то что в соборной ризнице хранилась частица мощей К., в сент. 1700 г. архиепископ организовал перенесение части реликвий святого из г. Бордо. Для мощей был изготовлен серебряный реликварий в форме руки, о котором упоминается в описи 1790 г. (*Barbier de Montault.* 1889. P. 227). В новом проприи архиепископства Альби было указано обязательное поминовение К. как «первопрестольника и мученика Альбийского» (protopraesul et martyr Albiensis — Proprium Sanctorum ecclesiae metropolitanae ac dioecesis Albiensis. Albiae, 1703. P. 171–181). В XIX в. К. считался 1-м епископом Альби, но в 60-х гг. XX в. под влиянием исследований каноника Л. де Лакже имя святого было исключено из перечня епископов Альби, а его память — из диоцезального проприя, утвержденного в 1966 г. (*Desachy.* 2007).

О почитании К. в г. Ош известно с XII в. Во имя святого была освящена капелла, о к-рой упоминается в привилегии папы Римского *Пасхалия II* (1105) и в документе, составленном ок. 1175 (Cartulaires de l'église métropolitaine Sainte-Marie d'Auch / Éd. C. Lacave La Plagne Barris. P.; Auch, 1899. P. 78, 209). Поминовение К. 13 июня указано в календаре XII в. из мон-ря св. Оренция в Оше (Paris. Nouv. acq. lat. 456. Fol. 16–24; *Degert A.* Le plus ancien manuscrit connu du prieuré de Saint-Orens // Revue de Gascogne. N. S. Auch, 1905. T. 5. P. 213). О мощах К., хранившихся в монастыре св. Оренция, сообщалось в «древних мартирологах» из аббатства Песан и приората Сен-Мон, предположительно составленных в XIII в. (*Brugeles.* 1746. P. 332; рукописи, вероятно, утрачены, о документах из Пессана см.: *Samaran Ch.* Chartes retrouvées de l'abbaye bénédictine de Pessan (IX^{e}–XII^{e} siècle) // *Idem.* Une longue vie d'érudit: Recueil d'études de Ch. Samaran. Gen., 1978. Vol. 2. P. 879–885). В XVI–XVII вв. в монастырской церкви св. Оренция существовал алтарь во имя К., предназначенный для приходских богослужений (*Canéto F.* Prieuré de Saint-Orens d'Auch: Étude historique et monumentale // Revue de Gascogne. 1870. T. 11. P. 275). В описях монастырских ценностей XVII в. упоминается о серебряной раке с мощами К., а в описи 1790 г.— о серебряном бюсте-реликварии. Впосл. ценности были конфискованы, мощи К. утрачены (*Dellas E.* Le trésor de Saint-Orens d'Auch au XVII^{e} siècle // Ibid. 1896. T. 37. P. 267–273). В мон-ре св. Оренция хранилась также каменная гробница, в которой, по преданию, был похоронен К. Это мраморный саркофаг IV в., украшенный рельефами на темы грехопадения и искупления (в наст. время в музее Сен-Реймон, Тулуза). Поминовение К. 1 июня указано в печатном бревиарии архиеп-ства Ош (Breviarium metropolitaneum ad usum insignis ecclesie beate Marie Auxis. Auch, 1533. Fol. 309r).

Достоверные сведения о почитании К. в Бордо восходят к XIV в. Память святого указана в бревиариях, созданных в этот период для некоторых городских храмов (*Leroquais.* 1934. Vol. 1. P. 143; Vol. 3. 376). Впосл. центром почитания К. стала ц. св. Евлалии, где хранились мощи К. и его спутников («семи блаженных»). Авторы XVI–XVII вв. сообщали о надписи на стене храма, в к-рой говорилось о перенесении мощей святых в Бордо и о строительстве для них особой капеллы по приказу имп. *Карла Великого* (напр.: *Lopes H.* L'Église métropolitaine et primatiale St. André de Bourdeaux / Éd. J. Callen. Bordeaux, 1884. Vol. 2. P. 16–20). Вероятно, надпись была выполнена в XV в. (*Maillé A., de.* Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux. P., 1960. P. 216). Считается, что ц. св. Евлалии находится на месте женского монастыря, основанного в VII в., но достоверных сведений о том, когда мощи К. были доставлены в Бордо, нет (*Higounet Ch.* Bordeaux pendant le haut Moyen Âge. Bordeaux, 1963. P. 81, 150; Le diocèse de Bordeaux / Éd. B. Guillemain. P., 1974. P. 24–25). Высказывалось предположение, согласно которому мощи К., первоначально хранившиеся в Лектуре, были вывезены в Бордо в VIII в., во время вторжения арабов в Аквитанию (Translation. 1858. P. 35–37). По мнению Бенака, останки К. были перенесены из Лектура в Ош, впосл. по указанию имп. Карла Великого часть мощей доставили в Бордо (*Bénac.* 1918. P. 151). Почитание К. укрепилось при кард. Франсуа де Сурди, архиеп. Бордо (1599–1628), к-рый велел изготовить для мощей святых позолоченные деревянные реликварии и установил обычай выносить их во время процессии в 1-е воскресенье июня. К этому дню в Бордо собирались паломники (ActaSS. Iun. T. 1. P. 9; *Brun.* 1723). В наст. время в архиеп-стве Бордо память К. совершается 2 июня, празднование проходит в ц. св. Евлалии.

В окт. 1858 г. по инициативе Луи Антуана де Салини, архиеп. Ошского, часть мощей К. была передана из Бордо в г. Лектур. В торжественной встрече святыни приняли участие 12 католических епископов. В 1908 г. в Лектуре состоялось празднование в честь 50-летия перенесения мощей, в ц. святых Гервасия и Протасия (до 1801 — кафедральный собор) была освящена капелла во имя К., в ней поместили реликварий с мощами святого (*Bénac.* 1918. P. 152–162, 169–172).

Особое почитание К. сложилось в аббатстве св. Мартина в Тюле (с 1317 епископская кафедра). В нескольких грамотах X в. сообщается о хранившихся здесь мощах Клара, Лауда и других святых (Cartulaire des abbayes de Tulle et de Roc-Amadour / Éd. J.-B. Champeval. Brive, 1903. N 46, 281, 529, 530, 660). В грамоте 932 г. говорится, что Клар был мучеником (Ibid. N 229), но в др. документе Клар и Лауд названы исповедниками (Ibid. N 482). Согласно более поздним богослужебным книгам из Тюля, почитавшегося здесь св. Клара отождествляли с К., его память совершалась 1 июня (с октавой; 28 мая отмечался день перенесения мощей, по бревиарию 1-й четв. XIII в. (Paris. lat. 1256; см.: *Leroquais.* 1934. Vol. 3. P. 80–82, 430–431)). К вопросу о том, чьи мощи хранились в Тюле, обращался Балюз. В богослужебных текстах из Тюля, как отметил историк, К. прославляется как христ. проповедник, епископ и мученик, но достоверных сведений о происхождении мощей нет (по преданию, святыню принес в Тюль некий странник). Совр. исследователи полагают, что в Тюле хранилась часть мощей св. Клара, еп. Нантского, к-рую вывезли из Нанта или из Анже в связи с нападениями норманнов в IX–X вв. (*Aubrun M.* L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XI^{e} siècle. Clermont-Ferrand, 1981. P. 158; *Maureille P.* La fondation de l'abbaye de Tulle // Lemouzi. Tulle, 1985. N 96. P. 224–227).

Поминовение К. указано в бревиарии XIV в. из Лиможа (*Leroquais.* 1934. Vol. 4. P. 210), в бревиарии аббатства св. Марциала (нач. XV в.; Ibid. Vol. 2. P. 166) и в печатном бревиарии Лиможского диоцеза (1625 — ActaSS. Iun. T. 1. P. 9). Сохранились данные о почитании К. в др. городах и селениях Юго-Зап. Франции (*Bénac.* 1918. P. 151–152), святого считали целителем глазных болезней (Translation. 1858. P. 37–38).

Ист.: BHL, N 1822–1823c; ActaSS. Iun. T. 1. P. 7–15.

Лит.: *Brun R.* Vies des saints du diocèse de Bordeaux. Bordeaux, 1723. P. 185–186; *Brugeles L.-C., de.* Chroniques ecclésiastiques du diocèse d'Auch. Toulouse, 1746. P. 332–333, 370; Translation des reliques de St. Clair à Lectoure: Notice hagiographique et poésies pour la fête solennelle du 12 octobre 1858. Auch, 1858; Dissertation d'*Étienne Baluze* sur St. Clair, St. Laud, St. Ulfard et St. Baumade / Éd. R. Fage. Tulle, 1881; *Barbier de Montault X.* Authentiques des XIII^{e}, XIV^{e} et XV^{e} siècles récemment découverts à la cathédrale d'Albi // Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France. Sér. 2. Toulouse, 1889. T. 14. P. 177–228; *Salabert H.* Les saints et les martyrs du diocèse d'Albi. Toulouse, 1892; *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 128–130; *Fenols E., de.* Notes sur les premières reliques de St. Clair et l'élaboration de sa légende // La semaine religieuse de l'archidiocèse d'Albi. 1905. N 34. P. 471–477; *Bénac J.-M.*

Les saints du calendrier diocésain d'Auch. Auch, 1918. Vol. 2. P. 131–174; *Leroquais V.* Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France. P., 1934. Vol. 1. P. 143; Vol. 2. P. 166, 430; Vol. 3. P. 80–82, 86, 376, 430–431; Vol. 4. P. 39, 210; *Van Doren R.* Clair // DHGE. T. 12. Col. 1030; *Desreumaux R.* Chiaro, vescovo di Albi // BiblSS. Vol. 3. Col. 1231; *Desachy M.* Un saint albigeois légendaire: St. Clair: Notes sur les origines du christianisme en Albigeois // Bull. de la Société des sciences, arts et belles-lettres du Tarn. Albi, 2007. Vol. 61. P. 267–281.

А. А. Королёв

КЛАР (III–IV вв.), св. (пам. зап. 10 окт.), 1-й еп. г. Намнеты (ныне Нант, Франция). Самые ранние упоминания о К. относятся к XI в.: о 1-м епископе г. Намнеты сообщается в перечне Намнетских (Нантских) епископов, составленном скорее всего в аббатстве св. Альбина (Сент-Обен) в г. Анже (1-я пол. XI в.; см.: *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 356–359; Nantes. 1985. P. 9). Преемниками К. в перечне названы Эмий (Эмилий) и Симилиан, но сведений о деятельности этих епископов нет. Первым Намнетским епископом, существование к-рого подтверждается др. источниками, является Дезидерий (7-й в перечне Намнетских епископов), он упомянут среди адресатов послания галльских епископов Льва, Виктория и Евстохия о недопустимости обращений клириков в светский суд (ок. 453; Concilia Galliae, A. 314 — A. 506 / Ed. C. Munier. Turnhout, 1963. P. 136. (CCSL; 148)). Исходя из этих данных, Л. *Дюшен* заключил, что деятельность К. датируется не ранее эпохи имп. *Константина I Великого* (306–337); вероятнее всего епископ жил в сер. IV в.

С XIII в. источники позволяют проследить формирование агиографического предания о К. как об основателе Нантской епископской кафедры. В ординале (чиновнике) Илии, кантора кафедрального собора в Нанте (1263), сообщается, что К. был направлен в Галлию папой Римским (имя не названо) для проповеди христианства. Святой привез с собой один из гвоздей из креста ап. Петра. По свидетельству Илии, память К. торжественно отмечалась в кафедральном соборе, хотя посвященного ему оффиция не было (совершалась общая служба епископу-исповеднику) (*La Borderie.* 1884. P. 3–4). Особый оффиций в день памяти К. содержится в Нантском бревиарии 1-й пол. XV в. (*Leroquais V.* Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France. P., 1934. Vol. 2. P. 278–281; см. также: *Duine.* 1906. P. 79). В чтениях оффиция приведены дополнительные сведения о К., к-рый был якобы учеником апостолов (sanctorum apostolorum consorcia consecutus), основал

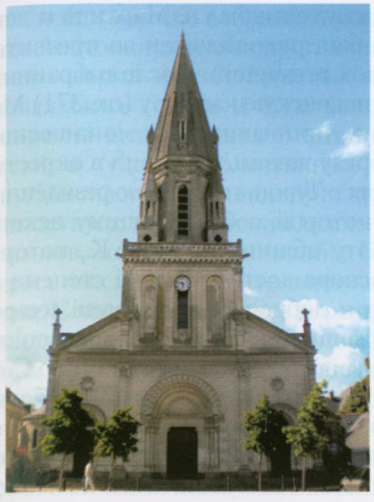


Св. Клар, 1-й еп. г. Намнеты. Фрагмент иконы в часовне Св. Троицы и св. Клара в Нанте. XX в.

христ. общину в Намнетах и построил базилику во имя Пресв. Девы Марии и св. апостолов Петра и Павла; в церкви он поместил гвоздь из креста апостола и др. привезенные реликвии (BHL, N 1824; изд.: *Cahour.* 1883. P. 58–62; *Richard.* 1885. P. 31–34). Эти чтения (по-видимому, в них представлена лишь начальная часть предания о К.) сохранились также в др. богослужебных книгах XV в.: в лекционарии-легендарии еп-ства Трегье (Paris. lat. 1148) и в бревиарии аббатства св. Альбина (Angers. Bibl. municip. 108). В чтениях оффиция св. Феликсу (8 янв.) из Нантского бревиария упоминается помощник К., диак. Деодат (Адеодат), а также говорится о том, что ни К., ни его преемники из-за притеснений язычников не могли построить церковь внутри городских стен; только после обращения в христианство имп. Константина I в Намнетах был сооружен храм во имя св. апостолов Петра и Павла (*Cahour.* 1883. P. 63; *La Borderie.* 1884. P. 4–7). Пьер Ле Бо в «Истории Бретани» (редакция 1505 г.) также утверждал, что К. был учеником апостолов и отправился для проповеди христианства в Арморику (Бретань). Он основал епископскую кафедру в вымышленном г. Лексовия и назначил на нее Дреннала (*Le Baud P.* Histoire de Bretagne, avec les chroniques des maisons de Vitré et de Laval. P., 1638. P. 108).

Развернутое изложение легенды о К. принадлежит бретонскому агиографу доминиканцу Альберу ле Грану (1599–1641), согласно которому святой был послан в Арморику Римским папой *Лином* в год правления имп. Вителлия (69). Остановившись в Намнетах, К. обратил многих жителей города в христианство, основал епископскую кафедру и построил капеллу во имя ап. Петра. По указанию К. диак. Адеодат проповедовал в г. Венеты (ныне Ван) и в обл. Корнубия (Корнуай), к-рые в этот период якобы входили в Намнетское еп-ство. К., оставив вместо себя в Намнетах диак. Адеодата, отправился в путешествие по своему епископству, охватывавшему всю юж. часть Арморики. По дороге он скончался в сел. Регини (совр. деп. Морбиан) 10 окт. 96 г. Кольцо и посох епископа привезли в Намнеты и впосл. хранили в соборной церкви; в 386 г., после основания Венетского еп-ства, в Намнеты были вывезены и мощи святого. В 878 г., когда Арморика подвергалась нападениям норманнов, останки К. перенесли в г. Анже и поместили в аббатстве св. Альбина. Согласно Альберу ле Грану, в кафедральном соборе Нанта хранился реликварий с главой К., в сел. Регини находились частицы мощей святого, его гробница и св. источник, там совершались чудесные исцеления. По мнению болландиста Корнелиса де Бие, при участии Альбера ле Грана были составлены чтения в день памяти К. в проприи святых Нантского еп-ства (изд. в 1623), в которых содержится краткая версия легенды и упоминается о хранившихся в кафедральном соборе реликвиях — черепе святого и его пастырском кольце (ActaSS. Oct. T. 5. P. 61).

Несмотря на утверждение Альбера ле Грана об использовании им многочисленных источников (средневек. легендариев и бревиариев, сочинений Ле Бо и др. историков, архивных документов), представленная им версия сказания о К. в значительной степени вымышлена агиографом. Г. А. Лобино полагал, что К. жил в III в. По-видимому, эта датировка согласована с раннесредневек. легендой о 7 христ. проповедниках, направленных в Галлию папой



Церковь св. Клара в Нанте. 1854–1856 гг.

Римским *Фабианом* (236–250) (*Greg. Turon.* Hist. Franc. I 30). Схожее мнение высказал де Бие, который датировал деятельность К. III–IV вв. (ActaSS. Oct. T. 5. P. 62–63). Критика агиографического сказания о К. оказала влияние на чтения в день памяти святого, включенные в новую редакцию проприя святых Нантского еп-ства (изд. в 1782). В них сообщалось, что К. был направлен в Галлию неким Римским понтификом в правление имп. *Проба* (276–282), проповедовал язычникам, исцелял больных и основал христ. общину в Намнетах. В проприи святых диоцеза Сен-Бриё (1783) деятельность К. также отнесена к III в., сделана попытка связать предание о К. со сведениями о мучениках *Донатиане и Рогатиане,* пострадавших в Намнетах в кон. III или нач. IV в.: К. прибыл в Арморику (откуда — не сообщается) вскоре после гибели мучеников, обратил ко Христу множество язычников и мирно скончался (Auctarium. 1852. P. 22–23).

Попытки критического пересмотра предания о К. вызвали сопротивление церковных исследователей, которые высказались за признание достоверности средневек. агиографических сказаний. В 1856 г. литургическая комиссия, созданная для редакции диоцезального проприя, пришла к выводу об апостольском происхождении Нантской кафедры, т. к. К. якобы был учеником апостолов Петра и Павла. Среди др. католич. авторов в защиту средневек. сказания выступил Ф. Плен, предположив, что легенда о К., изложенная в литургических чтениях XV в., была составлена не позднее IX в. (*Plaine.* 1881. P. 124–125). Развернутая критика этой гипотезы представлена в трудах А. де Ла Бордери, согласно которому сведения о К. и об апостольском происхождении Нантской кафедры имеют позднее происхождение и полностью недостоверны (см.: *Houtin.* 1903. P. 86–87; *Guigon P.* «La course à la publication hagiographique»: L'exemple des Vies de saint Tudual // Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. 2003. T. 110. N 3. P. 33–35). Ла Бордери отметил, что самые ранние упоминания о К. относятся к XI в., а краткие сведения о нем приведены лишь в 1263 г. кантором Илией. Сказание, положенное в основу литургических чтений, было составлено скорее всего в XV в., подробное сказание Альбера ле Грана полностью вымышлено и является «благочестивым мифотворчеством» (*La Borderie.* 1884. P. 4; *Idem.* 1905. P. 192–195). Согласно А. И. Буржесу, происхождение легенды о миссии К. связано с тем, что в источниках сер. XV в. Нантская кафедра названа древнейшей из христианских общин, основанных ап. Петром, после Римской и Антиохийской (*Bourgès.* 2013. P. 45–46).

Ла Бордери отождествил К. с главой христ. общины г. Намнеты, епископом или пресвитером (sacerdos), о котором упоминается в Мученичестве Донатиана и Рогатиана (имя этого священнослужителя в Мученичестве не названо). Согласно Мученичеству, он покинул город из страха перед гонителями, поэтому мч. Рогатиан не смог принять крещение перед казнью. Т. о., Ла Бордери датировал деятельность К. рубежом III и IV вв. (*La Borderie.* 1884. P. 28–32; *Idem.* 1905. P. 194). В вопросе о происхождении Намнетской кафедры историк опирался на послание епископов Турской церковной провинции св. *Радегунде* (567); среди авторов послания был еп. Феликс Намнетский. По мнению исследователя, составители послания связывали христианизацию этих областей Галлии с деятельностью св. *Мартина,* еп. г. Туроны (ныне Тур) († 397) (*Greg. Turon.* Hist. Franc. IX 39; Concilia Galliae, A. 511 — A. 695 / Ed. C. de Clercq. Turnhout, 1963. P. 195–196. (CCSL; 148A); см.: *La Borderie.* 1884. P. 23–27). По предположению Ла Бордери, до 2-й пол. IV в. христ. община в Намнетах была немногочисленна и вряд ли имела собственного епископа. Совр. исследователи в целом согласны с мнением Ла Бордери: есть основания полагать, что христианские проповедники, скорее всего прибывшие из г. Туроны, появились в Намнетах в III в., но возникновение церковной организации относится к более позднему времени (Nantes. 1985. P. 7–8).

Сведения о перенесении мощей К. противоречивы. Согласно Ле Бо, мощи святых К. из Нанта и Мелания из Рена были перенесены в Бурж, по более распространенной версии, мощи К. были доставлены в Анже (ActaSS. Oct. T. 5. P. 63; *Albert le Grand.* 1901. P. 501). Высказывались предположения, что перенесение мощей К. произошло при Карле Толстом (король зап. франков в 884–887), когда Нантский еп. Ландрамн укрылся от норманнов в Анже. По другой версии, реликвии были вывезены из Нанта после смерти короля Бретани Алана Великого (890–907), когда норманны вновь завладели Нантом, а еп. Адальхард бежал в Бургундию (*La Borderie.* 1884. P. 17–20).

О почитании К. в Анже известно с XI в. Под 1070 г. в Хронике аббатства св. Альбина упоминается о перенесении мощей святых Альбина и К. (Chroniques des églises d'Anjou / Éd. P. Marchegay, É. Mabille. P., 1869. P. 26). В Псалтири XI в. из Анже (Angers. Bibl. municip. 15) приводится гимн К., который назван здесь епископом и св. покровителем Нанта (AHMA. T. 11. N 163). Оффиций К. сохранился в бревиарии XV в. из аббатства св. Альбина (Angers. Bibl. municip. 108. Fol. 357v — 363r) (*Duine.* 1922. P. 262; *Leroquais V.* Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France. P., 1934. Vol. 1. P. 27–28). В календаре бревиария кроме памяти К. 10 окт. указано перенесение мощей святого 1 марта. Согласно другим источникам, перенесение мощей К. праздновалось в мон-ре 25 окт. Впосл. раки с мощами Альбина и К. были установлены по сторонам главного алтаря монастырской церкви (*La Borderie.* 1884. P. 21–22; Auctarium. 1852. P. 24). В годы Французской революции (1789–1799) мощи К., хранившиеся в Анже, и череп святого, почитавшийся в Нанте, были утрачены.

По др. версии, мощи (или часть мощей) К. были перенесены в аббатство св. Мартина в г. Тюль (с 1317 епископская кафедра). О том, что в мон-ре почивали останки Клара,

Лауда и других святых, упоминается в грамотах X в.; с XIII в. в монастырских богослужебных книгах Клара, почитавшегося в Тюле, отождествляли со св. *Кларом,* еп. Альби. Согласно документу 1153 г., мощи св. Лауда были доставлены в Тюль из Анже, куда их перенесли из г. Кутанс в связи с нападениями норманнов (Cartulaire des abbayes de Tulle et de Roc-Amadour / Éd. J.-B. Champeval. Brive, 1903. N 614). Т. о., в Тюль из Анже могла быть вывезена также часть мощей К. (*Aubrun M.* L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XI[e] siècle. Clermont-Ferrand, 1981. P. 158; *Maureille P.* La fondation de l'abbaye de Tulle // Lemouzi. 1985. N 96. P. 224–227).

Поминовение К. указано в ряде бретонских богослужебных книг начиная с XII в., самые ранние примеры — в миссале аббатства св. Мелания в Рене (Paris. lat. 9439; *Duine.* 1906. P. 22–23) и в календаре миссала из Барбеша близ Нанта (Ibid. P. 93, 103; *Idem.* 1922. P. 72). К XV в. относятся сведения о литургическом поминовении К. в епископствах Нант (*Idem.* 1906. P. 106) и Трегье (Ibid. P. 176–177). В календаре печатного бревиария еп-ства Леон (1516) поминовение К. как епископа и мученика ошибочно указано под 4 нояб. (Ibid. P. 155). Известно о почитании К. за пределами Бретани, память святого значится в календаре миссала из Пуатье (1498 — Ibid. P. 151).

Местное почитание К. сложилось в сел. Регини, где, по преданию, святой скончался и был похоронен. Рядом с приходской церковью в Регини находилась 8-гранная готическая капелла (XVI в.?) с гробницей К. в виде массивной плиты на опорах. На плите была помещена рельефная фигура епископа в митре и с посохом, а также надпись, согласно которой К. был похоронен 10 окт. 96 г. Рельеф и надпись датируются XVII в., но структура гробницы может относиться к более раннему времени. Капелла была разобрана в связи со строительством новой приходской церкви во имя К. (1899–1906), гробница перенесена в храм. В церкви хранится реликварий с главой К., о к-рой впервые упоминается в сочинении Альбера ле Грана; поблизости находится св. источник, названный в честь К., вода, по преданию, исцеляла слепоту. В день памяти К. (10 окт.) в Регини совершались паломничества. По мнению Ла Бордери, св. Клар, почитавшийся в Регини, мог быть местным подвижником, которого следует отличать от 1-го Нантского епископа (*La Borderie.* 1884. P. 14–17).

Возрождение почитания К. в Нанте относится к сер. XIX в., отчасти оно связано с полемикой о времени и обстоятельствах основания Нантской епископской кафедры. В Нанте действует приходская ц. во имя К. (1854–1856), построенная в неороманском стиле по проекту Г. Ле Прево де Буржереля. В наст. время поминовение К. как 1-го епископа Нантского совершается 10 окт. в еп-ствах Нант, Ван и Сен-Бриё. Под этой датой память святого указана в Римском Мартирологе (изд. 2001).

Ист.: BHL, N 1824; ActaSS. Oct. T. 5. P. 61–66; Auctarium, seu Notae ad ActaSS tomi V Octobris. Brux., 1852. P. 22–25; *Albert le Grand.* Les vies des saints de la Bretagne Armorique. Quimper, 1901. P. 496–502, 47*; *Lobineau G.-A.* Les vies des saints de Bretagne. Rennes, 1725. P. 6–7; Officia propria dioecesis Nannetensis: Pars autumnalis. Turonibus, 1861. P. 8–16.

Лит.: *Oheix R.* S. Clair, premier évêque de Nantes // Revue de Bretagne et de Vendée. Nantes, 1876. Vol. 39. P. 89–97, 179–187; *Plaine F.* L'apostolat de saint Clair et les origines chrétiennes de l'Armorique // Bull. archéologique de l'Association bretonne. Session 23 (Quintin, 1880). [Sér. 2]. St.-Brieuc, 1881. P. 119–157; *Cahour A.* L'apostolat de saint Clair, premier évêque de Nantes: Tradition nantaise. Nantes, 1883; *La Borderie A., de.* St. Clair et les origines de l'Église de Nantes. Rennes, 1884; *idem.* Histoire de Bretagne. Rennes, 1905[2]. T. 1. P. 192–196; *Richard F.-M.-B.* Étude sur la légende liturgique de St. Clair, premier évêque de Nantes. Nantes, 1885; *Houtin A.* La controverse de l'apostolicité des églises de France au XIX[e] siècle. P., 1903[3]. P. 86–87, 291–293; *Duine F.* Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France, antérieurs au XVII[e] siècle // Bull. et mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine. Rennes, 1906. Vol. 35. P. 22–23, 77, 79, 83–84, 93, 103, 105–106, 126, 132, 151–152, 155, 176–177; *idem.* Mémento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne. Rennes, 1918. P. 66–67; *idem.* Inventaire liturgique de l'hagiographie bretonne. P., 1922. P. 72, 163, 165–166, 170, 172, 262; *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 356–365; *Van Doren R.* Clair // DHGE. T. 12. Col. 1031; *Villette P.* Chiaro, vescovo di Nantes // BiblSS. Vol. 3. Col. 1232; Nantes / Éd. Y. Durand. P., 1985. P. 7–12. (Histoire des diocèses de France; 18); *Bourgès A.-Y.* Vicissitudes de la mémoire hagiographique bretonne au bas Moyen Âge: La fondation des évêchés en Bretagne // Histoires des Bretagnes / Éd. H. Bouget et al. Brest, 2013. T. 4: Conservateurs de la mémoire. P. 41–53.

А. А. Королёв

КЛАР († 396/7), св. (пам. зап. 8 нояб.), мон., ученик св. *Мартина,* еп. г. Туроны (ныне Тур, Франция). По свидетельству *Сульпиция Севера* († ок. 420), К. происходил из знатного рода (nobilissimus), в молодости стал учеником св. Мартина и вскоре был рукоположен во пресвитера (mox presbyter). После избрания на епископскую кафедру (ок. 371) Мартин, привыкший к монашескому образу жизни, построил в окрестностях г. Туроны скромную резиденцию, в которой собрал общину аскетов. В эту общину вступил К., который «вскоре достиг высшей степени веры и добродетелей» (breui tempore ad summum fidei uirtutumque culmen enituit). Согласно Сульпицию Северу, в обители было ок. 80 насельников, отказавшихся от имущества, соблюдавших воздержание в пище и одежде. Их время было посвящено гл. обр. молитве, молодые подвижники занимались также переписыванием книг. Аскеты жили в деревянных кельях или в пещерках, высеченных в скале, вместе они собирались только для общей молитвы. Епископ готовил духовенство из членов монашеской общины; среди насельников, возведенных в священный сан, были пресвитеры К. и *Брикций* (впосл. епископ Туронский), а также диак. Катон, к-рый отвечал за хозяйство общины (впосл. на основе этой обители возникло аббатство Мармутье, ныне в черте г. Тур; см.: *Besse J.-M.* Les moines de l'ancienne France: Période gallo-romaine et mérovingienne. P., 1906. P. 9–33; *Sulpice Sévère.* 1967. Vol. 1. P. 148–155; 1968. Vol. 2. P. 661–690; *Pietri.* 1983. P. 421–427; *Stancliffe.* 1983. P. 25–28).

В отдалении от основного монашеского поселения К. построил келью (haud longe ab episcopi monasterio tabernaculum constituisset), затем здесь собрались его ученики. Возможно, община К. выполняла функции *новициата* при главной обители (*Sulpice Sévère.* 1967. Vol. 3. P. 994). В числе др. аскетов в общину был принят юноша Анатолий, к-рый заявил, что может беседовать с ангелами. Назвав себя пророком (se unum ex profetis haberi uolebat), он сообщил, что тех, кто не желает верить словам «святого» (cur sancto non crederet), настигнет Божий гнев. Некоторых монахов Анатолий убедил с помощью «знамений» (signis quibusdam plerosque), но К., распознавший диавольский обман, скептически относился к его словам. Тогда Анатолий оповестил подвижников, что он получит с небес белоснежное одеяние как доказательство пребывающей в нем силы Бога (uobis signum erit me Dei esse uirtutem). В пол-

ночь, когда монахи собрались у жилища Анатолия, земля содрогнулась, келью озарил яркий свет, из нее послышались голоса и шум шагов. Вскоре из кельи вышел Анатолий, одетый в чудесную блестящую тунику. По совету К. подвижники провели остаток ночи в пении псалмов и гимнов, молясь о том, чтобы Бог открыл им смысл удивительного события. С наступлением дня К. решил отвести Анатолия к св. Мартину, но монах ожесточенно сопротивлялся и кричал, что ему запрещено встречаться со святым. Подвижники применили силу, и чудесная туника, в которую был одет Анатолий, внезапно исчезла. Тогда монахи поняли, что странные явления на самом деле были иллюзией (fantasia), и с ее помощью сатана пытался обмануть аскетов. По свидетельству Сульпиция, этот случай не был единичным, появление лжепророков (pseudoprofetis) и фальшивых чудотворцев предвещало близкий приход антихриста (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 23–24). Ж. Фонтен усматривал сходство между заявлениями Анатолия и еретическим учением *Присциллиана,* к-рое в кон. IV в. вызвало серьезные разногласия среди церковных иерархов Испании и Галлии (*Sulpice Sévère*. 1969. T. 3. P. 994–1022).

Вероятно, Сульпиций Север познакомился с К. в 393 или 394 г., когда он прибыл в Туроны для встречи со св. Мартином. Вдохновленный примерами Мартина и Понтия Меропия Павлина († 431), впосл. епископа Ноланского, Сульпиций решил посвятить жизнь Христу. Он завершил карьеру адвоката и основал общину аскетов в усадьбе Примулиак (местоположение виллы неизвестно, обычно локализуется в Аквитании, между городами Толоза (ныне Тулуза) и Нарбона (ныне Нарбон)). Образцом для этой общины послужила монашеская обитель Мартина, однако, по мнению большинства исследователей, образ жизни насельников Примулиака был менее строгим. В Примулиаке был построен храмовый комплекс, состоявший из 2 базилик и баптистерия (*Sulpice Sévère*. 1967. Vol. 1. P. 30–49; 1968. Vol. 2. P. 894–895; см.: *Stancliffe*. 1983. P. 30–32; *Colin M.-G.* Christianisation et peuplement des campagnes entre Garonne et Pyrénées (IV^{e}–X^{e} siècles). Carcassonne, 2008. P. 105–107). Возможно, по совету К. Сульпиций составил соч. «Жизнь Мартина» (*Babut*. 1912. P. 34). Это сочинение было завершено в 396 или 397 г., в нем говорится об уже покойном К. (nunc felici beatus excessu — *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 23. 1). О недавней кончине К. (qui nuper excesserat) Сульпиций упоминал также в письме диак. Аврелию, написанном в нояб.–дек. 397 г. По свидетельству Павлина Ноланского, К. скончался незадолго до Мартина (quem proximo interuallo inlustris magistri sequacem te auctore cognouimus — *Paul. Nol.* Ep. 23. 3). Сульпиций рассказывал о чудесном сне, в котором св. Мартин благословил его и затем вознесся на небо. Вслед за Мартином последовал «святой пресвитер» К., но когда Сульпиций попытался догнать их, он внезапно проснулся. После пробуждения он узнал о прибытии из г. Туроны монахов с вестью о смерти Мартина († 8 нояб. 397) (*Sulp. Sev.* Ep. 2. 1–5).

По инициативе Сульпиция Севера Примулиак стал центром культа св. Мартина, здесь почитали также К., похороненного под алтарем церкви (ecclesia domestica). Возможно, К. скончался в Примулиаке, находясь в гостях у Сульпиция (*Babut*. 1912. P. 34–35). Могила К. служила символом духовной связи между обителью св. Мартина в Туронах и общиной в Примулиаке (*Stancliffe*. 1983. P. 31). По словам Павлина, в деятельности Сульпиция продолжал жить св. Мартин, в ней «расцветал Клар» (totum in te spirare Martinum, florere Clarum — *Paul. Nol.* Ep. 27. 3). В Примулиаке подвизался мон. Виктор, ученик К., неоднократно ездивший в Нолу с письмами Сульпиция Павлину. Высоко оценивая личность и духовные наставления Виктора, Павлин писал: «...мы доподлинно признали в нем образ святых, блаженных Мартина и Клара» (uere recognouimus in eo sanctorum formulam beatorum Martini et Clari — Ibid. 23. 3).

По просьбе Сульпиция Павлин Ноланский сочинил несколько метрических надписей для алтаря, воздвигнутого на могиле К. Содержание стихотворений примерно одинаково. Согласно поэту, под алтарем покоятся лишь останки К., а живой святой, освободившись от телесных уз, «радуется среди звезд» (mens... gaudet in astris) вместе со св. Мартином. В стихотворениях обыгрывается значение имени Клар (светлый, славный, знаменитый), напр., о святом говорится: «Славный верой, преславный делами, славнейший плодами». В 3-м стихотворении, написанном элегическим дистихом, Павлин обращался к святому с просьбой молиться за него и за его жену Теразию, а также за Сульпиция (*Paul. Nol.* Ep. 32. 6).

Последние сохранившиеся письма Павлина Сульпицию относятся к 404 г. О судьбе храмового комплекса в Примулиаке и о почитании К. после смерти Сульпиция сведений нет. В Римско-католической Церкви поминовение святого стало совершаться после внесения его памяти в Римский Мартиролог (1583). Составитель Мартиролога кард. Цезарь *Бароний* опирался на свидетельства Сульпиция Севера и Павлина Ноланского, которые именовали К. святым и упоминали о его почитании. День памяти (8 нояб.), по-видимому, был выбран как ближайший ко дню празднования памяти св. Мартина Турского (11 нояб.). Еп. Андре дю Соссе в «Галльском Мартирологе» указал под 8 нояб. поминовение К. и 126 монахов аббатства Мармутье, убиенных норманнами (*Saussay A., du.* Martyrologium Gallicanum. P., 1637. P. 843). Однако в богослужебной практике Турского архиепископства память святого могли праздновать в др. дни (18 июля — Breviarium Turonense. P., 1784. Pars aestiva. P. 477–478; вероятно потому, что в этот день совершалась память мч. Клара (IX в.), англосакс. проповедника, почитавшегося в приорате Сен-Клер-сюр-Эпт). Известно о капелле во имя К., которая до кон. XVIII в. находилась близ аббатства Мармутье (*Martène*. 1874. P. 118).

Ист.: *Sulp. Sev.* Vit. Mart. 23; *idem.* Ep. 2. 5; *Paul. Nol.* Ep. 23. 3, 27. 3, 32. 7–8; ActaSS. Nov. T. 3(2). P. 784–786; *Sulpice Sévère*. Vie de St. Martin / Éd. J. Fontaine. P., 1967. T. 1. P. 20–21, 40–49, 136–137. (SC; 133); 1968. T. 2. (SC; 134); 1969. T. 3. P. 989–1022, 1203–1205, 1339–1341, 1350. (SC; 135).

Лит.: *Martène E.* Histoire de l'abbaye de Marmoutier / Éd. C. Chevalier. Tours, 1874. T. 1. P. 117–122; *Babut E.-Ch.* Saint Martin de Tours. P., [1912]. P. 34–36, 57, 240–241, 245; MartRom. Comment. 1940. P. 505; *Van Doren R.* Clair // DHGE. 1953. T. 12. Col. 1031; *Desreumaux R.* Chiaro // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 1230–1231; *Pietri L.* La ville de Tours du IV^{e} au VI^{e} siècle: Naissance d'une cité chrétienne. R., 1983. P. 51, 65–67, 109–110, 421–427, 634, 639, 645; *Stancliffe C.* St. Martin and his Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus. Oxf., 1983. P. 25–26, 31, 72, 77, 114, 235; *Guttilla G.* I tituli in onore del «presbyter Clarus» e la datazione del carme 31 di Paolino di Nola // Boll. di studi latini. Napoli, 1989. Vol. 19. P. 58–69; *Trout D. E.* Paulinus of Nola: Life, Letters and

Poems. Berkeley, 1999. P. 154, 239–243; *Beaujard B.* Le culte des saints en Gaule: Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI[e] siècle. P., 2000. P. 75–79; *Alciati R.* And the Villa Became a Monastery: Sulpicius Severus' Community of Primuliacum // 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. 85–98.

А. А. Королёв

КЛА́РА АССИ́ЗСКАЯ [лат. Clara Assisiensis; итал. Chiara d'Assisi] (1193 или 1194; по другим данным, 16.07.1194, Ассизи — 11.08.1253, мон-рь Сан-Дамиано, близ Ассизи), св. католической Церкви (пам. 11 авг.), сподвижница католического св. *Франциска Ассизского*, основательница женского ордена *кларисс*. Канонизирована папой Римским *Александром IV* в 1255 г.

Источники сведений о К. А. можно разделить на 4 группы: сочинения святой (письма, составленный ею монашеский устав, завещание); свидетельства ее современников, важнейшими являются монашеский устав кард. Уголино деи Конти ди Сеньи (впосл. папа Римский *Григорий IX*), «привилегия бедности» и письмо с уведомлением о смерти К. А.; агиографические произведения; материалы канонизационного процесса. Все тексты неоднократно подвергались критическому анализу (см.: *Fassbinder.* 1936). В XIX–XX вв. были обнаружены новые источники, что заставило исследователей пересмотреть некоторые факты биографии К. А. Так, в 1893 г. в гробнице святой в ларце черного дерева был найден оригинал буллы папы *Иннокентия IV* «Solet annuere»; булла подтверждала устав женской общины кларисс, составленный К. А. В кон. 10-х гг. XX в. было обнаружено письмо из канцелярии кард. Ринальдо (впосл. папа Александр IV) с кратким изложением биографии святой и информацией о ее смерти (см.: Il processo de canonizzazione di S. Chiara d'Assisi. 1920. P. 494–499).

Подлинность завещания К. А. долгое время подвергалась сомнению из-за его стилистической неупорядоченности и отсутствия упоминаний о нем в ранних биографических текстах. Однако найденные во 2-й пол. XX в. кодексы XIV–XV вв. подтвердили аутентичность завещания К. А. (см.: *Grau.* 1980).

Лат. Житие К. А. (Vita S. Clarae; BHL, N 1815) было составлено францисканцем Фомой Челанским не позднее чем через 2 года после смерти святой. Агиограф опирался на материалы канонизационного процесса и свидетельства современников. В нач. XVI в. неизвестный монах-францисканец, используя текст лат. Жития, а также акты процесса и орденскую хронику, составил Житие К. А. на итал. языке (изд.: La vita di S. Chiara. 1920). Акты канонизационного процесса К. А. в оригинале не сохранились, но в 1920 г. был обнаружен их перевод на итал. язык, сделанный в XV в. (в наст. время — Florent. Bibl. Centr. XXXVIII 135).



Католич. св. Клара Ассизская. Роспись в ц. Сан-Франческо в Ассизи. 1312–1318 гг. Худож. С. Мартини

Жизнь. К. А. род. в знатной семье; ее родители — Фавароне ди Оффредуччо и Ортолана. Во время восстания в Ассизи против власти имп. Фридриха II Штауфена, а также против находившегося в городе нем. гарнизона (1198) союзники императора из городской знати, в т. ч. семья К. А., были вынуждены бежать в соседний г. Перуджу. Они смогли вернуться в Ассизи лишь после мирного соглашения, заключенного в 1203 г. К. А. с ранней юности вела скромный и благочестивый образ жизни: часто отказывалась от пищи и посылала ее бедным, жертвовала деньги нуждающимся, оказывала денежную помощь восстанавливавшим ц. Санта-Мария-дельи-Анджели (см. *Порциункула*). Тогда же девушка узнала историю своего соотечественника молодого торговца Франциска, к-рый ок. 1206 г. оставил мирские дела, чтобы в окрестностях Ассизи вести жизнь в бедности и покаянии. Одним из первых учеников св. Франциска Ассизского был Руфин, кузен К. А. Близкая подруга святой Бона ди Гуэльфуччо впосл. свидетельствовала на канонизационном процессе, что они вместе втайне от родственников ходили беседовать со св. Франциском Ассизским и он увещевал их последовать примеру Христа. Родители К. А. противились ее монашескому обращению и намеревались устроить ее брак с Раньери ди Бернардо, представителем знатного рода. Позднее Раньери ди Бернардо выступил на канонизационном процессе как свидетель и подтвердил, что К. А. настойчиво отвергала все уговоры выйти замуж и была твердой в намерении посвятить себя монашеской жизни. К. А. продала свое имущество (вероятно, речь идет об имуществе, находившемся в ее распоряжении, т. е. о приданом) и ночью в Вербное воскресенье 1211 (или 1212) г. оставила отчий дом и отправилась к ц. Санта-Мария-дельи-Анджели, где жили св. Франциск Ассизский и его соратники. Здесь во время службы К. А. облачилась в грубую одежду, ей остригли волосы, а затем св. Франциск Ассизский проводил К. А. в бенедиктинское аббатство Сан-Паоло-делле-Аббадессе близ Ассизи. Разгневанные родственники



Католич. святые Клара Ассизская и Франциск Ассизский. Миниатюра из Жития Клары Ассизской. Ок. 1490 г. (Thennenbach. 4. Fol. 2r)

К. А. прибыли вооруженными в монастырь, намереваясь силой увести девушку. Тем не менее она осталась в обители, хотя вскоре (возможно, из-за давления со стороны членов

семьи) отправилась в женский монастырь Сант-Анджело-ди-Панцо у подножия горы Субазио. Спустя несколько дней к ней присоединилась ее 16-летняя сестра Агнесса; К. А. помогла ей укрыться от преследования родственников.

Через нек-рое время вокруг К. А. собралась группа женщин. Однако образ жизни монахинь-бенедиктинок не соответствовал францисканскому идеалу бедности, избранному К. А. и ее соратницами. Поэтому, следуя указаниям св. Франциска Ассизского, они поселились близ ц. Сан-Дамиано недалеко Ассизи (ныне в черте города). Поскольку ц. Сан-Дамиано находилась в юрисдикции местного епископа, можно предположить, что он был осведомлен о новой жен. общине и одобрял ее деятельность. В 1215 г. К. А. стала аббатисой обители Сан-Дамиано. В течение неск. лет жен. община жила без устава, следуя лишь кратким предписаниям св. Франциска Ассизского. Впосл. они были записаны и легли в основу устава жен. ордена кларисс, составленного К. А. в 1247 г. В 1252–1253 гг. устав был утвержден папой Иннокентием IV. Главными принципами жен. общины К. А. являлись жизнь в соответствии с евангельскими заветами, добровольная бедность, следование образу жизни св. Франциска Ассизского. Женщины молились и занимались ручным трудом. В отличие от членов муж. ордена *францисканцев* монахини не могли вести странствующую жизнь (см. *Нищенствующие ордены*). В целом община кларисс более соответствовала бенедиктинской монашеской модели.

Согласно Житию, К. А. руководила общиной с любовью и со снисходительностью, усердно поддерживала дисциплину. Она была строга прежде всего по отношению к себе: соблюдала умеренность в еде, под одеждой носила свиную кожу щетиной к телу и власяницу из конского волоса, спала на голой земле или на охапке виноградных ветвей, положив под голову камень (Франциск Ассизский велел ей использовать мешок с соломой). Трижды в неделю, по понедельникам, средам и пятницам, она совсем отказывалась от еды, до тех пор, пока Франциск Ассизский и Гвидо, еп. Ассизи, обеспокоенные здоровьем К. А., не предписали ей принимать хотя бы полкуска хлеба в день. Посетивший Ассизи



Св. Франциск Ассизский постригает св. Клару. Фрагмент полиптиха. Ок. 1500 г. Неизвестный мастер (Немецкий исторический музей в Берлине)

Жак де Витри, еп. Акры, в письме от 1216 г. описывал женщин, вдохновленных примером Франциска Ассизского: «Однако я обнаружил в этих краях одну вещь, которая доставила мне великое утешение: людей обоих полов, мирян и богачей, каковые, оставив всякое имущество ради Христа, покинули мир. Они называют себя меньшими братьями и меньшими сестрами и пользуются особым уважением папы и кардиналов... Женщины проживают вместе недалеко от городов и не принимают никаких даров, но живут трудом собственных рук. Они весьма огорчаются и смущаются почтением со стороны клириков и мирян, которое им оказывают вопреки их желанию» (*Jacques de Vitry, évêque*. Lettres / Éd. R. B. C. Huygëns. Leiden, 1960. P. 71–78). Среди церковных иерархов, проявлявших интерес к деятельности жен. общины в Сан-Дамиано, был кард. Уголино деи Конти ди Сеньи, в те годы папский легат в Центр. Италии. Он ознакомился с образом жизни неск. жен. общин, стремившихся к новым практикам монашеской жизни, и составил для них устав, за основу которого было взято правило свт. *Венедикта Нурсийского* (устав утвержден папой *Гонорием III*). Впоследствии К. А. обращалась к папе Римскому Григорию IX с просьбой подтвердить дарованную ее общине «привилегию бедности», т. е. право не принимать никакой собственности даже в общее пользование (см.: Seraphicae Legislationis. 1897. P. 97). Вероятно, такая привилегия была уже предоставлена папой *Иннокентием III* (1198–1216), но К. А. добилась ее подтверждения от Григория IX (17 сент. 1228). Еще раз она была подтверждена за 3 дня до смерти К. А. папой Иннокентием IV, находившимся тогда в Ассизи.

В конце жизни св. Франциск Ассизский, уже страдая тяжелой болезнью глаз, провел несколько дней в окрестностях Сан-Дамиано, где сочинил «Гимн Творения» (Cantico delle Creature), известный также как «Гимн Брата Солнца» (Cantico di Frate Sole), к-рый считается 1-м поэтическим произведением на итал. языке. Тогда же он составил гимн для К. А. и членов ее общины «Audite poverelle» (Слушайте, бедняжки); в нем говорится о простой и бедной жизни женщин при ц. Сан-Дамиано.

О К. А. и ее общине достаточно быстро стало известно по всей Зап. Европе, в т. ч. благодаря францисканцам, активно занимавшимся миссионерской деятельностью. О К. А. узнала Агнесса Богемская, дочь чешского кор. Пржемысла I Отакара, которая хотела основать в Праге странноприимный дом и жен. монашескую обитель. Сохранились 4 письма К. А., написанные с перерывами в неск. лет. Первое письмо было составлено ок. 1235 г., когда Агнесса отвергла брачное предложение имп. Фридриха II, чтобы принести монашеские обеты. Святая восхваляет отказ Агнессы, говоря о том, что за это ей воздастся на небесах и она будет иметь честь называться «сестрой, женой и матерью Сына Всевышнего и блаженной Девы Марии».



Базилика Санта-Кьяра в Ассизи. Сер. XIII в.

Во 2-м послании, написанном между 1235 и 1238 гг., затрагивается тема бедности в контексте новых попыток папы смягчить принцип строгой нищеты ордена. К. А. призывает Агнессу непоколебимо держаться бедности Христовой и следовать советам генерального министра ордена францисканцев Илии. В 3-м послании (ок. 1243 или, по др. данным, 1238) вновь рассматривается тема бедности как состояние душевного единения со Христом. В 4-м послании, написанном в 1253 г., возможно за неск. недель до смерти К. А., она прощается с Агнессой и доверительно называет ее «половиной моей души». В послании святая призывает к мистическому обручению со Христом посредством абсолютной бедности.

При папе Григории IX община, созданная К. А., вошла в состав основанного жен. «ордена св. Дамиана». Это изменение противоречило уставу общины Сан-Дамиано, к-рая должна была сохранять связь с орденом францисканцев и соблюдать принцип абсолютной бедности, вести жизнь, лишенную каких бы то ни было привилегий, что не предусматривалось в уставе нового ордена. Недовольство действиями папы привело к конфликту. Ок. 1228 г. Григорий IX направился в Ассизи для участия в церемонии канонизации св. Франциска Ассизского. Папа предложил К. А. освободить ее от обета абсолютной бедности, но святая отвергла предложение. Папа был вынужден подтвердить «привилегию бедности», данную Иннокентием III. После кончины Григория IX (22 авг. 1241) папа Иннокентий IV счел необходимым составить новый устав для общины Сан-Дамиано (1247), согласно к-рому сохранялась связь с муж. францисканским орденом, однако жен. орден мог владеть имуществом и получать ренту, что противоречило обетам абсолютной бедности. Вероятно, по этой причине К. А. сама составила новый устав ордена. Текст был готов к 1251 г. и отправлен кард. Ринальдо, покровительствовавшему святой. 9 авг. 1253 г. устав был утвержден папой Иннокентием IV. Когда находившейся при смерти К. А. принесли папскую буллу «Solet annuere», утверждавшую устав ордена, она поцеловала печать и спустя 2 дня скончалась. Устав К. А. стал 1-м в истории католич. Церкви нормативным документом жен. монашеской общины, который был составлен женщиной и получил офиц. папское утверждение. В текст устава были включены первые указания Франциска Ассизского К. А. и членам ее общины.



Богоматерь с Младенцем на троне между святыми Франциском Ассизским и Кларой Ассизской. 1390–1395 гг. Худож. Дж. да Фабриано (Пинакотека Маласпина в Павии)

К. А. похоронена в ц. Сан-Джорджо; впосл. в Ассизи была построена базилика, посвященная святой. В 1850 г. мощи К. А. были облачены в одеяния клариссы и помещены в новую, стеклянную раку.

Почитание. 18 окт. 1253 г. папа Иннокентий IV буллой «Gloriosus Deus» поручил Бартоломео Аккоромбани, еп. Сполето (1236–1271), начать процесс канонизации К. А. Формуляр буллы нехарактерен для документов такого рода: в преамбуле содержатся восхваления К. А. и прямо говорится о желаемом исходе процесса — прославлении К. А. как святой Римско-католической Церкви, тогда как обычно папские документы, инициирующие канонизационный процесс, имеют нейтральный характер. Необычный формуляр буллы «Gloriosus Deus» можно объяснить особым почитанием К. А. папой Иннокентием IV. Помимо указаний о начале процесса канонизации в булле содержался список вопросов, которые следовало задавать свидетелям (этот список не сохр., о его содержании можно судить по показаниям свидетелей). Епископ Сполето составил комиссию из клириков своего диоцеза и монахов-францисканцев. 24 нояб. 1253 г. комиссия прибыла в мон-рь Сан-Дамиано. Епископ привел к присяге и опросил 13 монахинь, лично знавших К. А. Еще 2 монахини, находившиеся в лечебнице, были опрошены позже (28 нояб.). Бенедикта, аббатиса Сан-Дамиано, выразила общее желание засвидетельствовать святость К. А. В тот же день комиссия в ц. Сан-Паоло в Ассизи выслушала свидетелей из числа горожан; также были опрошены 4 чел., связанные родственными или соседскими узами с семьей К. А. и знавшие ее с детства. 29 нояб. 1253 г. о святости К. А. свидетельствовал Джованни ди Вентура, к-рый присутствовал при одном из чудес, совершенных ею. Т. о., в ходе расследования показания дали 20 свидетелей. 15 авг. 1255 г. папа Александр IV провел церемонию канонизации К. А. в Ананьи (булла о канонизации датирована 26 сент. 1255).

Зафиксированные в документах канонизационного процесса чудеса К. А. легли в основу агиографических сочинений. В 1-й книге лат. Жития подробно описываются чудеса, совершенные святой при жизни. В мон-рь Сан-Дамиано, ища исцеления, приходило много больных и немощных. Франциск Ассизский посылал к К. А. монахов-францисканцев, и она врачевала их крестным знамением. Так, мон. Стефана, страдавшего безумием, святая осенила крестным знамением, а затем велела спать там, где имела обык-



Св. Клара исцеляет ребенка, растерзанного волками. 1453–1462 гг. Худож. Дж. ди Паоло (Музей изящных искусств в Хьюстоне)

новение молиться; встав ото сна, Стефан исцелился. В Житии сообщается и о др. чудесах: К. А. умножила хлеба, чтобы накормить монахинь; по ее молитве кувшин наполнился оливковым маслом; святая молитвой изгоняла бесов. В 1241 г., когда войска имп. Фридриха II (среди них были и отряды сарацинов) опустошали долину Сполето и готовились штурмовать Ассизи, К. А. велела ночью вынести к стенам монастыря дарохранительницу со Св. Дарами и, поставив ее перед врагами, стала молиться о сохранении обители и города. В ответ на молитву раздался голос Христа, обещавшего защиту, и враги рассеялись. В 1242 г. К. А. и монахини молились о спасении города, покаянно посыпая головы пеплом, и войска полководца Витале д'Аверса отошли от стен Ассизи.

Не имея возможности из-за болезни присутствовать на рождественском богослужении в базилике Сан-Франческо в Ассизи, К. А. по молитве созерцала его, находясь в мон-ре Сан-Дамиано (14 февр. 1958 папа Римский *Пий XII* апостольским посланием «Clarius explendescit» провозгласил К. А. покровительницей телевидения). Значительную часть посмертных чудес, происходивших у гробницы святой, составляют исцеления бесноватых и припадочных; в материалах канонизационного процесса, на основе которых была составлена 2-я книга лат. Жития, сообщается о многочисленных случаях исцеления золотушных и людей с иссохшими или поврежденными руками.

Согласно тексту буллы о канонизации К. А., день ее памяти устанавливался 12 авг. В Римском календаре, изданном в 1970 г., после *Ватиканского II Собора,* память К. А. перенесена на 11 авг.

Соч.: Правило // Истоки францисканства / Под ред. А. Вичини, Я. Ан. М., 1996. С. 941–960; Завещание // Там же. С. 961–969; Послания // Там же. С. 971–986; Escritos de S. Clara y documentos contemporáneos / Ed. I. Omaechevarria. Madrid, 1970; Opuscula S. Francisci et scripta S. Clarae Assisiensium / Ed. I. M. Boccali. Assisi, 1978; Écrits / Éd. M.-F. Becker, J.-F. Godet, T. Matura. P., 1985. (SC; 325); Lettere ad Agnese / A cura di G. Pozzi, B. Rima. Mil., 1999.

Ист.: Легенда св. девицы Клары // Истоки францисканства. 1996. С. 987–1043; ActaSS. Aug. T. 2. P. 754–768; Seraphicae Legislationis textus originales. Firenze, 1897; Legenda S. Clarae virginis tratta dal Ms. 338 della Biblioteca Communale di Assisi / Ed. F. Pennacchi. Assisi, 1910; Il processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi / Ed. Z. Lazzeri // AFH. 1920. Vol. 13. P. 403–507; La vita di S. Chiara raccolta e tradotta da tutte le fonti conosciute e completata col testo inedito del Processo do canonizzazione per un francescano toscano del Cinquecento / Ed. Z. Lazzeri. Firenze, 1920; The Legend and Writings of St. Clare of Assisi / Ed. J. Brady. St. Bonaventure, 1953; Leben und Schriften der hl. Klara / Hrsg. E. Grau. Werl, 1960; *Thomas de Celano.* Legenda S. Clarae virginis // Thesaurus Celanensis: Vita prima. Legenda ad usum chori; Vita secunda. Tractatus de miraculis. Legenda S. Clarae virginis / Ed. G. Mailleux. Louvain, 1974. (Corpus des sources franciscaines; 1); Sainte Clare d'Assise: Documents, biographie, écrits, procès et bulle de canonoisation, textes de chroniqueurs, textes législatifs et tables / Éd. D. Vorreux. P., 1983; *Mariano da Firenze.* Libro delle degnità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Assisi / A cura di G. M. Boccali. Firenze, 1986; Clare of Assisi: Early Documents / Ed. R. J. Armstrong. N. Y., 1988; Fontes Franciscani / Ed. S. Brufani, G. Cremascoli et al. Assisi, 1997; Santa Chiara di Assisi: I primi documenti ufficiali, Lettera di annunzio della sua morte, Processo e Bolla di canonizzazione / Ed. G. M. Boccali. Assisi, 2002; Chiara di Assisi e le sue fonti legislative: Sinossi cromatica Padua, 2003; Claire d'Assise: Écrits, vies, documents / Ed. J. Dalarun, A. Le Huërou. P., 2013; Fonti Clariane: Documentazione antica su S. Chiara d'Assisi: Scritti, biografie, testimonianze, testi liturgici e sermoni / Ed. G. M. Boccali, M. Bartoli. Assisi, 2013.

Лит.: *Lazzeri Z.* De processu canonisationis S. Clarae // AFH. 1912. Vol. 5. P. 644–651; *Gilliat-Smith E.* Saint Clare of Assisi: Her life and legislation. L., 1914; *Beaufreton M.* Sainte Claire d'Assisi. P., 1916; *Fassbinder M.* Die hl. Klara v. Assisi. Freiburg i. Br., 1934; *eadem.* Untersuchungen über die Quellen zum Leben der hl. Klara v. Assisi // Franziskanische Studien. Münster, 1936. Bd. 23. S. 296–335; *Bargellini P.* Santa Chiara: Racconti della sua vita. Vallecchi, 1952; *Cresi D.* Chronologia di S. Chiara // Studi francescani. Firenze, 1953. Vol. 50. P. 260–267; *Hardick L.* Zur Chronologie im Leben der hl. Klara // Franziskanische Studien. 1953. Bd. 35. S. 174–210; *Dhont R.-C.* Claire parmi ses sœurs. P., 1973; *Boccali I. M.* Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium. Assisi, 1976; *Franceschini E.* Storia e leggenda nella vita di S. Chiara // Forma Sororum. Assisi, 1977. Vol. 14. P. 89–99, 125–138; *Lainati C. A.* Perché S. Chiara tra le fonti francescane // Fonti Francescane. Assisi, 1977. P. 2215–2240; *eadem.* Santa Chiara d'Assisi: Cenni biografici di S. Agnese. Assisi, 1980; *eadem.* La clausura di S. Chiara d'Assisi e delle prime «sorelle povere» di S. Damiano nella legislazione canonica e nella pratica // Forma Sororum. 1980. Vol. 17. P. 45–76; *eadem.* Le fonte riquardanti il secondo ordine francescano delle sorelle povere di santa Chiara // Ibid. 1986. Vol. 23. P. 131–145; *DeRobeck N.* Saint Clare of Assisi. Chicago, 1980²; *Grau E.* Die Schriften der hl. Klara und die Werke ihrer Biographen // Movimento religioso femminile e francescanesimo nel sec. XIII: Atti del VII Convegno intern. in Assisi 11–13 ott. 1979 / Ed. R. Rusconi. Assisi, 1980. P. 193–238; *idem.* Das Leben der hl. Klara in Armut im kulturellen und religiösen Umfeld iher Zeit // Wissenschaft und Weisheit. Werl, 1983. Bd. 46. S. 172–195; *Vauchez A.* La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. R., 1981. P. 408–432; *Bartoli M.* Chiara d'Assisi. R., 1989; *idem.* La pedagogia di S. Chiara // Forma Sororum. 1999. Vol. 36. P. 47–57; *idem.* L'ideale medioevale della cortesia in Francesco e Chiara d'Assisi // Ibid. 2000. Vol. 37. P. 2–14; *idem.* La santità di Chiara d'Assisi: Una lettura storica delle fonti. Assisi, 2012; *Carney M.* The first Franciscan Woman: Clare of Assisi and her Form of Life. Quincy, 1993; Chiara d'Assisi: Atti del XX Convegno intern., Assisi, 15–17 ott. 1992. Spoleto, 1993; *Peterson I. J.* Clare of Assisi: A Biographical Study. Quincy (Ill.), 1993; *Rotzetter A.* Clara van Assisi. Averbode, 1993; *Godet-Calogeras J.-F.* Out of the Shadows: Clare and Franciscan Women. Chicago, 1994; *Alberzoni M. P.* Chiara e il papato. Mil., 1995; *idem.* La nascità di un'istituzione: L'ordine di S. Damiano nel XIII sec. Mil., 1996; Sainte Claire d'Assise et sa postérité: Actes du Colloque intern. organisé à l'occasion du VIII[e] Centenaire de la naissance de St. Claire: U.N.E.S.C.O., 29 sept.— 1[er] oct. 1994 / Éd. G. Brunel-Lobrichon. Nantes; P., 1995; *Maleczek W.* Chiara d'Assisi: La questione dell'autenticità del privilegium paupertatis e del testamento. Mil., 1996; *Сикари А.* Портреты святых. Милан; М., 1998. Т. 3–4. С. 184–207; *Kreidler-Kos M.* Klara v. Assisi: Schattenfrau und Lichtgestalt. Tüb., 2000; *Pasztor E.* Donne e sante: Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo. R., 2000; *Paolazzi C.* Il Testamentum di Chiara d'Assisi: Prove interne di autenticità // Fratre Francesco. R., 2012. Vol. 78. P. 7–50.

М. Бартоли

Иконография. Первым датированным является изображение К. А. в нижней части алтарного образа в апсиде ц. Санта-Кьяра в Ассизи (худож. Бенвенуто да Фо-



Св. Клара Ассизская. Икона. 80-е гг. XIII в. (базилика Санта-Кьяра в Ассизи)

линьо). Святая стоит подле св. Франциска Ассизского и Бенедикты, аббатисы Сан-Дамиано после К. А. (изображение Бенедикты добавлено после 1260). В этой же церкви в правом рукаве трансепта находится заалтарный образ К. А.: святая представлена фронтально в рост с крестом в левой руке в окружении 8 житийных сцен (по 4 с каждой стороны средника). Судя по надписи, икона была

создана при папе Мартине IV (1281–1285). На этих образах, ставших основой иконографии католич. святой, К. А. изображена юной девой, с несколько вытянутым овалом лица, невысокого роста, с тонким станом.

К. А. представлена обычно в монашеском облачении (темном или светлом) с платом на голове (напр., «Богоматерь с Младенцем на троне между св. Франциском и св. Кларой», худож. Дж. Б. Чима да Конельяно, ок. 1510, Метрополитен-музей, Нью-Йорк), с лилией (среди 8 святых в бифокальных 3-лопастных стрельчатых арках на фреске в капелле св. Мартина Турского в нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи, худож. С. Мартини, 1318), с лилией и книгой — уставом ордена кларисс (фреска Т. Раньери ди Диоталлеви (д'Ассизи) в ц. Санта-Мария-дельи-Анджели в Ассизи, 1500), с книгой и крестом (в работах мастеров венецианской школы рубежа XV и XVI вв., напр. образ К. А. на створке алтаря, худож. А. Виварини, XV в., Галерея Академии, Венеция), с крестом (фрагмент триптиха Дз. ди Пьетро, XV в., Городской музей Риети). На алтарной створке т. н. рейнского мастера интернациональной готики К. А. впервые изображена с дароносицей в форме пиксиды (сер. XV в., Музей Вальраф-Рихарц, Кёльн); этот тип изображения (форма дарохранительницы варьировалась) получил распространение во 2-й пол. XV — XVI в. и встречается в работах художественных школ Ломбардии (полиптих В. Фоппы из ц. Санта-Мария-делле-Грацие, 1500–1510, Пинакотека Брера, Милан) и Эмилии (фрагмент полиптиха, 2-я пол. XV в., Галерея Академии, Венеция), а также представлен на запрестольном образе худож. Моретто (А. Бонвичино) (ок. 1540, Национальная галерея, Лондон). Все атрибуты К. А. (лилия, крест, книга, дароносица) изображались на гербе ордена кларисс (напр., гравюра XVII в., Музей капуцинов, Рим). В нарративных циклах святая представлена без атрибутов.

Наряду с изображениями К. А. в рост (примером для них послужил предположительно образ на склонах арки в верхней базилике Сан-Франческо в Ассизи или в капелле Барди ц. Санта-Кроче во Флоренции, 1325) получил распространение тип поясного изображения (часто под полукруглыми или стрельчатыми арками). Ранним следует считать образ К. А. на склоне оконного проема справа от входа в капеллу св. Мартина Турского нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи (худож. С. Мартини, 1318).

К. А. часто изображается в композициях: рядом со св. Франциском Ассизским среди пророков и блаженных на полиптихе в капелле Барончелли ц. Санта-Кроче во Флоренции (Джотто и мастерская, 1328), у Распятия, у трона Богоматери (запрестольный образ в ц. св. Франциска Ассизского в Пиране (Словения), худож. В. Карпаччо, 1518). В нижней части композиции алтарной картины «Древо жизни» (худож. П. ди Буонагвида, 1305 — ок. 1310, Галерея Академии, Флоренция) К. А. представлена коленопреклоненной, со свитком.



Св. Клара Ассизская. Роспись в базилике Барди ц. Санта-Кроче во Флоренции. 1325 г. Худож. Джотто

Примеры житийных циклов К. А. немногочисленны. Их состав сформировался под влиянием иконографического репертуара житийного ряда в ц. Санта-Кьяра в Ассизи, в композициях которого представлены эпизоды жизни святой: К. А. получает в Вербное воскресенье пальмовую ветвь от еп. Гвидо; возвращение от св. Франциска Ассизского из Порциункулы; пострижение Агнессы; чудо умножения хлебов; явление Пресв. Богородицы умирающей К. А.; папа Иннокентий IV возглавляет церемонию погребения святой. Сокращенный вариант житийного ряда известен по росписи (с ранней условной датировкой) в ц. Сан-Пьетро-ин-Винеис в Ананьи, с сер. XIII до сер. XVI в. принадлежавшей ордену кларисс. По мнению нек-рых исследователей, роспись восходит к 1255 г., когда К. А. была канонизирована. Нач. XIV в. датируют выполненную последователями Джотто серию фресок в правом трансепте ц. Санта-Кьяра в Ассизи (сохр. сцены смерти и погребения К. А.). На витражах из церкви аббатства Кёнигсфельден в кантоне Аргау (Швейцария) (ок. 1360, ГЭ) представлены сцены из Жития К. А.: ее решение следовать за св. Франциском Ассизским, пострижение в монахини, постриг Агнессы.

Описанный состав житийного ряда иногда дополнялся эпизодом «Изгнание святой Кларой из Ассизи сарацин» (одна из 7 житийных сцен, мастерская М. Вольгемута, нач. XVI в.). Нередки случаи выделения этой композиции из единого цикла — миниатюра Дж. П. Бираго в Часослове Сфорца (ок. 1490; Brit. Lib. Lond. Add. 34294. Fol. 210v); работа неизвестного мастера в ц. Санта-Кьяра в Неаполе (ок. 1630, Гос. музей Сан-Марино); клеймо деревянных дверей (XVI в., нижняя ц. Сан-Франческо в Ассизи). На фрагментах алтаря XV в. (худож. Дж. ди Паоло) представлены как устойчиво встречающиеся сцены — св. Франциск Ассизский постригает волосы К. А. (коллекция Г. Фульда, Франкфурт-на-Майне), «Чудо с благословением хлеба», где папа Иннокентий IV благословляет стоящую перед ним на коленях К. А. (собрание картин Йельского ун-та, Нью-Хейвен), так и редко воспроизводимые композиции, связанные с посмертными чудесами К. А.,— исцеление ребенка, растерзанного волками (Музей изящных искусств, Хьюстон), спасение судна от крушения (Музей изящных искусств, Филадельфия).



Св. Клара при осаде Ассизи. 1-я пол. XVII в. Худож. Кавалер д'Арпино (ГЭ)

Лит.: *Cahier Ch.* Caractéristiques des saints dans l'art populaire. P., 1867; *Garrison E. B.* Italian Romanesque Panel Painting: An illustrated Index. Florence, 1949; *Bracaloni L.* S. Chiara nell'arte // S. Chiara d'Assisi: Studi e cronaca del VII centenario, 1253–1953. Assisi, 1954. P. 207–212; *Réau.* Iconographie. 1958. Vol. 3/1. P. 316–319; *Zocca E.* Chiara da Assisi (Iconografia) // BiblSS. 1963. T. 3. Col. 1208–1217; *Wood J. M.* Perceptions of Holiness of XIII-Cent. Italian Painting: Clare of Assisi // Art History. Oxf., 1991. Vol. 14. P. 301–328; *Gieben S.* Chiara

d'Assisi nell'arte grafica // Collectanea Franciscana. R., 1993. T. 63. P. 157–270; *Rigaux D.* Claire d'Assise: Naissance d'une image, XIII^{e}–XV^{e} siècles // Sainte Claire d'Assise et sa postérité: Actes du Colloque intern. Nantes; P., 1995. P. 155–185.

Т. Ю. Облицова

КЛАРДЖЕ́ТИ, историческая область Грузии — см. в ст. *Тао-Кларджети.*

КЛАРДЖЕ́ТСКАЯ ПУ́СТЫНЬ (Двенадцать пустыней Кларджети) [груз. ᲣᲓᲐᲑᲜᲝᲔ ᲙᲚᲐᲠᲯᲔᲗᲘᲡᲐᲜᲘ, ᲗᲝᲠᲛᲔᲢᲔᲜᲘ ᲣᲓᲐᲑᲜᲝᲔ ᲙᲚᲐᲠᲯᲔᲗᲘᲡᲐᲜᲘ], комплекс древних мон-рей, большинство из которых были основаны прп. *Григорием Хандзтийским* (Ханцтели) и его учениками в груз. исторической провинции Кларджети (юго-зап. часть исторической Грузии, ныне на территории иля Артвин в Сев.-Вост. Турции), в ущелье р. Имерхеви (правый приток р. Чорохи).

География. Прп. Григорий особенно отмечал природную предрасположенность региона К. п. для возникновения и развития здесь монашества: сбалансированность климата (отсутствие сильного зноя, холода, сырости, грязи); обилие воды и леса; защищенность горами и ущельями, что делало край недоступным для мирян; отсутствие «лугов, чтобы косить, пашен, чтобы орать, а что касается провизии, она доставляется с большим трудом на спинах ослов» — все это вынуждало братию довольствоваться малым, неустанно трудиться и «только ценою страданий и беспокойств» насаждать виноградники, сады и поля (Житие прп. Григория. Гл. 22). К. п. изначально входила в историческую Анчийскую епархию Грузинской Православной Церкви (ГПЦ): «...с тех пор, как были обстроены славные пустыни Кларджети, священники и диаконы для них получают посвящение от Анчийских епископов»; предстоятель ГПЦ «не соизволял рукоположить» епископа Анчийского (анчели) без согласия «одинаково всех пустынь и подлинной удостоверительной грамоты от каждой из них» (*Мерчуле.* Житие. С. 136; *Он же.* 1963. С. 303–304). Иногда, в чрезвычайном случае, настоятели и насельники К. п. участвовали в низложении Анчийского архиерея. В 951 г., когда было написано Житие прп. Григория, К. п. все еще находилась в юрисдикции анчели. С кон. XII или нач. XIII в. Анчийский епископ был и архимандритом К. п., в источниках его называли «архиепископ Анчийский и архимандрит Двенадцати пустынь» (*Жордания.* 1892. Т. 1. С. 293; *Шарашидзе.* 1954. С. 235, 264) или «анчели архимандрит» (ПГП. 1965. Т. 2. С. 48; 1970. Т. 3. С. 219; Груз. док-ты. 1982. С. 82). В иммунитетной грамоте 1392 г. среди мцхетских церковных владений (т. е. владений католикоса-патриарха всей Грузии) упоминается «селение Долискана» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 178; Груз. док-ты. 1982. С. 82), не исключено, что подразумевается и



Мон-рь Хандзта. Фотография. 2010 г.

одноименный мон-рь. Согласно документу нач. XVI в. «Подвластные католикосу первосвященники и паства в Самцхе-Саатабаго», граница между Анчийской и Тбетской епархиями в это время проходила по горе Дахатула между мон-рями *Опиза* и *Хандзта* (Ханцта) (ПГП. 1970. Т. 3. С. 245), следов., Хандзта и лежащие западнее мон-ри Мере, *Мидзнадзори*



Кафоликон мон-ря Цкаростави. 30–40-е гг. IX в. Фотография. Нач. XX в.

(Миджнадзори) и Цкаростави входили в то время в состав Тбетской епархии (Атлас. 2003. С. 55). Однако неизвестно, когда и при каких условиях часть К. п. перешла под власть Тбетского епископа.

История. Первые христ. храмы появились на территории К. п. во 2-й пол. V в. По приказу царя Картли св. *Вахтанга Горгасали* эристав Кларджети Артаваз воздвиг здесь крепость Артанужди. В ущелье близ Артануджи он основал мон-рь Опиза во имя св. Иоанна Предтечи «по образу виденного... в Греции» и церкви Мере, Шиндоби и Ахиза. При закладке он сказал: «Ежели персы превзойдут нас мощью, то тут будет уготовано нам убежище» (*Джуаншер Джуаншериани.* 1955. С. 178; *Он же.* 2008. С. 91). В 1-й пол. VI в. ученик прп. *Шио Мгвимского* прп. *Михаил Парехели,* подвизавшийся в Опизе, выстроил для малочисленной братии «в местечке скалистом и непроходимом» ц. Парехи (название происходит от груз. слова «пещера») (*Басили Зарзмели.* 1963. С. 322). Однако нек-рые исследователи (И. *Джавахишвили,* прав. *Евфимий Такаишвили,* К. *Кекелидзе,* Н. Вачнадзе) приписывают эти сведения поздним авторам, а прп. Михаила считают деятелем IX в.

Монастырское строительство в К. п. интенсивно развернулось в посл. четв. VIII в. и связано с появлением в этих местах прп. Григория Ханцтели (759–861) и его учеников. Юношей прп. Григорий покинул Картли, где ему было уготовано блестящее будущее; вместе с ним в Кларджети пришли его двоюродный брат свт. *Савва Ишхнели* и преподобные *Феодор и Христофор.* Вначале они поселились в монастыре Опиза (ок. 80-х гг. VIII в.), спустя 2 года прп. Григорий основал монастырь Хандзта. Монастырская братия увеличивалась. С нач. IX в. «во всех святых пустынях (Кларджети.— *Авт.*) святые отцы начали строить монастыри и святые церкви, и таким образом размножились служители

Святой Троицы, непрестанно славословящие» (*Мерчуле*. Житие. С. 95; *Он же*. 1963. С. 261). Один за другим возникли мон-ри Мере (единственный жен. мон-рь в К. п.), Джмерки, Берта, Даба, Мидзнадзори, Цкаростави, Баретелта, *Шатберди*, Парехи; между 861 и 951 гг. была основана Долискана, последняя из 12 пустыней Кларджети. Братия Хандзты была поделена: 13 насельников прп. Григорий оставил в Хандзте, остальных разбил на 3 группы для др. монастырей.

К. п. процветала при активной поддержке основателя груз. царского дома Багратиони царя св. *Ашота I Великого* († 826/9), его сыновей царя Баграта I Куропалата (826–876), Адарнасе I († 867/9), Гуарама Мампали († 882) и их потомков, о чем свидетельствуют ктиторские портреты, лапидарная и фресковая эпиграфика храмов К. п., а также сведения из агиографических (Житие прп. Григория) и исторических источников (напр., «Решение Баграта IV по поводу тяжбы миджнадзорийцев и опизарцев» — ПГП. 1965. Т. 2. С. 8–9; Груз. док-ты. 1982. С. 36–38). Багратиони щедро одаривали мон-ри угодьями. Шатберди был выстроен при поддержке Баграта I, Опизу восстанавливали Гуарам и Ашот IV Куропалат († 954), Хандзту обновляли эриставт-эристави Ашот Кухи († 918), его племянник Гурген Великий († 941), царь картвелов Давид III Куропалат († 1001); ктиторами Долисканы были царь картвелов Баграт I (937–945) и его брат Сумбат († 958). Мон-ри К. п. служили усыпальницами рода Багратиони: в Опизе был похоронен Гуарам Мампали, в Хандзте — сын Адарнасе I Гурген Куропалат († 891).

Значительную помощь мон-рям оказывали и представители местной знати, к-рые также жертвовали земли и деньги, поддерживали строительство храмов, обеспечивали монахов провизией. Многие из них впосл. были похоронены в обителях К. п., их имена были вписаны в синодики. Так, содействуя строительству церкви в Хандзте, крупный феодал Габриел Дапанчули заключил соглашение с прп. Григорием: «Вы сделайте нас соучастниками святых молитв ваших в сей жизни и по смерти, удостойте наши кости погребения вместе с вашими костями и установите в вашем монастыре моление о нас на веки, а мы клянемся



Строительная надпись ктитора мон-ря Долискана Сумбата. Декор окна на юж. фасаде кафоликона мон-ря Долискана. 937–958 гг.

вам своею жизнью и жизнью детей, что берем на себя из рода в род попечение о вас и вашем монастыре до скончания веков» (*Мерчуле*. Житие. С. 93; *Он же*. 1963. С. 260). Молитвы за представителей рода Дапанчули возносились в Хандзте и в сер. X в. К. п. пользовалась особым покровительством монархов единой Грузии, «поскольку святые те пустыни были построены ради мира и спокойствия и молитвы за... царей» (ПГП. 1965. Т. 2. С. 8; Груз. док-ты. 1982. С. 36).

С установлением тур. владычества в Тао-Кларджети (сер. XVI в.) К. п. постепенно пришла в запустение: мон-ри стали труднодоступными для паломников, иконы, церковные святыни, книги и утварь были либо уничтожены мусульманами, либо вывезены монахами в др. регионы Грузии. Бери Эгнаташвили, груз. историк XVIII в., описывая события 1-й пол. XVII в., отмечал, что в Самцхе-Саатабаго «не осталось ни одного верующего, кроме кларджетских пустынников» (*Бери Эгнаташвили*. 1959. С. 427). К сер. XVIII в. мона-



Декор окна кафоликона мон-ря Хандзта. 10–20-е гг. X в.

шеская жизнь в К. п. замерла (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 678). Со временем храмы разрушались или были превращены в мечети (Берта, Долискана). С 2002 г. территории К. п., как и др. земли Тао-Кларджети, вошли в новосозданную Ахалцихскую и Тао-Кларджетскую епархию ГПЦ.

Устройство пустыни. Светские власти устанавливали границы монастырей и разбирали поземельные тяжбы между ними. В IX в. в Кларджети образовалась своеобразная «монашеская республика» (*Марр*. 1911. С. I), во главе к-рой стоял архимандрит. Первым архимандритом 12 кларджетских пустыней был поставлен прп. Григорий. По сведению Георгия Мерчуле, «святые отцы (настоятели мон-рей К. п.— *Авт.*) совещались с Анчийским епископом об отце Григории, чтобы поставить его архимандритом всех пустыней Кларджети, и доложили об этом властителям (Баграту I и его братьям.— *Авт.*); те очень обрадовались. Тогда все вместе настойчивым приглашением поставили его исполнять это дело, и он во благе управлял чином святых отцов много лет до преставления» (*Мерчуле*. 1911. С. 109; *Он же*. 1963. С. 276). Тот же автор сообщает, что прп. Григорий строго управлял мон-рями: «О верных монахах он хорошо заботился, повинных обращал к покаянию, а непокорных правде совершенно изгонял» (*Он же*. Житие. С. 136; *Он же*. 1963. С. 303), «наполнял сердца учеников знанием» и «все пустыни Кларджети орошались потоками его мудрости» (*Он же*. Житие. С. 114–115; *Он же*. 1963. С. 281–282). Прп. Григорий считал, что «Бог действительно сотворил те местности (Кларджети.— *Авт.*) в самом начале мироздания для последних времен в двух целях — в качестве местопребывания монахов и молельни о всех христианах» (*Он же*. Житие. С. 102–103; *Он же*. 1963. С. 269), что с помощью иноков Господь наделил светских властителей «невидимым вооружением, что крепче видимых доспехов и многочисленнее десятков тысяч конницы» (*Он же*. Житие. С. 109; *Он же*. 1963. С. 276). Прп. Григорий был убежден, что т. о. «верные и истинные монахи не находятся ни под чьею властью на земле» (*Он же*. Житие. С. 103; *Он же*.

1963. С. 269). Этот тезис преподобный воплощал в жизнь. Весьма показателен случай, когда прп. Григорий увез наложницу Ашота I и поместил ее в монастырь Мере, и куропалат, несмотря на свою неограниченную власть, не смог вернуть ее.

Во главе мон-рей К. п. стояли игумены; как правило, это были представители знатных родов. В Житии прп. Григория названы также священники, деканы, диаконы и пономари из клира К. п. В монастырях существовала, видимо, и должность мерчуле — толкователя церковных канонов (*Ингороква*. 1954. С. 17–28).

Настоятели мон-рей К. п. участвовали в заседаниях дарбази — совещательного органа при царском дворе; во время заседаний дарбази игумены Двенадцати пустыней вместе с епископами и братией мон-рей Гареджи стояли по левую сторону от царя (Распорядок царского двора. 1993. С. 62).

При выборе типикона для мон-ря Хандзта, к-рый был принят и в др. обителях К. п., считавших Хандзту своей «духовной родительницей», прп. Григорий учитывал то обстоятельство, что «отцы его монастыря добродетелями выше монахов сего времени», поэтому, по его мнению, и «церковный чин надлежит установить... божественный, стоящий выше суда мудрецов». Он поручил одному монаху «списать» устав св. *Саввы Освященного лавры* (в груз. традиции мон-рь Сабацминда) на Чёрной горе в Антиохии, а сам предпринял поездку в К-поль, где «обошел радостно все святые богомолья... и учился многому в благочестии... таким образом сердце его наполнилось богатством незапечатанного нового закона». «С выбором изо всех святых мест» прп. Григорий составил устав для К. п., описанный в его Житии (главы 12, 15–18, 33).

Прп. Григорий не принимал в число монастырской братии «никого из нерадивых»: он испытывал каждого «на всяком добром деле, и лишь тот, в ком находили невинное сердце, бесхитростное, безропотное, смиренно покорное», мог подвизаться в К. п. По замечанию Мерчуле, именно поэтому ученики прп. Григория были «все прекрасны, достойно усваивали святые его добродетели» (гл. 8). По воспоминаниям одного известного в свое время старца из Опизы, прп. Григорий трижды выгонял его из мон-ря за несоответствие должному уровню.

Прп. Григорий, обладавший «нежным и услаждающе прекрасным» голосом и хорошей памятью, являлся «безукоризненным учителем песнопений полного годичного порядка (годового круга — *Авт.*)». В Житии сказано, что в Хандзте хранился годичный Иадгари, написанный рукой преподобного. Всенощное бдение совершалось от сумерек до рассвета, в дневные часы монахи читали книги и молились келейно. Накануне всенощного бдения совершали «во все дневные часы моление». На литургии, служившейся в 9-й час, перед Трисвятым положена была ектения «О свышнем мире», в воскресенье Трисвятое пели 6 раз. Не допускалось служение у жертвенника в облачении с бахромой или в шкуре. С 1 нояб. до начала Великого поста в субботу на утрене служили 4 «канона» (т. е. кафизмы) и 4 чтения, на Пасху и в пасхальную седмицу «канон» «Ко Господу всегда скорбети ми» опускался, на повечерии произносили «Внегда призвати ми» с воскресными прокимнами на утрене и один «канон». При богослужении запрещено было разговаривать, мн. молитвословия положено было выслушивать в коленопреклонении, ход богослужения был размеренным, «молитва была тихая и протяжная», прислоняться к стенам разрешалось только старцам. В церкви сохранялся обычай возжигать неугасимую лампаду перед образом Пресв. Богородицы.

Об усопших совершали службу на 3, 7, 40-й день, а также через год, «в какой бы день они ни пришлись»; кроме того, их имена поминали в течение 200 дней после кончины.

«С наступлением ноября» (очевидно, с 1 нояб.) соблюдался Георгиевский пост, длившийся до памяти вмч. Георгия (10 нояб.), во время к-рого разрешалось молочное. Соблюдались также Рождественский, Великий и Петров посты. Среди настоятелей К. п. существовал обычай заговляться в Хандзте, где «в качестве вступления в пост они получали канон на Великий пост» и благословение прп. Григория (гл. 34).

Спали монахи на маленьких ложах, в келье разрешалось держать только воду, огонь не разводили. Питались скудно, стремясь подражать прп. Григорию, который днем вкушал лишь немного хлеба, а во время Великого поста питался сырой капустой.

Прп. Григорий не дозволял строить в мон-ре больше одной церкви, поскольку в таком случае, «когда декан ударит на службу, не все священники пойдут к нему, останутся служить в своих молельнях и наравне с большой церковью будут досаждать людям, прося пожертвований, и декану понадобится всячески упрашивать их идти в большую церковь, чтобы были литургисующие священники» (гл. 70).

Литературная школа возникла в К. п. в IX в., и к X в. пустынь стала одним из ведущих центров груз. церковной письменности. В XI–XIII вв. в монастырских скрипториях работали каллиграфы, художники, золотоваятели. Монахи переписывали книги Свящ. Писания, создавали оригинальные произведения и переводили труды по агиографии, гимнографии, гомилетике, иллюминировали рукописи, украшали переплеты серебром и золотом.

В разное время к школе К. п. принадлежали прп. Григорий Ханцтели, Макарий Летели (2-я пол. IX в.), Софроний Шатбердели (кон. IX — нач. X в.), Иларион Парехели (кон. IX — нач. X в.), *Георгий Мерчуле* (X в.), Микаел Модрекили (2-я пол. X в.), *Иоанн-Бераи* (2-я пол. X в.), Давид Джибисдзе (1-я пол. XI в.), прп. Георгий Святогорец, Бека и Бешкен Опизари (2-я пол. XII в.) и др.

Церковно-лит. центры К. п. поддерживали тесные связи с др. груз. центрами в Грузии и за рубежом — в Иерусалиме, на Синае, в Антиохии и на Афоне (подробнее см. Тао-Кларджетская литературная школа в разд. «Монастырские школы» в ст. *Грузинская Православная Церковь*).

Святыни. Наиболее известной святыней К. п. являлась гортань (груз. ჭორჭი) св. Иоанна Предтечи, находившаяся в Опизе (Столетняя летопись. 1959. С. 259; То же. 2008. С. 376). В XVII в. эта святыня хранилась в мон-ре Цаленджиха (Самегрело, Зап. Грузия) (*Макарий Антиохийский*. 1982. С. 12; *Павел Алеппский*. 1973. С. 72), дальнейшее ее местопребывание неизвестно. В мон-ре Мидзнадзори покоились мощи ап. *Варфоломея* (ПГП. 1965. Т. 2. С. 8; Груз. док-ты. 1982. С. 36). По сведениям Георгия Мерчуле, прп. Григорий принес из К-поля в Хандзту мощи святых, св. иконы и иные благословения (*Мерчуле*. Житие. С. 98; *Он же*. 1963. С. 265). Помимо мощей прп. Григория особым почитанием

пользовались мощи преподобных Михаила Парехели и Василия Парехели в Парехи, от к-рых происходили многочисленные исцеления (*Мерчуле*. Житие. С. 114; *Он же*. 1963. С. 281).

В К. п. были созданы такие памятники груз. миниатюры как *Адишское, Джручское I, Джручское II,* Бертское, *Пархальское, Цкаростав-ское* Четвероевангелия, *Шатбердский сборник* и др., здесь нек-рое время хранилось *Алавердское Четвероевангелие*.

Ист.: *Георгий Мерчуле*. Житие св. Григория Хандзтийского (кименная ред.) / Груз. текст, введ., изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1911. (ТРАГФ; 7); *он же*. То же (изм. загл.: Труд и деятельность жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, строителя Ханцты и Шатберди и вместе с ним память многих отцов блаженных) // ПДГАЛ. 1963. Т. 1: V–X вв. С. 248–319; *Басили Зарзмели*. Житие и деяние благословенного Богом и блаженного отца нашего Серапиона // Там же. С. 319–347; *Шарашидзе Х.* Материалы по истории Грузии (XV–XVIII вв.) // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 30. С. 197–304 (на груз. яз.); *Джуаншер Джуаншериани*. Жизнь Вахтанга Горгасала // КЦ. 1955. Т. 1. С. 139–244; *он же*. То же // Картлис Цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 75–136; *Бери Эгнаташвили*. Новая Картлис Цховреба: Первый текст // КЦ. 1959. Т. 2. С. 326–442; Столетняя летопись // Там же. С. 151–325; То же // Картлис Цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 331–413; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4; *Павел Алеппский, архидиак*. Материалы к истории Грузии XVII в.: Описание Грузии, сост. Павлом Алеппским / Сост.: Н. Асатиани. Тбилиси, 1973 (на груз. и рус. яз.); КГН. 1980. Т. 1; Грузинские док-ты IX–XV вв. в собр. Ленинградского отд-ния Ин-та востоковедения АН СССР / Пер., коммент.: С. Какабадзе. М., 1982; *Макарий Антиохийский, патр*. Сведения о Грузии // Армагани: Образцы вост. лит-ры. Тбилиси, 1982. С. 88–122 (на груз. яз.); Распорядок царского двора / Сост.: К. Сургуладзе. Тбилиси, 1993 (на груз., рус. и англ. яз.). Лит.: *Марр Н. Я.* Введение // *Мерчуле*. Житие. 1911. С. I–LXX; *он же*. Дневник поездки в Шавшию и Кларджию // Там же. С. 1–202; *Ингороква П.* Георгий Мерчуле. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); Атлас истории Грузии / Сост.: Д. Мусхелишвили, Тбилиси, 2003 (на груз. яз.).

Г. Чешшвили

Архитектура. Расцвет монастырской архитектуры в К. п. приходится на IX–X вв. С XI в., вслед за переносом столицы единого Грузинского царства в Кутаиси и исчезновением кларджетской ветви Багратиони, строительство в пустынях Кларджети почти прекратилось. После захвата Кларджети Османской империей в 1551 г. начался упадок мон-рей. В кон. XVII в. они были оставлены последними монахами. Опустевшие монастыри разрушались по естественным причинам и из-за человеческого вмешательства. В XIX–XX вв. местное население активно использовало камни из монастырских сооружений как строительный материал для своих нужд. В результате большинство мон-рей К. п. пришли в руинированное состояние.



Кафоликон мон-ря Долискана. 937–958 гг. Фотография Н. Я. Марра. 1911 г.

Как правило, мон-ри в Кларджети возводились на пологих скалистых склонах. Для выравнивания строительной площадки сооружали массивные каменные субструкции. Основные монастырские здания были построены близко друг к другу, образовывая на относительно небольшой площади тесную группу. Исключение составляет мон-рь Парехи, протянувшийся почти на 200 м вдоль узкого и длинного выступа скалы.

Первое письменно засвидетельствованное монастырское строительство в Кларджети связано с основанием мон-ря Хандзта и относится к нач. 80-х гг. VIII в. По словам Георгия Мерчуле, все монастырские строения, возведенные прп. Григорием и его сподвижниками, были деревянными. В дальнейшем основным строительным материалом в К. п. стал камень. Кирпич использовался крайне редко (напр., в сводах дополнительных помещений в Долискане). В IX в. обычно применяли грубо тесанные камни, уложенные в ровные ряды. С X в. благодаря поддержке правителей из рода Багратиони на фоне общего экономического и культурного подъема наблюдалось совершенствование техники строительства, что было выражено в лучшей обработке камня и в применении высококачественного известкового раствора.

В больших мон-рях кафоликоны были купольными. Сравнительно хорошо сохранились церкви Хандзты и Долисканы. Кроме того, по фотографиям, чертежам и описаниям, сделанным в XIX — нач. XX в. А. М. Павлиновым и Н. Я. Марром, можно в общих чертах представить архитектурный облик кафоликонов в Цкаростави, Мидзнадзори и Опизе. Первые 2, вероятно, следует датировать временем основания мон-рей, т. е. 30–40-ми гг. IX в. План и пространственная структура храма в Опизе относятся ко времени восстановления мон-ря Гурамом Мампали († 882), церковь была частично перестроена в сер. X в. Кафоликон Хандзты был возведен в 10–20-х гг. X в. зодчим Амоной по заказу Ашота Кухи и Гургена Великого. Церковь в Долискане датируется 937–958 гг.

Кафоликоны Мидзнадзори, Опизы и Долисканы построены по крестообразному плану и имеют дополнительные помещения: 2 в Мидзнадзори и Опизе (по сторонам апсиды), 4 в Долискане (в 4 межрукавных углах). Подкупольными устоями служат углы соединения рукавов. Для всех 3 церквей (особенно для опизской) характерен удлиненный зап. рукав. Цкароставская ц. представляет собой своеобразный вариант архитектурного типа, названного И. Стржиговским «купольный зал». Кафоликон Хандзты относится к типу вписанного креста с куполом, опирающимся на стены апсиды и зап. пару свободно стоящих столбов.

Купола церквей К. п. имеют граненые барабаны. Для перехода от подкупольного квадрата к круглому основанию купола, по всей вероятности, в IX в. и 1-й пол. X в. применялись трompы (3 ряда трompов сохранились в кафоликоне Хандзты). С сер. X в. получила распространение смешанная система перехода, в к-рой трompы включены в паруса (храмы в Опизе, Долискане). Характерной для архитектуры церквей К. п. деталью является ломаная линия карниза барабана и зонтичное перекрытие (купол), покоящееся на барабане (Хандзта, Опиза).

В мон-ре Парехи сохранились руины 2 стоящих близко друг к другу церквей — большой однонефной постройки с сев. приделом IX в. и 3-нефной базилики с 2 парами столбов рубежа IX и X вв. Еще одна однонефная церковь в том же мон-ре (возможно, усыпальница прп. Михаила Парехели) датируется между 830 и 876 гг. Однонефные церкви и часовни строились и в др. мон-рях К. п. В Цкаростави одна малая часовня стоит к югу от главной церкви и еще 3 — на скалистых мысах за пределами мон-ря. Своеобразным примером базилики с рудиментарным сев. нефом, частично высеченным в скале, является ц. Нука-сакдари (Нука-килисе) недалеко от Хандзты, достоверно не идентифицированная ни с одной из упомянутых в Житии прп. Григория обителью, но несомненно принадлежащая к кругу архитектурных памятников К. п.

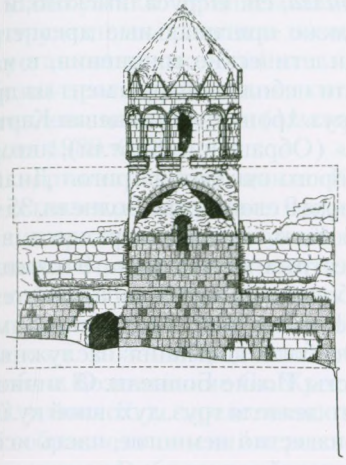


Схема-чертеж кафоликона мон-ря Хандзта

Насколько можно судить по сохранившимся примерам, церкви К. п., построенные в IX в., или вовсе не имели резного убранства, или оно было крайне скупым и ограничивалось декором в виде простых прочерченных наверший над окнами (как, напр., в Цкаростави). С X в. резной декор приобретает более развитые формы. В кафоликоне Хандзты (видимо, впервые в постройках К. п.) применена декоративная наружная аркатура барабана — обязательный элемент фасадного убранства груз. церквей зрелого средневековья. В церкви Хандзты импосты декоративных арок украшены гладкими полудисками, однако уже через неск. десятилетий в Долискане они богато декорированы растительным орнаментом. К сер. X в. в архитектуре К. п. сформировалась своеобразная система украшения окон радиально расходящимися 2-цветными полосами, обрамленными сверху большим орнаментированным полукруглым навершием. Появившись впервые в Опизе и Долискане, эта форма декора получила широкое распространение в постройках царя Давида Куропалата в Тао.



Внутренний вид кафоликона мон-ря Опиза. Кон. IX — сер. X в. Фотография А. М. Павлинова. 1888 г.

В мон-рях Джмерки, Даба и Баретелта сохранились лишь незначительные фрагменты зданий. Церковь в Берте была в XIX в. переделана в мечеть и утратила первоначальный архитектурный облик. Местонахождение Шатберди до сих пор остается предметом споров. Нек-рые ученые (Ж. М. и Николь Тьерри, Д. Хоштария) локализируют мон-рь в с. Ени-Рабат близ Арданучa (древнегруз. Артануджи, ныне в Турции), где стоит купольная церковь рубежа X и XI вв. По плану она относится к группе крестообразных церквей с 2 дополнительными помещениями. Фасады церкви облицованы чисто тесаными камнями и обильно украшены резьбой. Др. исследователи (М. Кадироглу, Ф. Байрам, В. Силогава) связывают с Шатберди руины большого мон-ря близ совр. с. Окумушлар.



Церковь Ени-Рабат. Рубеж X и XI вв. Фотография Н. Я. Марра. 1904 г.

В монастырских комплексах К. п. важное место занимали трапезные. Это слегка удлиненные прямоугольные здания, разделенные на 2 или 3 нефа, крытые коробовыми сводами. Остатки трапезных сохранились в мон-рях Хандзта, Берта, Цкаростави. Самым значительным памятником этого типа была трапезная в Опизе, ныне почти полностью разрушенная, однако известная по старым фотографиям, чертежам и описаниям. Она представляла собой большое здание с пространством, которое делили на 3 нефа опирающиеся на 4 пары столбов арки. Кроме большого зала, предназначенного для собраний братии, трапезные имели подсобные помещения (иногда устроенные под залом, в нижней, опорной части сооружения, как, напр., в Цкаростави).

Остатки монастырских келий сохранились в Хандзте. Это узкие продолговатые комнаты, встроенные в 3 этажа между церковью и трапезной. Возможно, были жилые помещения и более сложной формы. Павлинов предположил, что находящееся к востоку от церкви здание в мон-ре Опиза из 2 больших комнат и галереи, открытой в сторону ущелья 5 арками, могло быть домом настоятеля.

Колокольни в мон-рях К. п., как и во всей Грузии, начали строить с XIII в. В Опизе уцелел арочный нижний ярус колокольни, служивший проходом в обитель предположительно в нач. XIV в. Хорошо сохранилась колокольня в Хандзте, построенная настоятелем монастыря Марком ок. 1540 г.

Прп. Григорий и его сподвижники занимались строительством и за пределами Кларджети. Племянник прп. Григория прп. Савва Ишхнели

в 30-х гг. IX в. восстановил кафоликон в мон-ре Ишхани, возведенный в VII в. епископом (впосл. католикосом) Нерсе в исторической области Тао. Следы этого восстановления в храме, претерпевшем основательные реконструкции в X и XI вв., не обнаружены.

Церковная архитектура К. п. является важным звеном в истории груз. искусства. Художественные и технические новшества, привнесенные зодчими кларджетских мон-рей, были освоены и развиты строителями храмов Тао, возведенных во 2-й пол. X — нач. XI в.

Ист.: *Казбек Г.* Три месяца в Турецкой Грузии // Зап. Кавк. отд-ния. Имп. РГО. Тифлис, 1876. Т. 10. Ч. 1. С. 1–140; *Бакрадзе Д.* Об археологической поездке, совершенной в 1879 г. по поручению Академии Наук в Чорохский бассейн, Батум, Артвин и Артанудж // ЗИАН. 1880. Т. 37. Кн. 1. С. 47–50; *Павлинов А.* Экспедиция на Кавказ 1888 г. // МАК. 1893. Вып. 3. С. 1–91; *Thierry N. et M.* Notes d'un nouveau voyage en Georgie Turque // Bedi Kartlisa. P., 1968. Vol. 25. P. 51–65.

Лит.: *Бериdзе В.* Место памятников Тао-Кларджети в истории груз. архитектуры: [Архитектура Тао-Кларджети]. Тбилиси, 1981; *Закарая П.* Зодчество Тао-Кларджети. Тбилиси, 1990; *Kadiroglu M.* The Architecture of the Georgian Church at Ishan. Fr. / M., 1991; *idem.* Untersuchungen am mittelalterlichen georgischen Baudenkmälern in Nordost-Anatolien // Georgica: Zschr. fur Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens. Konstans, 1999. Bd. 22. S. 8–19; *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klardjeti and Savseti. Stuttg., 1992; *idem.* A Brief Survey of the Monastery of St. George in Hanzt'a // Oriens Chr. 1994. Bd. 78. S. 145–176; *он же.* Грузинские монастыри раннего средневековья в исторической Тао, Кларджети и Шавшети. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Baumgartner B.* Drei Fergessene Georgische Klüster in der Nordosttörkei: C'q'arostavi, Nuka Kilise, Miznazori // Bedi Kartlisa. P., 1992/1993. Vol. 8/9. P. 193–221; *Thierry M.* Notes sur les monuments de la vallée du Karckal // Ibid. P. 233–235; *Хоштария Д.* Церкви и монастыри Кларджети, Тбилиси, 2005 (на груз. яз.); *idem. (Khostaria).* Past and Present of the Georgian Sinai: A Survey of Architectural History and Current State of Monasteries in Klarjeti // Heilige Berge und Wusten: Byzanz und sein Unfeld. W., 2009. S. 77–81, 106–111; *Bayram F.* Artvin'deki Gürcu Manastirlan. Ankara, 2005; *Bogisch M.* Einige Bemerkungen zur Entwiklung der Kirchenarchitektur in den historischen Provinzen Südwestgeorgiens, 9.–10. Jahr. // JÖB. 2007. Bd. 57. S. 323–344.

Д. Хоштария

КЛАРДЖЕ́ТСКИЙ МНОГОГЛА́В [груз. კლარჯული მრავალთავი], древнегруз. гомилетический рукописный сборник (НЦРГ. А 144, X в.), содержащий 63 оригинальных и переводных гомилетических сочинения. Наряду с Ханметным, Синайским, Удабнойским, Афонским, Тбетским и др. многоглавами входит в т. н. коллекцию древнегруз. гомилетическо-литургических сборников (многоглавов), состоящую из 10 рукописей VIII–XI вв., представляющих собой гомилетическое переложение иерусалимского Лекционария (подробнее см. в ст. *Многоглав*).

Рукопись выполнена на пергамене (44×32 см), состоит из 217 листов, содержащих потетрадную и полистовую пагинации. Сборник дошел в неполном виде: считается, что изначально манускрипт состоял из 328 листов (*Esbroeck.* 1975. P. 37–49; *Мгалоблишвили.* 1989. С. 6). Листы утрачены в начале и конце, а также в др. частях рукописи; в целом объем утрат составляет 8 тетрадей (64 листа) и 47 отдельных листов из разных тетрадей. Основной текст написан в 2 столбца древнегруз. минускульным письмом *нусхури;* заглавия чтений, а также в ряде случаев начала чтений и заключительные строки столбцов написаны маюскульным письмом мтаврули. В К. м. различают почерки не менее 2 переписчиков.

На основе палеографических данных исследователи выдвинули предположение, что К. м. был создан в Юж. Грузии приблизительно в 80–90-х гг. X в. (Описание груз. рукописей Церк. музея. 1976. С. 184–198; *Мгалоблишвили.* 1989. С. 6). Из колофонов, имеющихся в сборнике, известно, что в XV–XVIII вв. рукопись хранилась в Месхети (Юж. Грузия); в XVIII в. в результате исламизации региона К. м., как и др. святыни, был перенесен в *Кахети* (Вост. Грузия) и находился в Давидгареджийской лавре пуст. *Гареджи,* затем в Тифлисе, где был помещен в книгохранилище Церковного музея. В наст. время К. м. входит в состав коллекции Национального центра рукописей Грузии в Тбилиси (см. *Институт рукописей Корнелия Кекелидзе*).

В К. м. помещен гомилетический материал 2-й половины литургического года (от сыропустной недели до 25 сент. включительно). Начинается сборник с 8-недельного великопостного цикла груз. церковного писателя Иоане Болнели. За ним в соответствии с иерусалимским литургическим календарем, к-рый служил основой для всех груз. многоглавов, следуют 5-й, пасхальный, цикл (от Пасхи до Пятидесятницы), 6-й, апостольский, цикл (от Пятидесятницы до дня памяти сщмч. Афиногена (груз. праздник *Атенагеноба*)), 7-й цикл (от Атенагеноба до праздника Энкении (*Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме*)). Из-за повреждения рукописи в последней части сохранились только 2 чтения — на онемение прав. *Захарии* (5 сент.).

В сборнике помещены древнегруз. переводы гомилий св. отцов: свт. *Иоанна Златоуста,* прп. *Ефрема Сирина, Севериана,* еп. Габальского, свт. *Кирилла,* еп. Иерусалимского, и др., а также оригинальные древнегруз. гомилетические сочинения, в частности небольшой фрагмент из древнегруз. хроники «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли), автором которого считается Григол Диакон, а также 9 слов Иоане Болнели. 35 чтений К. м. находят параллель в др. известных многоглавах, 9 чтений — в сборниках иного типа, 18 чтений известны только в редакции К. м.

Особого внимания заслуживают тексты Иоане Болнели. О личности этого деятеля груз. духовной культуры известно немногое, часть исследователей определяет время его деятельности кон. X — нач. XI в. (*Кекелидзе.* Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 182; *Барамидзе.* 1962. С. 10–11), IX в. (*Ингороква.* 1939. С. 138), VII–VIII вв. (*Tarchnisvili.* 1960. P. 280–282; *Esbroeck.* 1975. P. 312–316). В наст. время приоритетным считается мнение, высказанное на основе сопоставления рукописных источников и данных эпиграфического материала, согласно к-рому деятельность Болнели относится к 1-й пол. X в. (*Мгалоблишвили.* 1989. С. 8; Кларджетский многоглав. 1991. С. 25).

Система великопостных чтений, представленная в К. м., появилась в древнегруз. рукописной традиции в X в. В многоглавах более раннего периода, напр. в Ханметном (VIII в.), Синайском (863), Удабнойском (IX–X вв.), великопостный цикл не оформлен в виде системы, представлены лишь чтения, предназначенные для отдельных дней триодного круга, большинство из которых принадлежат или приписываются свт. Иоанну Златоусту. Согласно Иерусалимскому лекционарию и древнейшему груз. Тропологию (см. *Иадгари*) — гимнографическому приложению к иерусалимскому Лекционарию, в Грузии до X в. литургический великопостный период был 7-недельным. Система 8-недельных великопостных чтений Иоане Болнели, где числе-

ние недель Великого поста велось с Мясопустной недели, представлена лишь в списках X–XI вв., это соответствует текстам в новых Тропологиях X в. В научной лит-ре высказано мнение, что временем создания 8-недельной системы чтений Великого поста можно считать X в. (Кларджетский многоглав. 1991. С. 33–34). В проповедях Иоане Болнели отмечено большое сходство с отдельными сочинениями свт. Иоанна Златоуста и приписываемыми ему трудами, их сравнение позволило установить, что Болнели переработал древние источники согласно тенденциям его эпохи (*Мгалоблишвили.* 1989. С. 13).

В эортологическом цикле К. м. представлены отдельные литургические праздники, к-рые указывают на достаточно древнюю иерусалимскую богослужебную практику. Такими, в частности, являются Рождество св. Иоанна Предтечи, Атеногеноба и Воздвижение Св. Креста.

53 чтения К. м. представляют собой собрание сочинений переводной гомилетики. В сборник включен ряд чтений, известных только в груз. переводе: это гомилия свт. *Мелетия,* еп. Антиохийского, на Воскресение Господне, гомилия прп. Ефрема Сирина о прор. Илии и арх. Михаиле, анонимный апокриф на Успение Пресв. Богородицы и др.

Исследование редакционных особенностей переводных гомилий показывает, что К. м. является ценнейшим материалом для изучения методов переработки гомилий св. отцов (выделение отдельных частей одной гомилии в виде самостоятельных чтений, объединение 2 или более гомилий в одно чтение и др.). В ряде чтений сборника были выявлены пласты древнейших и сравнительно поздних переводов греч. редакций, это позволяет восстановить более полную картину гомилетической лит. традиции IX–X вв. (*Мгалоблишвили.* 1989. С. 17).

Ист.: Ханметный многоглав / Сост.: А. Шанидзе // Моамбе (Бюллетень) / ТГУ. Тифлис, 1926. Вып. 7. С. 98–157 (на груз. яз.); Синайский многоглав 864 г. / Сост.: А. Шанидзе. Тбилиси, 1959. (Шромеби (Труды) / ТГУ. Каф. древнегруз. языка; Вып. 5) (на груз. яз.); Описание груз. рукописей Церк. музея: Колл. А / Сост.: Е. Метревели и др. Тбилиси, 1976. Т. 1. Ч. 2 (на груз. яз.); Кларджетский многоглав / Сост.: Т. Мгалоблишвили. Тбилиси, 1991 (на груз. яз.); Удабнойский многоглав / Сост.: А. Шанидзе и др. Тбилиси, 1994. (Шромеби (Труды) / ТГУ. Кафедра древнегруз. языка; Вып. 28) (на груз. яз.); Афонский многоглав: Проповеди Иоане Болнели / Сост.: М. Майсурадзе и др. Тбилиси, 1999 (на груз. яз.).

Лит.: *Ингороква П.* Краткий обзор истории груз. лит-ры // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1939. № 4. С. 94–138 (на груз. яз.); *Tarchnisvili M.* Zwei georgische Lektionfragmente aus dem 5. und 8. Jh. // Le Muséon. Louvain-la-Neuve, 1960. Vol. 73. Fasc. 3/4. P. 261–296; *Барамидзе Р.* Иоане Болнели. Тбилиси, 1962 (на груз. яз.); *Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliaires géorgiens: Études descriptive et historique. Louvain, 1975; *он же.* Палимпсестный многоглав из Ленинграда // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1978. Т. 6. С. 81–87 (на груз. яз.); *idem.* Un Mravalthavi dans le codex A 737 // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1980. Вып. 7. С. 18–21; *Мгалоблишвили Т.* Кларджетский многоглав – древнейший гомилетический сб.: [АКД]. Тбилиси, 1989.

Т. Церадзе

КЛАРДЖЕ́ТСКИХ ПРЕПОДО́БНЫХ ОТЦО́В И ЖЕН СОБО́Р

[груз. კლარჯეთის უდაბნოს დირსთა მამათა და დედათა] (VIII–XI вв.), святые Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 5 окт.), деятельность к-рых связана с *Кларджетской пустынью;* большинство из них — ученики основателя монашества в *Тао-Кларджети* (историческая область Юго-Зап. Грузии) прп. *Григория Хандзтийского* (Ханцтели) либо их последователи. Долгое время история Кларджетской пуст. и деятельность прп. Григория оставались неизвестными груз. историографии; имя преподобного и день его памяти были зафиксированы лишь в грузинских святцах. В груз. источниках сохранились сведения о подвижниках Кларджети царе-мученике Ашоте I Великом



Царь мч. Ашот I Великий подносит мон-рь Опиза Христу. Ктиторский фриз кафоликона мон-ря Опиза. XI в. (ГМИГ)

(† 826/9), авторе антиеретических сочинений католикосе Картли свт. *Арсении I Великом* (860–887) и его духовном брате чудотворце митр. Ацкурском, свт. *Ефреме Великом* († 895). В 1902 г. Н. Я. *Марр* обнаружил в груз. *Крестовом мон-ре* в Иерусалиме рукопись Жития прп. Григория Ханцтели (Hieros. Patr. georg. 2, XI в.; опубл. в 1911), где были подробно описаны не только деятельность преподобного, его учеников, местных правителей и священноначалия, но и приведены сведения об истории региона, строительстве монастырей и устройстве пустыни. Стало очевидно, что ГПЦ предстоит прославить в лике святых еще неск. десятков кларджетских подвижников, однако события 1917 г. и последующие десятилетия гонения Церкви отодвинули это решение. В сер.— 2-й пол. XX в. (очевидно, при католикосах-патриархах всей Грузии *Каллистрате (Цинцадзе)* (1932–1952) и *Ефреме II (Сидамонидзе)* (1960–1972)) без проведения чина канонизации в церковный календарь ГПЦ были вписаны имена нек-рых подвижников Кларджети (напр., Ашота I Великого и др.). Канонизацию К. п. с занесением в святцы имен всех святых, упоминаемых в Житии прп. Григория, ГПЦ осуществила в 2003 г., при Католикосе-Патриархе всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили).* Празднование К. п. было приурочено к 5 окт., дню памяти прп. Григория, нек-рые святые имеют почитание также в др. день.

Помимо основателя монашества в Кларджетской пуст. прп. Григория Ханцтели в число К. п. входят: св. Амона, «искуснейший строитель» новой церкви в Хандзте, возведенной при игум. прп. Арсении; отшельник Анатолий (Антоний), который удостоился вместе с деканиссой прп. Феместией (Теместией) видения о кончине чудотворца прп. Матоя; прп. Андрей, 2-й настоятель мон-ря Опиза; прп. Анастасия (в миру Бюрила), дочь местного властителя Баграта Шароели, которая монашеским подвигом «совершенно осрамила дьявола» и исцеляла страждущих; свт. Арсений I Великий, сын властителя Мириана, католикоса Картли, сподвижника свт. Ефрема Великого, митр. Ацкурского; прп. Арсений, настоятель Хандзты; прп. Василий III Кларджетский, настоятель Хандзты, сын служанки матери прп. Григория Ханцтели, в Житии описано его чудесное исцеление прп. Григорием; св. Гавриил (Габриел)

Дапанчули, азнаур царя св. Ашота I, сделавший значительные пожертвования на монастырское строительство прп. Григория, благодаря ему в т. ч. был основан жен. мон-рь Гунатле; прп. Гавриил, «учитель, большой подвижник, блаженный святой отец», насельник Хандзты, рассказавший составителям Жития прп. Григория о прп. Василии III; свт. Георгий, еп. Ацкурский; прп. *Георгий Мерчуле,* один из составителей Жития прп. Григория; прп. *Георгий Опизели,* 3-й настоятель мон-ря Опиза (после преподобных Самуила и Андрея), при нем прп. Григорий пришел в Кларджети и поселился в Опизе; свт. Георгий, еп. Ацкурский; прп. *Григорий Хандзтийский,* сын Липарита, настоятель монастыря Шатберди; прп. Давид, игум. монастыря *Мидзнадзори* (Миджнадзори), «строитель монастырей»; прп. Димитрий, ученик прп. Февронии, один из первых учеников прп. Григория, назван в Житии «Христоносцем»: его ученики неоднократно видели над ним столп света, поскольку «на нем постоянно покоился Святой Дух»; прп. *Епифаний* Чудотворец, настоятель мон-ря Хандзта, прибывший из Картли в Кларджети вместе с прп. Матоем, «плачем и слезами» изгонял злых духов, «быстро» исцелял больных, молитвами избавлял от смерти; свт. Езра Анчели, еп. Анчийский, происходивший из рода Дапанчули; прп. Захария, ученик прп. Давида, строитель мон-ря Баретелта; свт. *Захария Анчели,* еп. Анчийский, чудотворец; прп. Зинон (Зенон), «сын выдающегося человека в Самцхе», происходивший «из дома» прп. Февронии, насельник Хандзты, чудотворец, «сокровищница добродетелей, святой чин монашества, ограда Кларджетских пустынь, гонитель злых духов»; прп. Иаков, насельник Мидзнадзори, «многообразными талантами украшенный выше наших слов... как утренняя заря среди звезд»; свт. *Иларион,* католикос Картли (Мцхетский), ученик прп. Давида, «отец и строитель Цкаростави»; прп. *Иларион Парехели,* «Богоносный отец», настоятель монастыря Парехи; прп. *Иларион Убисели,* сподвижник преподобных Феодора и Христофора, 1-й настоятель мон-ря Убе (Убиси), старец, прибывший из Иерусалима; мч. *Иоанн Грузин,* «новый мученик Христа... из Хандзты доходивший до Иерусалима, убитый руками сарацин в Багдаде за Христа, озаренный знамением»; прп. Иоанн, брат Джибрила, настоятель монастыря Хандзты, закончивший постройку новой церкви; прп. Иоанн, брат игумена Хандзты, один из авторов Жития прп. Григория; свт. *Макарий Анчели,* еп. Анчийский; прп. *Макарий Опизели,* насельник мон-ря Опиза, бывший свидетелем молитвы преподобных Григория и Зинона, во время к-рой их лики стали излучать свет; св. Мария, «боголюбивая супруга» азнаура св. Гавриила Дапанчули, первая встретившая «в тех краях» прп. Григория, оказавшая ему «подобающую честь» и рассказавшая о нем мужу; прп. *Матой,* свящ., чудотворец, прибывший в Кларджети из Картли вместе с прп. Епифанием Чудотворцем, 40 лет служил в жен. мон-ре Мере при игум. прп. Февронии, «великий и славный делами»; прп. *Михаил Парехели,* отшельник, чудотворец, друг прп. Григория, изгонял бесов, подвизался в пещерах Берты, пришел в Хандзту из Мидзнадзори; свт. *Нерсе Ишхнели,* арм. католикос, строитель мон-ря Ишхани; свт. *Савва Ишхнели,* еп. Ишханский, двоюродный брат прп. Григория, возобновитель и 1-й игумен мон-ря Ишхани, вместе с прп. Григорием совершил паломничество в К-поль; прп. *Самуил Опизари,* 1-й настоятель мон-ря Опиза; прп. *Софроний Шатбердели,* возобновитель мон-ря Шатберди, «вожделенный отец»; свт. *Стефан Мтбевари,* 1-й еп. Тбетский; прп. *Фемистия* (Темистия) на протяжении 40 лет служила «деканиссой» (диакониссой?) в мон-ре Мере; прп. *Феврония* из Самцхе, 1-я настоятельница монастыря Мере, имела большой авторитет в Кларджетской пуст.: настоятели кларджетских монастырей без ее одобрения не начинали никакое дело; прп. *Феодор,* настоятель Хандзты, племянник Мцхуеды (сына настоятеля Хандзты прп. Арсения); прп. Феодор Недзвели, строитель и 1-й настоятель мон-ря Недзви, друг и сподвижник прп. Христофора (см. в ст. *Феодор и Христофор*); прп. *Хведиос* (Хуедий), отшельник, подвизался на месте буд. мон-ря Хандзта и сподобился видения о прибытии в Кларджети прп. Григория и об основании Хандзты; прп. Христофор, строитель и 1-й настоятель мон-ря Квирикецминда (Квирикети), друг и сподвижник прп. Феодора Недзвели (см. в ст. *Феодор и Христофор*).

Ист.: *Георгий Мерчуле.* Житие св. Григория Хандзтийского (Кименная ред.) / Груз. текст, введ., изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1911. (ТРАГФ; 7).

Н. Т.-М.

КЛАРЕМБА́ЛЬД АРРА́ССКИЙ

[лат. Clarembaldus Atrebatensis; также Clarenbaldus, Clarebaldus] (XII в.), франц. католич. богослов и философ периода ранней *схоластики,* представитель *Шартрской школы,* ученик и последователь *Теодорика Шартрского* († ок. 1150).

Жизнь. О жизни и деятельности К. А. сохранились лишь отрывочные и неточные сведения; о его происхождении и месте рождения ничего не известно. Вслед. недостатка достоверных свидетельств и распространенности в XII в. имени Кларембальд К. А. в лит-ре XIX в. неск. раз ошибочно отождествлялся с др. лицами, носившими то же имя (см.: *Jansen.* 1926. S. 3–6; *Häring.* 1965. P. 4–7). Так, франц. историк А. Дюпюи смешал информацию о К. А. со сведениями о др. Кларембальде, к-рый также нек-рое время нес служение архидиакона в Аррасе, был учеником *Ивo Шартрского* и в последний период жизни (1117–1133) являлся еп. Санлисским (*Dupuis.* 1859; о еп. Кларембальде см.: Gallia christiana in provincia ecclesiasticas distributa. P., 1751. T. 10. Col. 1397–1398); франц. исследователь Ю. Шевалье в библиографическом словаре средневек. авторов наряду с источниками, содержащими верные сведения о К. А., предложил под его именем ссылку на статью из нидерланд. биографического словаря о фламанд. хронисте Кларембальде, который предположительно жил в XII–XIII вв. (*Chevalier U.* Répertoire des sources historiques du moyen âge: Bio-bibliographie. P., 1905. Vol. 1. Col. 938; Biographie nationale [de Belgique]. Brux., 1873. T. 4. Col. 130–131). Еще об одном современнике К. А., имевшем то же имя, известно из англ. источников; этот Кларембальд в 1163 г. был назначен англ. кор. Генрихом II (1154–1189) аббатом мон-ря св. Августина в Кентербери, но не смог вступить в должность из-за недовольства им монахов и конфликта с Фомой *Бекетом,* архиеп. Кентерберийским (см.: *Hunt W.* Clarembald // The Dictionary of National Biography. N. Y.; L., 1908^2. Vol. 4. P. 397–398; *Greatrex J.* Clarembald (fl. 1155–1173) // ODNB. Vol. 11. P. 769–770).

В результате анализа косвенных сведений, сообщаемых К. А. о себе в сочинениях, изучения архивных документов, а также свидетельств, содержащихся в монументальном биографическом компендиуме «Христианская Франция» (Gallia Christiana. P., 1715–1865. 16 t.), в XX в. исследователям удалось установить датировку и обстоятельства нек-рых событий жизни К. А. Неск. раз в своих трактатах К. А. свидетельствует, что он получил богословское образование и называет *Гуго Сен-Викторского* и Теодорика Шартрского «мои досточтимые учителя» (doctores mei venerabiles — *Clarembaldus.* In De Trinit. Introd. 10). Гуго преподавал в парижском Сен-Викторском аббатстве с сер. 20-х гг. XII в. до конца жизни (скончался в 1141). Точные сведения о деятельности Теодорика в кон. 20-х — нач. 40-х гг. XII в. отсутствуют, однако из сообщений различных теологов-схоластов, учившихся у него или встречавшихся с ним в это время, можно заключить, что по меньшей мере в отдельные годы этого периода он преподавал философию и богословие в парижской школе собора Нотр-Дам (буд. Парижский ун-т) и, возможно, в школе Шартрского собора, канцлером к-рой он стал в 1142 г. Исходя из этого, время обучения К. А. в лит-ре условно датируется промежутком с 1130 по 1142 г.; если эта датировка верна, то К. А., вероятнее всего, род. в 10-х гг. XII в. (*Häring.* 1965. P. 23–27; *Fortin.* 1995. P. 18). В Париже К. мог также посещать лекции Петра *Абеляра* и *Гильберта Порретанского* (впосл. К. А. полемизировал с ними в сочинениях); в это же время в Париже обучались *Иоанн Солсберийский* и Фома Бекет. Неизвестно, прослушал ли К. А. полный школьный курс или лишь посещал отдельные лекции; вместе с тем его сочинения свидетельствуют, что он хорошо овладел логико-философским инструментарием, ориентировался в богословской лит-ре и был осведомлен о наиболее важных богословских дискуссиях своего времени. К. А., по-видимому, формально не имел звания магистра богословия, т. е. не преподавал в к.-л. крупной богословской школе после завершения обучения. Он ни разу не упоминается как магистр в офиц. документах; лишь в рукописях в заглавиях его сочинений встречается наименование «магистр» (magister или m.), возможно, добавленное переписчиками из уважения к автору. О том, чем занимался К. А. в 40-х гг. XII в., никаких сведений не сохранилось; исследователи полагают, что он был преподавателем в соборной школе в Аррасе или выполнял к.-л. иное служение в этом диоцезе, т. к. едва ли он смог бы занять в нач. 50-х гг. XII в. высокую должность в соборном капитуле без предшествующего прохождения более низких степеней церковного служения.

Наиболее раннее упоминание в документальных источниках о К. А. относится к 1152 г.; он назван препозитом (prepositus) соборного капитула Арраса, т. е. 1-м по значимости лицом в капитуле (*Häring.* 1965. P. 7). Из неск. др. свидетельств следует, что в должности препозита он принимал участие в неск. церковных Соборах диоцеза и др. офиц. событиях. В 1156 г., при еп. Годескальке, занимавшем кафедру Арраса с 1150 по 1161 г., К. А. стал старшим архидиаконом диоцеза. Согласно источникам, в этот период в диоцезе было 2 архидиакона, на к-рых были возложены функции надзора за церковной жизнью в приходах в качестве викариев епископа; 1-му, или старшему, архидиакону подчинялись 263 прихода; 2-му, или младшему, архидиакону — 133 прихода (*Fanien.* 1868. P. 68; *Häring.* 1965. P. 7–8; *Fortin.* 1995. P. 15). В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XII в. имя К. А. часто встречается в картулярии соборного капитула Арраса (*Loisne.* 1896) и в епископском картулярии (*Tock.* 1991), т. к. по должности он был обязан подписывать вместе с др. членами капитула церковно-адм. и финансовые документы диоцеза (см., напр.: *Loisne.* 1896. P. 14. N 20; P. 16. N 22; P. 26. N 30; *Tock.* 1991. P. 132. N 114; P. 133. N 115; P. 144. N 126; P. 147. N 129; P. 149. N 130). Кроме того, К. А. является одним из адресатов 2 посланий папы Римского *Адриана IV* (1154–1159) к соборному капитулу Арраса (*Loisne.* 1896. P. 20. N 27–28). Последний раз имя К. А. как члена соборного капитула Арраса встречается в документах в 1171 г., при еп. Андрее, занимавшем кафедру с 1163 (или 1164) по 1171 г. (*Tock.* 1991. P. 179. N 160; ср.: Ibid. P. XXXVIII–XXXIX; *Häring.* 1965. P. 11). Т. о., можно с уверенностью утверждать, что с 1152 по 1171 г. К. А. жил и нес церковное служение в Аррасе.

Из сообщения К. А. в письме к Одо, аббату монастыря Нотр-Дам в Уркане (ныне Шири-Уркан, Франция), следует, что он по меньшей мере один раз покидал Аррас на довольно длительное время. По приглашению Гвальтера из Мортани († 1174), занимавшего Ланскую епископскую кафедру с 1155 по 1174 г., он руководил реорганизацией учебных занятий в Ланской богословской школе (*Clarembaldus.* Ep. ad Odon. 1), пользовавшейся широкой известностью при *Ансельме Ланском* († 1117), однако к сер. XII в. пришедшей в упадок (см. ст. *Ланская школа*). Относительно датировки поездки К. А. исследователи расходятся. Так, на основании отсутствия подписей К. А. в документах Аррасского диоцеза между 1157 и 1159, а также между 1165 и 1167 гг. предполагается, что он был в Лане в один из этих периодов. Первая датировка является более вероятной, поскольку, согласно документам Ланского диоцеза, именно в это время в Лане не было постоянного магистра (*Fortin.* 1995. P. 17–18). Еще одно предположение было выдвинуто Г. Ваупелем: по его мнению, К. А. преподавал в Лане до прибытия в Аррас, между 1440 и 1145 г.; в этом случае он был приглашен Гвальтером, когда тот еще не был епископом и руководил богословской школой Лана (*Vaupel.* 1953/1954). Независимо от того, какое предположение является верным, сам факт приглашения подтверждает, что К. А. имел репутацию талантливого теолога и преподавателя (*George, Fortin.* 2002. P. XII). С Гвальтером из Мортани его сближало в т. ч. и враждебное отношение к новшествам, привнесенным в тринитарное богословие Петром Абеляром и Гильбертом Порретанским.

Ко времени жизни К. А. в Аррасе относится история о нем, сохранившаяся в одном из житийных собраний посмертных чудес архиеп. Фомы Бекета. По сообщению автора сборника, мон. Вильгельма Кентерберийского, часть реликвий еп. Фомы хранилась у К. А.; после чудесного вмешательства архиеп. Фомы, желавшего, чтобы его реликвии были объектом молитвенного поклонения верующих, К. А. принял решение передать их в находившийся недалеко от Арраса жен. мон-рь в Бапоме (Vita et passio S. Thomae, auctore *Willelmo, monacho Cantuariensi* // Materials for the History of

Thomas Becket, Archbishop of Canterbury. L., 1875. Vol. 1. P. 249–250. N 89; ср.: MGH. SS. 1885. Vol. 27. P. 37). Хотя прямых документальных сведений о знакомстве архиеп. Фомы с К. А. нет, они могли встречаться еще во время обучения в Париже; кроме того, в 1164 г. архиеп. Фома проезжал через Аррас после бегства из Англии и, возможно, некоторое время жил в этом городе. Т. о., К. А. встречался с архиеп. Фомой и действительно мог получить от общих знакомых часть его реликвий после насильственной смерти архиепископа в 1170 г. (*Jansen.* 1926. S. 9–10; *Häring.* 1965. P. 10–11; *Maccagnolo.* 1980. P. 318).

Достоверных сведений о жизни К. А. после 1171 г. нет. С кон. 1171 по осень 1174 г. кафедру Арраса занимал еп. Роберт II, а в кон. 1174 г. епископом Аррасским стал Фромбальд, до этого в течение мн. лет бывший младшим архидиаконом диоцеза (*Tock.* 1991. P. XXXIX). Поскольку в период епископского служения Роберта и Фромбальда имя К. А. как члена капитула в документах не упоминается, исследователи делают вывод, что он покинул Аррас из-за того, что ему по неизвестным причинам не удалось занять епископскую кафедру, на к-рую он мог претендовать как старший архидиакон (*Häring.* 1965. P. 13). Однако отсутствие упоминаний о К. А. может свидетельствовать и о его кончине. Единственным косвенным подтверждением того, что К. А. оставался жив и удалился из Арраса, является встречающееся в документах Ланского диоцеза имя «пресвитера Кларембальда» (Clarenbaldus presbyter), подписывавшего офиц. документы в качестве члена Ланского капитула. Наиболее раннее упоминание датируется 1173 г., т. е. предполагаемым временем отъезда К. А. из Арраса, а наиболее позднее — 1187 г. (Ibid. P. 13–14). Предположение, что этот Кларембальд и К. А.— одно лицо, дополнительно подкрепляется тем, что в состав капитула пресв. Кларембальд был введен еп. Гвальтером, который ранее приглашал К. А. в Лан и благожелательно относился к нему; однако для уверенного отождествления этих лиц имеющихся данных недостаточно (*Fortin.* 1995. P. 16). Т. о., К. А. скончался либо в 1-й пол. 70-х гг. XII в. в Аррасе, либо после 1187 г. в Лане.

Сочинения. Наиболее ранним свидетельством о К. А. как об авторе богословских сочинений является краткое упоминание о нем в дополнениях к средневек. компилятивному соч. «О церковных писателях» (De scriptoribus ecclesiasticis; XII–XIV вв.), авторство к-рого при издании в XVI в. было ошибочно приписано Генриху Гентскому: «Кларембальд Аррасский архидиакон составил комментарий на [книгу] Боэция «О Троице», где, как кажется, он оспаривает некоторые мнения Гильберта Порретанского, осуждает [взгляды] Петра Абеляра и одобряет аббата Бернарда [Клервоского]» (De illustribus Ecclesiae scriptoribus / Ed. P. Suffridus. Coloniae, 1580. P. 430–431). Эти сведения повторялись в энциклопедических сочинениях о церковных писателях, создававшихся в XVII–XIX вв., однако трактаты К. А. долгое время считались утраченными и до XX в. не издавались (*Häring.* 1965. P. 1–2). В сер. XIX в. Дюпюи сообщал, что ему не удалось найти в парижских б-ках никаких рукописей с сочинениями К. А. (*Dupuis.* 1859. P. 279). Однако примерно в это же время франц. историк кард. Ж. Б. Ф. *Питра* (1812–1889) обнаружил в Оксфорде рукопись с сочинением К. А.; вскоре были найдены еще 2 рукописи в городских б-ках Валансьена и Сент-Омера. На основе рукописей из Оксфорда (XIV в.) и Валансьена (XIII в.) В. Янсен подготовил издание комментария К. А. на трактат «О Троице» Северина *Боэция* (V–VI вв.), сопроводив его при публикации подробным исследованием сведений о жизни К. А. и систематическим изложением его богословских воззрений (*Jansen.* 1926). В ходе дальнейших исследований выяснилось, что не учтенная Янсеном рукопись, хранящаяся в б-ке Сент-Омера (Bibliothèque d'Agglomération de Saint-Omer. Ms. 142), происходит из древнего франц. аббатства Сен-Бертен (известно с VII в.) и содержит наиболее ранний (XII в.) и полный текст комментариев К. А. к 2 сочинениям Боэция. В 1965 г. Н. Херинг опубликовал все сочинения К. А., содержащиеся в рукописи из Сент-Омера, а также сохранившийся в др. рукописях «Краткий трактат на книгу Бытие» (*Häring.* 1965; описание рукописей см.: Ibid. P. 53–57; ср. также рецензию Ф. Шатийона: *Châtillon.* 1965). Т. о., в наст. время известны и опубликованы 3 трактата К. А., а также 2 письма, связанные по происхождению и содержанию с трактатами.

1. «Трактат на книгу Боэция О Троице» (Tractatus super librum Boetii De Ttrinitate = In De Trinit.); наиболее крупное и богословски важное произведение К. А. Предысторию создания сочинения К. А. излагает в помещенном в рукописи перед основным текстом «Письме к аббату Одо» (Epistula ad Odonem = Ep. ad Odon.), к к-рому он обращается как к авторитетному теологу с просьбой высказать суждение о методологической и идейной корректности трактата. По словам К. А., во время его пребывания в Лане он посетил один из местных мон-рей. К. А. не приводит названия мон-ря, однако исследователи предполагают, что речь идет об аббатстве Сен-Венсан в Лане; в 1153–1156 гг. им управлял аббат Вильгельм, а 1156–1174 гг.— аббат Гвальтер (см.: *Fortin.* 1995. P. 27–28; ср.: Gallia christiana in provincia ecclesiasticas distributa. P., 1751. T. 9. Col. 579). Аббат попросил его истолковать одно место из библейской кн. *Бытие* и, с восхищением выслушав объяснение К. А., выразил сожаление, что в богословских школах монахов учат по сочинениям язычников *Аристотеля* и Боэция, а не по Свящ. Писанию. К. А. возразил на это, что Боэций вовсе не был язычником. В ответ аббат попросил К. А. составить доступное для понимания образованных монахов объяснение теологических сочинений Боэция, поскольку имевшийся у них в мон-ре комментарий Гильберта Порретанского казался им весьма сложным по стилю, запутанным по содержанию и не во всем согласным с учением католич. Церкви (*Clarembaldus.* Ep. ad Odon. 1–2). Т. о., сочинение, вероятнее всего, было написано К. А. либо в Лане, либо вскоре после возвращения из Лана в Аррас; определение времени его создания исследователями зависит от того, какую датировку поездки К. А. в Лан они считают верной (*George, Fortin.* 2002. P. XV).

Трактат Боэция «О Троице» (*Boetius.* De Trinit.) в XII в. являлся одним из наиболее популярных философско-богословских сочинений. Этот трактат и 3 др. кратких теологических сочинения Боэция, нередко объединявшиеся в этот период

под общим названием «Священные сочинения» (Opuscula Sacra), комментировали и использовали мн. известные теологи раннего средневековья, а также изучали студенты в богословских школах (подробнее см.: *Gibson M.* The Opuscula Sacra in the Middle Ages // Boethius: His Life, Thought and Influence / Ed. M. Gibson Oxf., 1981. P. 214–234; *D'Onofrio G.* Dialectic and Theology: Boethius' Opuscula Sacra and Their Early Medieval Readers // Studi Medievali. Ser. 3. Torino, 1986. Vol. 27. N 1. P. 45–67). Из письма К. А. к Одо следует, что одной из важнейших своих задач он считал критическое опровержение комментария к «Opuscula Sacra», составленного Гильбертом Порретанским (совр. критическое изд.: *Häring N., ed.* The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers. Toronto, 1966), распространение к-рого было запрещено после того, как Гильберт признал свои заблуждения на Соборе католич. Церкви в Реймсе (1148) при папе Римском *Евгении III* (1145–1153). Борьбу с идеями Гильберта К. А. вел как прямо, подвергая критике те или иные его богословские суждения, так и косвенно, предлагая объяснения идей Боэция, принципиально отличающиеся от содержащихся в сочинениях Гильберта. В отличие от Гильберта, который в комментарии рассматривает содержание всех 4 теологических трактатов Боэция, К. А., по-видимому, прокомментировал лишь 2 — «О Троице» и «О гебдомадах». Еще одним оппонентом К. А. в «Трактате...» является Петр Абеляр, мн. богословские мнения к-рого были осуждены католич. Церковью на Суасонском Соборе (1121). К. А. обвиняет его в искажении церковного учения о Св. Троице и в арианстве; вероятнее всего, он не читал сочинений Абеляра и был знаком лишь с цитатами из них, приводимыми в письме Бернарда Клервоского папе *Иннокентию II* (1130–1143) (*Clarembaldus.* In De Trinit. 1. 37–42; ср.: *Bernard. Clar.* Contr. Abaelard. [= Ep. 190] // PL. 182. Col. 1053–1072; см.: *Häring.* 1965. P. 38; *Fortin.* 1995. P. 25–26).

В письме к Одо К. А. заявляет, что он намеревается излагать не собственные мнения, но лишь то, что он усвоил от своих учителей, Гуго Сен-Викторского и Теодорика Шартрского (*Clarembaldus.* Ep. ad Odon. 3). По мнению исследователей, влияние Гуго на К. А. заметно, гл. обр., в общей ориентации К. А. на классическую августинианскую теологию и церковное учение, а также в простом и логически выверенном стиле изложения материала. Гораздо более серьезным и многогранным было влияние Теодорика, оказавшего определяющее воздействие на формирование богословских убеждений К. А. Осуществленное Херингом сопоставление текста «Трактата...» с 3 известными в наст. время сочинениями Теодорика Шартрского, в которых он комментировал трактат Боэция «О Троице», показало, что во мн. случаях К. А. пересказывает содержание, а в ряде мест даже дословно переписывает, не ссылаясь на него и никак не обозначая цитирования, текст наиболее раннего комментария Теодорика, известного в совр. науке под условным названием «Librum hunc» (по первым словам; критическое изд.: Commentum super Boethii librum de Trinitate // *Häring.* 1971. P. 57–116). Хотя в столь сильной зависимости легко увидеть основание для того, чтобы посчитать К. А. лишь талантливым эпигоном и плагиатором, более внимательное сравнение текста К. А. с текстом Теодорика демонстрирует ошибочность такого представления (*Häring.* 1965. P. 57–116; *Fortin.* 1995. P. 52–53). Если текст Теодорика написан сухим, кратким, ученым языком и является комментарием-схолией, то «Трактат...» К. А. есть скорее живой и доступный комментарий-лекция; если Теодорик не упоминает о богословских спорах, свидетелем которых он был, и не называет имен современников, то К. А. постоянно подчеркивает, что одной из важнейших целей его комментирования является предостережение о вероучительной опасности мнений «новых учителей», т. е. Петра Абеляра, Гильберта Порретанского и их сторонников. Наконец, намного чаще, чем Теодорик, К. А. делает авторские отступления, чтобы рассмотреть некую заинтересовавшую его частную богословскую проблему, не связанную напрямую с трактатом Боэция.

Структура сочинения К. А. задана логикой изложения материала у Боэция, однако не все рассуждения Боэция он рассматривает одинаково подробно; нередко он останавливается на малоинтересных для Боэция, но приобретших актуальность в XII в. философско-богословских вопросах. Во введении к «Трактату...» К. А. излагает средневек. учение о делении наук, а также указывает на различие между «учением» (doctrina) и «научением» (disciplina), отмечая, что 1-м термином наука характеризуется в качестве того, что содержит и преподает учитель, а 2-м — в качестве того, что воспринимает от учителя ученик (*Clarembaldus.* In De Trinit. Introd. 9–10). Исходя из этого К. А. оспаривает основывающееся на греч. словоупотреблении мнение Гильберта Порретанского о том, что подлинным «научением» является математика, заявляя, что оба слова могут использоваться для обозначения любой науки в зависимости от намерений говорящего (Ibid. 11). Комментирование содержания сочинения Боэция К. А. начинает с изложения собственного понимания общего замысла Боэция: показать истинность учения о троичности Бога с учетом выдвигавшихся против него еретиками возражений. Отмечая, что, согласно Боэцию, учение о Св. Троице есть неотъемлемая часть христ. веры, или «религии» (religio christiana; см.: *Boetius.* De Trinit. 1; *Clarembaldus.* In De Trinit. 1. 3–4), К. А. рассматривает понятия «религия» и «вера», излагает церковное учение о Св. Троице и переходит к анализу философских терминов и категорий, используемых Боэцием для изложения церковного учения на языке платонической и аристотелевской философии. В частности, К. А. вслед за Боэцием объясняет смысл и способы употребления понятий «различие» (differentia) и «неразличие» (indifferentia), «единичность» (unitas) и «множественность» (pluritas), «материя», «форма», «простое сущее», «сложное сущее», «число» (*Clarembaldus.* In De Trinit. 1. 8 — 3. 40); касается учения Аристотеля о 10 категориях и подробно обсуждает вопрос о том, могут ли к.-л. категории прилагаться к Богу (Ibid. 4. 1–92; о трактовке категорий у К. А. см.: *Kneepkens.* 2003); отдельно анализирует категорию «отношение» (relatio), по его убеждению, наиболее важную для философского осмысления христ. тринитарного богословия (*Clarembaldus.* In De Trinit. 5. 1 — 6. 12). Во всех случаях К. А. стремится продемонстрировать, что простое перенесение на учение о Боге тех представлений об этих философских

категориях, которые связаны с их использованием в естественной философии и в рассуждениях о чувственно воспринимаемых вещах, с неизбежностью приводит к заблуждениям; для корректности теологического применения философских категорий они должны быть освобождены от связей с чувственной реальностью и переосмыслены как идеально-спекулятивные выражения духовной реальности, данной лишь в умозрении (подробнее о содержании трактата см.: *Fortin.* 1995. P. 32–53).

2. «Объяснение книги Боэция О гебдомадах» (Expositio super librum Boethii De hebdomadibus = In De hebdom.); сочинение сохранилось лишь в рукописи из б-ки Сент-Омера, где оно непосредственно следует за комментарием к трактату «О Троице». По предположению исследователей, эти сочинения были написаны К. А. в одно время. В отличие от «Трактата...» в «Объяснении...» К. А. не цитирует Гильберта Порретанского и не полемизирует с ним прямо; возможно, это следствие того, что текст соответствующего комментария Гильберта был ему недоступен (см.: *Häring.* 1953; *Fortin.* 1995. P. 55–57).

В соч. «О гебдомадах» (*Boetius.* De hebdom.) Боэций излагает основные положения онтологии христианского платонизма: он формулирует 9 аксиом, в которых представлены принципы проведения различения между бытием (esse) и сущим (id quod est), а затем на основании их развивает учение о отношении бытия и блага в Боге и в тварных вещах. Согласно выводу Боэция, если «первое благо», т. е. Бог, «благо постольку, поскольку оно есть», так что «само его бытие есть благо», то вторичное благо является благом лишь постольку, поскольку оно проистекло из первого блага, т. е. не обладает собственной благостью (*Boetius.* De hebdom.). Как в силу его краткости, так и в силу важности обозначенных в нем фундаментальных философских оснований христианского богословия это сочинение Боэция в раннем средневековье было своего рода базовым философским учебником в теологических школах (подробнее о средневек. рецепции см.: *Schrimpf.* 1966). В предлагаемом им объяснении загадочного названия трактата К. А. расходится как с Гильбертом Порретанским, утверждавшим, что «гебдомады» — это сложнейшие богословские проблемы, выраженные парадоксальным языком, так и с совр. исследователями, считающими, что «Гебдомады» — это несохранившиеся сборники трактатов Боэция, созданных в подражание «Эннеадам» Плотина (см.: *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 299. Примеч. 17). К. А. полагает, что «гебдомады» — это сами аксиомы Боэция, т. е. упоминаемые им «общие понятия души» (communis animi conceptio), для постижения истинности к-рых человеку не нужны доказательства, но требуется лишь особая способность ума. Ее К. А. вслед за Теодориком Шартрским называет «способностью умопостижения» (intellectibilitas), к-рая связывает ум человека с Божественным Умом (*Clarembaldus.* In De hebdom. 3, 8; ср.: In De Trinit. 2. 8). Исходя из этого, К. А. в отличие от Гильберта Порретанского, видевшего в аксиомах Боэция философские утверждения, ведущие естественный разум человека к философскому понятию о Боге, полагал, что эти аксиомы могут быть правильно интерпретированы лишь теологическим, т. е. просвещенным благодатью разумом (см.: *Fortin.* 1995. P. 58–59, 62–67). В силу этого в «Объяснении...» К. А. не столько предлагает разработку сложных философских тем христ. платонизма, заявленных в сочинении Боэция, сколько переводит Боэция на теологически детерминированный язык Шартрской школы. Это прежде всего проявляется в последовательно отстаиваемом К. А. убеждении, что Бог как первое Бытие — это Бог как Творец всего сущего; т. о. исключается любой оттенок платонического представления об эманации (ср.: *Schrimpf.* 1966. S. 103–105). Наиболее важным для правильного понимания трактата Боэция К. А. считал различение между «бытием самим по себе» и «сущим в бытии». Абсолютное «бытие само по себе», т. е. бытие Бога, К. А. называет «формой существования» (forma essendi), тогда как относительное сущее, т. е. все, кроме Бога, он считает обладающим лишь производным от первого бытия существованием. Подчеркивая, что у Боэция отношение абсолютного и относительного бытия определяется через понятие «причастность» (participatio), К. А. разбирал возможные смыслы этого понятия, особо выделяя теологический смысл (*Fortin.* 1995. P. 68). В заключительной части «Объяснения...» К. А. касается отсутствующего в явной форме в рассматриваемом им трактате Боэция вопроса о том, каким образом учение о субстанциальной благости всех вещей может быть совмещено с фактом существования зла в мире. Для его решения К. А. использует учение о *Промысле* Божием (providentia); следуя блж. Августину и ссылаясь на соч. «Утешение философией» Боэция, он заявляет, что Бог как Творец не творит зла, однако как Промыслитель он учитывает зло в созданном Им миропорядке, т. е. «упорядочивает» (ordinare) зло так, чтобы «то зло, которое мы совершаем, обратить в добро», в результате чего «из зла по упорядочивающему божественному замыслу следует добро» (*Clarembaldus.* In De hebdom. 47; подробный анализ содержания см.: *Schrimpf.* 1966. S. 96–118; *Fortin.* 1995. P. 55–73)

3. «Краткий трактат на книгу Бытие» (Tractatulus super librum Genesis = In Gen.). Это сочинение впервые привлекло внимание медиевистов еще в XIX в. Первая из 2 известных в наст. время его рукописей, хранящаяся в Национальной б-ке Франции в Париже (Paris. lat. 3584), была в 1890 г. описана франц. историком Б. Оро (1812–1896), к-рый опубликовал извлечения из нее (см.: *Hauréau.* 1890. P. 45–70. N 647). Вторая рукопись была обнаружена в б-ке Камбре Ж. М. Параном, впервые издавшим отрывки из «Краткого трактата...» К. А. (см.: *Parent.* 1938. P. 208–213). В обеих рукописях (их совр. описание см.: *Häring.* 1965. P. 56–57) вначале помещено «Письмо к госпоже» (Epistola ad dominam = Ep. ad dom.), затем сочинение Теодорика Шартрского «О деяниях шести дней» (De sex dierum operibus; по тексту парижской рукописи впервые опубл. Оро; см.: *Hauréau.* 1890. P. 52–68; критическое изд. полного текста, сохранившегося и в др. рукописях, см.: *Häring.* 1971. P. 555–575), после к-рого следует «Краткий трактат...» без имени автора. Оро посчитал «Краткий трактат...» сочинением Теодорика Шартрского (*Hauréau.* 1890. P. 51); др. исследователи выдвигали гипотезу о том, что автором является неизвестный близкий ученик Теодорика (*Parent.*

1938. P. 206). В результате анализа 2 имеющихся рукописей сочинения и сопоставления его содержания с 2 комментариями к теологическим трактатам Боэция, созданными К. А., Херинг пришел к однозначному заключению, что автором «Краткого трактата...» является К. А.; «Письмо к госпоже» также написано им (*Häring*. 1955. P.137–145; *Idem*. 1965. P. 3–4). Из содержания письма очевидно, что оно адресовано высшей представительнице имп. семьи. Поскольку имя в письме не названо, исследователями было выдвинуто 2 наиболее вероятных гипотезы: это могла быть Беатрис I Бургундская († 1184), супруга имп. Свящ. Римской империи Фридриха I Барбароссы (1155–1190), или Матильда Английская († 1167), супруга имп. Свящ. Римской империи Генриха V (1111–1125). В пользу последней версии свидетельствуют как факты покровительства Матильды епископам и клирикам Шартрского диоцеза, так и выдвинутое Э. Макканьоло предположение о том, что отправить письмо и трактаты Матильде К. А. мог побудить пользовавшийся ее благосклонностью архиеп. Фома Бекет; в этом случае трактат был создан между 1164 и 1167 гг. (*Maccagnolo*. 1980; ср.: *Fortin*. 1995. P. 29; *Martello*. 1998. P. 206–207). В письме К. А. заявляет о своем желании познакомить «госпожу» с заслуживающим ее внимания теологическим сочинением Теодорика, к-рого он называет своим учителем и характеризует как «наиболее выдающегося из философов во всей Европе» (totius Europae philosophorum praecipuus — *Clarembaldus*. Ep. ad domin. 3). К трактату Теодорика К. А. присоединяет свой «Краткий трактат...» (поскольку по объему оба сочинения приблизительно одинаковы, разница в заглавии указывает, вероятнее всего, на смирение ученика перед учителем). По словам К. А., трактат содержит запись того, что он лично слышал от учителя во время его лекций (Ibid. 4). Т. о., «Краткий трактат...», будучи самостоятельным сочинением, вместе с тем призван дополнить и прояснить помещенный перед ним трактат Теодорика. Как отмечает Херинг, оба трактата имеют признаки незавершенных сочинений, т. к. в них есть обещания авторов раскрыть неск. тем, к-рые остаются без рассмотрения в имеющихся ныне текстах (*Häring*. 1955. P. 144–145).

Сочинение К. А. открывается краткой вводной частью, где по обычной средневек. практике приведены общие сведения о кн. Бытие, ее месте в Библии, смысле названия, авторе, значении для христиан и т. п. (*Clarembaldus*. In Gen. 1–8). Обращаясь к тексту Свящ. Писания, К. А. заявляет, что намеревается рассматривать его в букв. смысле (secundum litterae significationem — Ibid. 8), понимая под этим «физическое» (phisica lectio — Ibid. 45), т. е. философское, истолкование истории творения мира. По содержанию «Краткий трактат...» может быть условно разделен на 2 части: в 1-й, представляющей развернутое толкование Быт 1. 1, предлагается общее учение о Боге как Творце (Ibid. 9–32), во 2-й объясняется собственно библейское повествование о днях творения (Ibid. 33–45). Завершает «Краткий трактат...» рассуждение К. А., в каком смысле душа может считаться вечной (Ibid. 46–49). В качестве философского базиса при толковании Свящ. Писания К. А. использует категории платоновско-аристотелевской онтологии, опираясь в т. ч. на аристотелевское учение о причинности и о соотношении материи и формы, а также на платоновское учение об идеях, о материи как о несущем и чистой возможности. Его основными источниками помимо сочинений Теодорика и Боэция являются посвященные толкованию кн. Бытие произведения блж. *Августина,* еп. Гиппонского, а также лат. перевод диалога Платона «Тимей» с комментариями неоплатоника *Халкидия* (III–IV вв.), в это время широко распространенный в богословских школах (совр. изд.: Timaeus a *Calcidio* translatus commentarioque instructus. L., 1962). Важное место в трактате занимает обсуждение вопроса о роли Логоса в творении; делать особый акцент на том, что Бог Творец и воплотившийся Логос — это Единый Бог, К. А. был вынужден ввиду распространения в его время ересей богомилов и катаров (*Fortin*. 1995. P. 78–80), не признававших творение мира благим Богом и отделявших благой Логос от иного «злого бога», сотворившего лежащий во зле материальный мир (см. в статьях *Богомильство, Дуализм, Катары, Манихейство*). К. А. специально замечает, что учение о творении относится к основам христ. богословия, из-за незнания или ненадлежащего познания которых издревле «происходят многие ереси» (*Clarembaldus*. In Gen. 11; подробный анализ содержания см.: *Häring*. 1955. P. 169–181; *Martello*. 1998. P. 245–374).

Богословские взгляды. В сохранившихся сочинениях К. А. преимущественное внимание уделяется методологическим проблемам философско-богословского познания и изложению на языке средневек. философии христ. учения о Боге в Самом Себе и в Его отношении к творению. В этих областях К. А. проявляет себя как верный ученик Теодорика Шартрского, приверженец Шартрской школы и последователь августинианского направления зап. христ. богословия. Вместе с тем он не просто пересказывает Теодорика, но и творчески переосмысляет его, проявляя значительную оригинальность, к-рая, однако, обнаруживается не столько в области фундаментальных богословских идей, в большинстве случаев заимствованных у предшествующих церковных писателей и богословов-схоластов, сколько в используемых К. А. способах их популярного объяснения, в помещении их в новые контексты, в продумывании некоторых оставленных без внимания в предшествующей традиции богословских трудностей. Вопросов христологии, сотериологии, экклезиологии и христ. этики К. А. касается лишь походя; при их рассмотрении в известных ныне сочинениях он не выходит за рамки богословского консенсуса своей эпохи, точно повторяя общепринятое церковное учение и не останавливаясь на спорных моментах.

Учение о познании. Считая, что без правильного представления о месте теологии в системе наук и о методе богословского познания невозможно компетентное исследование частных богословских проблем, К. А. подробно излагал средневек. учение о научном познании и вносил в него собственные корректировки. Согласно К. А., в своем истоке все науки связаны с троякой активностью, присущей человеческой природе: «Три [состояния] поочередно заполняют жизнь человека таким образом, что он никогда не бывает лишен какого-либо одного из этих трех; это — мышление (cogitatio), говорение (locutio) и действие (operatio)» (*Clarembaldus*.

In De Trinit. Introd. 1). Этой троякой активности соответствуют 3 высших рода наук, которые являются частями «философии» в широком смысле: с мышлением соотносится созерцательная (speculativa), или теоретическая (theorica), философия; с говорением — словесная (sermocinativa), или рациональная (rationalis), философия, т. е. логика; с действием — практическая (practica), или моральная (moralis), философия, т. е. этика (Ibid. 2–3). Теоретическая философия в свою очередь подразделяется на математику, физику и теологию; в этом К. А. точно следует Аристотелю и Боэцию (таблицу сравнения системы наук К. А. с др. популярными в раннем средневековье способами деления наук см.: *Jansen.* 1926. P. 35). В предлагаемом К. А. определении теологии как высшей созерцательной науки заметно сильное влияние платонизма: по его словам, теология по смыслу своего названия является «словом, или рассуждением, о божестве» (de divinitate ratiocinatio sive sermo — *Clarembaldus.* In De Trinit. Introd. 14); причем в ней «при помощи способности умопостижения (intelligibiliter) рассматриваются идеи, которые были заключены в Божественном Уме еще до того, как они нашли проявление в телах» (Ibid. 4; ср.: *Fortin.* 1995. P. 37–38). Из такого определения следует двойственность предметной области философской теологии: она исследует как Бога в Самом Себе, в Его троичном бытии, так и Бога в его отношении к миру, как Творца, являющегося источником идей для всего сущего.

К. А. не проводил явного различения между богооткровенной теологией и философской теологией, что во многом объясняется свойственным платонизму представлением об имманентном присутствии Бога во всем творении. Вместе с тем он выделял 2 метода, используемые в теологических рассуждениях о Боге: в 1-м случае богословы рассуждают, прилагая к Богу взятые извне образы и подобия, тогда как во 2-м случае они «со вниманием всматриваются в божественную сущность (usia) без посредства материи» (*Clarembaldus.* In De Trinit. Introd. 14), т. е. «чисто и просто философствуют о самом божестве, не сводимом ни к каким вещественным образам» (Ibid. 16). Поскольку богооткровенное содержание религии всегда дано человеку в образах и неразрывно связано с материальным миром, оно по своей природе оказывается менее совершенным, чем чистое философское знание о Боге. Вместе с тем приобретающий философское знание разум обладает им лишь благодаря собственной причастности Божественному Уму, в силу чего платоническая философская теология К. А. и Шартрской школы в целом может считаться *естественной теологией* лишь в относительном смысле. К. А. намеренно подчеркивал, что в отличие от простого смутного знания о бытии Бога, проистекающего от созерцания творения, высшее философско-теологическое умозрительное познание Бога доступно не всякому человеку; ссылаясь на Платона, он утверждал, что умозрение есть «божественное достояние», доступное «лишь малой горстке людей» (*Clarembaldus.* In De Trinit. Prol. 23; ср.: *Plat.* Tim. 51e).

Рассматривая познавательные способности человека, К. А. следовал их разделению, представленному в сочинениях Гуго Сен-Викторского и Теодорика Шартрского. По утверждению К. А., при осуществлении 3 низших познавательных актов душа пользуется материальным «инструментом», тогда как высший акт является целиком отвлеченным от материи. Наиболее низкой и простой познавательной способностью является «чувство» (sensus), т. е. претерпевание душой материального воздействия внешнего образа; инструментами здесь являются органы чувств: глаза, уши и т. д. Второй познавательной способностью является «воображение» (imaginatio). В соответствии со средневек. представлениями К. А. полагал, что воображение — это формирование физического образа воспринятой вещи; инструментом здесь являются воздух и влага, движущиеся в «воображательной части» головного мозга. Третьей познавательной способностью является «мышление» (ratio), к-рое, согласно К. А., пользуется как инструментом тонким движением «эфирного света» в «мыслящей части» головного мозга. Четвертая способность, «умопостижение», лишена всякого телесного инструмента и есть чистая деятельность души (*Clarembaldus.* In De Trinit. Prol. 19–23). К. А. связывал используемое Боэцием для обозначения аксиом выражение «общее понятие разума» (communis animi conceptio) с платоническим представлением о том, что ум человека даже для философского познания Бога должен обладать особой «способностью умопостижения» (intellectibilitas), которая, будучи свойством человеческой природы, вместе с тем есть место постоянного присутствия в этой природе божественной просвещающей силы, место соприкосновения ума человека и Божественного Ума. Эта способность имеет своим объектом пребывающее в Божественном Уме «умопостигаемое» (intellectibilia), т. е. божественные идеи. К. А. не дает специального определения умопостигаемого как объекта познания, неявно опираясь на определение, предложенное Боэцием и воспринятое Теодориком Шартрским: «Умопостигаемое — это то, что, всегда существуя само по себе как самотождественное в собственной божественности, не воспринимается никакими чувствами, но схватывается лишь умом и постижением» (*Boetius.* Dial. in Porphyr. 3 // PL. 64. Col. 11; Боэций указывает также, что термин «intellectibilia» он использует для перевода греч. платонического термина νοητά). Высшей целью теолога и философа, согласно К. А., является рассмотрение умопостигаемого, т. е. познание всего сущего в свете знания о Боге, Его природе и божественных идеях. Возвышаясь до умосозерцания высших идей, или форм, ум человека в философско-богословском движении восходит к Богу как источнику форм и познает все вещи в их истинном идеальном бытии (ср.: *Jansen.* 1926. S. 43–68; *Fortin.* 1995. P. 37–37, 41).

Подобное «теологическое философствование» К. А. считал необходимым как для личного самосовершенствования христианина, так и для церковной защиты истин христ. веры. Сама по себе вера у К. А. не тождественна богословскому знанию, однако теснейшим образом связана с ним. Рассуждая о вере, К. А. выделял 3 смысла этого понятия. Во-первых, вера — субъективная уверенность (credulitas), т. е. убежденность в истинности некоего факта или высказывания, напр., «Бог воплотился». Подобная вера может быть истинной или ложной, однако, согласно К. А., без надежды и любви она лишена спасительной силы и не может считаться христ.

верой в собственном смысле, поскольку, в соответствии со словами из Послания ап. Иакова (Иак 2. 19), такую веру могут иметь и бесы (*Clarembaldus.* In De Trinit. 1. 4). Во-вторых, вера есть субъективная христианская добродетель, обладающий к-рой человек, по словам К. А., ссылающегося на Послание к Евреям (ср.: Евр 11. 1), «надеется на осуществление невидимого», которое в полноте совершится в будущей жизни (*Clarembaldus.* In De Trinit. 1. 5). Этот «невидимый» объект христ. надежды есть соединение человека с Богом, начало к-рому полагается в земной жизни. Вера как добродетель, согласно заимствованному К. А. у Теодорика Шартрского определению, является «первым соединением ума с Богом» (prima mentis unio cum Deo), т. е. первоначальным способом прикосновения к полноте божественной жизни, тогда как само единение совершается в любви: «Когда мы достигнем любви, тогда уже вполне будем соединены с Богом» (Ibidem). В-третьих, вера является объективным «христианским вероучением» (doctrina fidei christianae); она называется «католической» (catholica), или «вселенской» (universalis), поскольку «призывает к себе всякий народ, всякий пол, всякий возраст, всякий чин и соединяет всех в себе» (Ibid. 6–7). Объективная вера как вероучение предоставляет содержание субъективной вере и делает ее спасительной; вместе с тем, как замечает К. А., именно на эту объективную веру направлены нападки еретиков, отвергающих и искажающих ее, поэтому каждый христ. теолог призван пользоваться своей разумной верой для защиты тех положений объективной веры, к-рые он воспринял как истинные от Церкви (Ibidem; ср.: *Jansen.* 1926. S. 103–116).

Т. о., если персональная христ. вера является «первым соприкосновением ума с Богом», т. к. именно в ней преподается первичное знание о Боге и открывается значение для человека этого знания, то целью теологического «верующего познания» является не просто уточнение абстрактного знания и увеличение его объема, но расширение опыта богообщения, постоянное возвышение от человеческих мыслительных конструкций и рассуждений к простому созерцанию божественных идей, задающему основу для последующего исследования многообразия их проявления в тварном мире.

Учение о Боге. При изложении учения о природе и свойствах Бога К. А. в большинстве случаев пользовался терминологией и понятиями Боэция, однако неизменно соотносил философские представления о Боге с учением Свящ. Писания, приводя соответствующие цитаты и демонстрируя, что философский язык не добавляет нечто принципиально новое к учению Свящ. Писания, но лишь рационализирует и упорядочивает его. По утверждению К. А., в основании философского учения о Боге лежат слова Бога о Себе, содержащиеся в библейской кн. Исход: «Я есмь Сущий» (Исх 3. 14). Эти слова К. А. называл «как бы собственным именем божества» и на основании их говорил о Боге как о «Самом Бытии» (ipsum esse), «Первом Сущем» (entitas prima). Согласно К. А., при употреблении по отношению к Богу и при употреблении по отношению к творению слово «бытие» имеет различное значение: по отношению к Богу оно употребляется субстантивно (substantive), или сущностно, т. е. обозначает саму Божественную сущность (essentia) в ее «простом и ничему не причастном существовании». Напротив, по отношению к творению понятие «бытие» указывает исключительно на его причастность Богу как Первому Бытию и употребляется относительно, или партиципативно (participative), поскольку «всякое творение есть нечто сущее лишь в силу причастности этой Высшей Сущности» (*Clarembaldus.* In De Trinit. 2. 22; ср.: *Jansen.* 1926. S. 117). Учитывая предшествующую традицию христ. *апофатического (отрицательного) богословия,* К. А. со ссылкой на *«Ареопагитики»* отмечал, что рассматриваемый вне отношения к творению Бог «не есть нечто сущее, поскольку не есть нечто причастное сущности; Он не является субсистенцией, поскольку ни для чего не выступает как подлежащее, но Он есть нечто простое (simplex) настолько, что скорее кажется приближающимся к ничто, чем к чему-либо» (*Clarembaldus.* In De hebdom. 19; ср.: Areop. CH. 2).

Для обозначения отношения бытия Бога к бытию творения К. А. использовал введенное Боэцием и бывшее предметом широкого обсуждения у философов и теологов раннего средневековья понятие «форма существования» (forma essendi; об истории этого понятия см.: *Hadot.* 1970). Представление о Боге как о «форме существования» К. А. соотносил с учением о Боге как об источнике форм для всего сущего, или божественных идей. По мысли К. А., хотя при воздействии на материю форма порождает многообразие тварных вещей, сама по себе божественная форма не является сложной или многообразной, но пребывает в простоте и единстве. Т. о., согласно К. А., «в Боге нет множества форм»; поскольку в Нем всё едино и просто, существует лишь одна форма божества, «уделяющая свое бытие всем природным вещам и сияющая во многих субъектах» (*Clarembaldus.* In De Trinit. 2. 60; ср.: In Gen. 47). Бог как «форма без материи» есть чистый акт, т. е. абсолютная действующая необходимость; Он един, неизменен и вечен (In De Trinit. 2. 30; ср.: *Gilson.* 1955. P. 149). Учение К. А. о соотношении единой формы, тождественной Божественному Уму, со мн. божественными идеями, к-рые суть как бы исходящие от нее солнечные лучи, и с тварными формами, непосредственно оформляющими материю, близко к классическим платоническим теориям эманации. Так, К. А. вслед за Боэцием отмечает, что созерцаемые в тварном мире формы есть лишь образы истинных, умосозерцаемых форм: «Те формы, которые связаны с телами, нисходя от идей Божественного Ума (ydeis divinae mentis)... были порождены ими как нечто позднейшее и вторичное, и потому их правильно будет называть не формами, а образами форм (imagines formarum)» (*Clarembaldus.* In De Trinit. 2. 61; ср.: *Wulf.* 1934. P. 186–187; *Häring.* 1965. P. 52).

Центральным пунктом христ. учения о Св. Троице К. А. считал передаваемое Боэцием положение церковной веры, в к-ром троичность Бога понимается исходя из Его единства: «Отец — Бог, Сын — Бог, Дух Святой — Бог; следовательно, Отец, Сын и Святой Дух — это один Бог, а не три бога» (*Boetius.* De Trinit. 1). Это положение К. А. формулировал также на языке христ. философии: «Бог есть Три Лица в одной сущности» (tres personae in una substantia — *Clarembaldus.* In De Trinit. 1. 8). В отличие от ряда др. схоластов К. А. полагал, что предложенное

Боэцием определение лица (личности) как «индивида разумной субстанции», или «индивидуальной субстанции разумной природы» (*Boetius.* Contr. Eutych. 3), не должно применяться в триадологии, поскольку его употребление может создать ошибочное представление о том, что Лица Св. Троицы различаются в точности так же, как личности людей по отношению к общей человеческой природе (*Clarembaldus.* In De Trinit. 1. 8–18). Следуя Боэцию, К. А. отмечал, что существует 3 вида различия: по роду, по виду и по числу. Человеческие личности, имея общий род и вид, различаются по числу в силу различия акциденций у индивидов, однако Лица Св. Троицы заведомо не могут отличаться акциденциями, поскольку божественная природа в силу ее простоты, вечности и неизменяемости не может быть субъектом для акциденций (Ibid. 43–54). Исходя из этого, К. А. оспаривал мнение Гильберта Порретанского о том, что в нек-ром условном смысле можно говорить о числовом различии между Лицами Св. Троицы (personas numero diversas), и присоединялся к классической позиции Боэция, согласно к-рой «в Боге нет никаких различий... нет акциденций и происходящего из них множества, а значит нет и числа» (*Boetius.* De Trinit. 2; ср.: *Clarembaldus.* In De Trinit. 2. 62–66; подробнее о проблеме числа применительно к Св. Троице у Боэция и К. А. см.: *Fortin.* 1995. P. 48–49). Комментируя эти слова Боэция, К. А. отмечал, что в условном смысле между Лицами Св. Троицы все же есть различие, однако это не различие числа, но различие, к-рое может быть выражено лишь формулой: «Одно Лицо не есть Другое Лицо» (una persona non est alia — *Clarembaldus.* In De Trinit. 2. 66). Различие между Лицами, согласно К. А., может быть понято путем анализа аристотелевской категории «отношение»; в ее интерпретации К. А. точно следует Боэцию, фактически пересказывая его и повторяя его вывод: «Счислимость (numerositas) Троицы возникает в силу того, что возможна предикация отношения, однако при этом единство [Бога] сохраняется в силу отсутствия различия субстанции» (Ibid. 6. 1–7; *Boetius.* De Trinit. 6; ср.: *Jansen.* 1926. S. 119–134).

Учение о творении. По убеждению К. А., истинность учения о том, что единый Бог есть Творец мира, очевидна из самого устроения тварного мира, поэтому даже «язычники и неверные», исследуя тварный мир, способны прийти к заключению о том, что у него есть Творец (*Clarembaldus.* In Gen. 9). Доказательство, позволяющее от рассмотрения творения перейти к идее Творца, К. А. почти целиком заимствовал у *Вильгельма из Конша* (см.: *Wilhelm von Conches.* Philosophia / Hrsg. G. Maurach. Pretoria, 1980. S. 19–20; ср.: PL. 172. Col. 44). Согласно рассуждению К. А., мир был сотворен либо разумным творцом (artifex), либо природой (natura), либо случаем (casus). Он не мог быть сотворен природой, поскольку природа соединяет подобное, а в мироустройстве соединены противоположные стихии (горячее и холодное, сухое и влажное и т. п.); он также не мог быть сотворен случаем, поскольку случай есть неожиданное соединение причин и не может предшествовать в бытии самим этим причинам, т. е. мировым законам. Если же у мира есть разумный творец, им может быть либо Бог, либо ангел, либо человек. Однако и ангел, и человек ограничены в своем могуществе и существуют в уже сотворенном мире. Т. о., если признать творцом мира природу, случай, человека, ангела, окажется, что мир сотворил сам себя, однако такое мнение, по словам К. А., «есть верный признак безумного неистовства». Следов., Творцом мира является существующий до мира всемогущий Бог (*Clarembaldus.* In Gen. 9–10).

Признавая истинность церковного учения о том, что творение мира есть дело всех Лиц Св. Троицы (см., напр.: *Clarembaldus.* In Gen. 30), К. А. вместе с тем подчеркивал роль в творении Второго Лица Св. Троицы — Сына Божия, или Логоса. Отчасти это объясняется влиянием платонического представления о том, что Единое является целиком трансцендентным миру и творит мир лишь через эманацию во Вторую Ипостась — Божественный Ум; отчасти — опорой на церковное учение о том, что Отец участвует в творении через Сына; отчасти — желанием К. А. подчеркнуть божественное достоинство Сына и Его единосущие Отцу. По словам К. А., «Сын Божий есть Творец всех вещей, причем как в их начале, так и в их совершенстве» (Ibid. 17). Под «началом всех вещей» в данном случае К. А. понимает «три первопринципа» (tria inchoativa), т. е. 3 наиболее общие тварные реальности: «первичную материю» (primordialis materia), «семенную причину» (ratio seminalis, перевод греч. понятия λόγος σπερματικός) и «начало времени» (principium temporis). Первичная материя — это полная бесформенность, к-рая не может быть представлена в образах, но может быть только помыслена путем абстрагирования субстрата вещей от всех оформляющих его форм. Семенная причина — это скрытая сила, заключенная в элементах и в состоящих из элементов вещах; благодаря ей происходит все мировое развитие и сохраняется преемство между вещами, принадлежащими к одному роду. Начало времени — это первый момент времени, т. е. первое движение, в к-ром бесформенная материя получает форму и переходит от небытия к бытию (Ibidem; ср.: *Häring.* 1955. P. 170). «Совершенство всех вещей» К. А. также интерпретирует посредством тройного деления: первичной материи соответствуют приводящие ее к совершенству формы, берущие начало в Божественном Уме; семенным причинам соответствуют актуализованные результаты их действия, т. е. все конкретные тварные вещи, хранимые в бытии Божественным Промыслом; началу времени соответствует последовательность и полнота времен, т. е. весь ход истории до конца мира. При этом если для человека начало и конец различаются, для Бога они заключены в едином творческом действии (*Clarembaldus.* In Gen. 30).

Для более точного философского объяснения учения о творении К. А. использовал 4 понятия: «абсолютная необходимость» (necessitas absoluta), «абсолютная возможность» (possibilitas absoluta), «определенная необходимость» (necessitas definita), «определенная возможность» (possibilitas definita). Абсолютная необходимость — это Премудрость Божия, или Промысл Божий; это Сам Логос, необходимый в силу Его вечного бытия, Который содержит в Себе в виде простых идей (т. е. лишенных материи форм) все тварное бытие. Именно на это вечное пребывание идеального бытия в Боге, согласно К. А., указывают слова Евангелия от Иоанна: «В Нем была жизнь» (Ин 1. 4; *Clarembaldus.* In Gen. 22; In De hebdom. 19). Абсолютная

возможность — это материя, отвлеченная от любой формы и способная принять любую форму. К. А. прямо отвергает учение о том, что такая материя совечна Богу, ссылаясь как на общее мнение отцов Церкви, так и на слова из кн. Бытие о том, что «земля... была безвидна и пуста» (Быт 1. 2); этими словами, по его мнению, и обозначается первичная бесформенная материя. Определенная необходимость — это творческая и промыслительная деятельность Бога в мире, необходимая в силу непреложности Божественной воли, однако являющаяся уже определенной, или ограниченной, в своем действии из-за тварного характера того, на что это действие направлено. Определенная возможность — это все видимое многообразие мира, образованное оформленной материей (*Clarembaldus.* In Gen. 22–24; ср.: In De Trinit. 2. 44–47; *Häring.* 1955. P. 171–173).

Естественное развитие мира, согласно К. А., повторяющему здесь идеи блж. Августина, задается действием «семенных причин», к-рые, будучи заложены Богом в материю при ее первичном оформлении, определяют постоянство связи материи с формами. Хотя эти причины действуют в мире как его законы, они подвластны Творцу, Который может по Своему желанию менять естественный ход вещей. В связи с этим К. А. заявляет о существовании 2 наиболее общих родов причин: помещенные в элементы, т. е. естественные, причины, и «причины, скрытые от вечности в Уме Творца», т. е. законы Промысла, определяющие существование мира не с т. зр. его процесса, а с т. зр. его смысла. Указание на эти законы Промысла К. А. видит в словах ап. Павла о «тайне, сокрытой от веков и родов» (ср.: Кол 1. 26), т. е. о тайне спасения (*Clarembaldus.* In Gen. 28). Т. о., в начале творения мира Бог действует 3 способами: производя формы, оформляя материю и всевая в нее семенные причины; об этом тройственном творческом действии в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, говорится как о едином акте творения: «Все разом (simul) создал Живущий вовеки» (Сир 18. 1, по Вульгате). После первого акта творения действие Бога не прекращается, однако меняется по содержанию; творение становится направлением к заданной Богом цели и «исправлением» (reparatio) уклонения от этой цели. О том, что творческое действие Бога в мире никогда не прекращается, согласно К. А., ясно свидетельствуют слова Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин 5. 17; *Clarembaldus.* In Gen. 31; ср.: *Häring.* 1955. P. 173).

При интерпретации повествования кн. Бытие о днях творения в «Кратком трактате на книгу Бытие» К. А. в основном эклектично повторял общие положения физики своего времени, а также пересказывал нек-рые толкования и предположения блж. Августина и др. авторитетных церковных писателей. Так, он предлагал 3 возможных понимания для библейского понятия «день творения», не заявляя явно о предпочтении к.-л. из них: день как время от явления света до его исчезновения (после сотворения солнца этот свет проистекает от него, а до сотворения был неким «небесным светом»); день как период обращения неба вокруг земли, равный 24 часам (в соответствии со средневек. геоцентрической системой мира); день как неопределенный промежуток, задаваемый принципиальным различием в каждый из дней совершаемых дел творения и творимых вещей (*Clarembaldus.* In Gen. 33–35). Вместе с тем центральное место в его «физической» интерпретации творения занимает представление о том, что обращения «небесного света» вокруг земли, отделяя дни творения, вместе с тем были причиной определенных фундаментальных изменений в конфигурации 4 элементов. Творение неба и земли в первый день К. А. интерпретирует как творение этих 4 элементов; «небо» — это огонь и воздух, «земля» — земля и вода. 1-е обращение небесного света вокруг земли просвещает воздух и воспламеняет огонь; при 2-м обращении образующийся жар влечет воду наверх и в результате испарения образуется небесный эфир, т. е. библейская «твердь»; 3-е обращение приводит к появлению суши; в результате 4-го обращения из собранной над твердью воды образуются небесные тела. На вопросе о том, каким образом из неживых элементов образуются растения и животные, К. А. подробно не останавливался, ограничиваясь лишь общими рассуждениями о том, что под воздействием тепла земля и вода естественным образом оказались способны произвести свойственных им живых существ (Ibid. 38–44; *Häring.* 1955. P. 174–177).

Рассмотрение учения о творении мира в «Кратком трактате на книгу Бытие» К. А. завершает рассуждением о Боге как о Владыке, управляющем вечностью и временем; для иллюстрации своих идей он обращается к популярному в раннем средневековье сочинению лат. философа и писателя *Марциана Капеллы* (IV–V вв.) «О бракосочетании Филологии и Меркурия» (De nuptiis Philologiae et Mercurii). Заимствуя из него рассказ о 4 дочерях Юпитера, К. А. интерпретировал образ Юпитера как олицетворение Творца мира, а 4 его дочерей считал указывающими на 4 «способа существования вещей» (status existentiae rerum — *Clarembaldus.* In Gen. 46; ср.: *Mart. Cap.* De Nupt. I 6–7). Высший способ — это «абсолютная вечность» (aeternitas), т. е. существование, к-рое не имеет начала и не будет иметь конца; так существует Бог и божественные идеи. 2-й способ — «относительная вечность» (sempiternitas), т. е. существование, начинающееся в первый момент времени и прекращающееся в его последний момент; так существует тварный мир в целом, космос. 3-й способ — «бесконечность» (perpetuitas), т. е. существование, возникшее во времени, однако не имеющее конца во времени; этим существованием наделяется при ее творении Богом душа. 4-й способ — «временность» (temporalitas); так существуют все прочие тварные вещи, начинающие и прекращающие свое бытие во времени (*Clarembaldus.* In Gen. 47–48). Обращаясь к передаваемой Марцианом Капеллой легенде о том, как Юпитер подарил Психее (Ψυχή), т. е. Душе, круглую золотую диадему, сняв ее с головы своей дочери Вечности (*Mart. Cap.* De Nupt. I 7), К. А. видел в ней указание на то, что в своем бытии человеческая душа оказывается возвышенной Творцом над первоначальным естественным положением и получает возможность быть причастной Его наивысшей вечности, так что «бессмертие души становится как бы неограниченной вечностью (imminuta aeternitas)» (Ibid. 49; подробнее о трактовке времени и вечности у К. А. и др. представителей Шартрской школы см.: *Martello.* 2002).

Влияние и значение. Влияние К. А. на его современников и на католич. теологов последующих веков, по-видимому, было незначительным. К подобному выводу исследователи приходят как на основании слабой представленности его сочинений в рукописях (всего 5 рукописей), так и на основании отсутствия цитат и заимствований из его работ у последующих церковных писателей и теологов. Рукописная традиция позволяет заключить, что его сочинения в XII–XIII вв. читались во Франции, гл. обр. в ориентированных на богословские принципы Шартрской школы провинциальных аббатствах. Отсутствие к.-л. упоминаний о К. А. в трудах схоластов во многом объясняется общим снижением интереса к платонической схоластике среди европ. университетских теологов начиная с XIII в., что было связано с появлением на лат. Западе неизвестных прежде трудов Аристотеля и его араб. комментаторов, изучение к-рых значительно изменило методологические принципы и тематическое поле схоластики. Единственный известный в наст. время случай цитирования К. А. в средневек. теологии является скорее загадкой для исследователей, чем доказательством востребованности его идей: дословная цитата из «Трактата на книгу Боэция О Троице», содержащая учение о делении наук, встречается в одной из проповедей Иоанна *Экхарта* (1260–1327/28). Т. к. Экхарт не упоминает при цитировании имени К. А., невозможно с уверенностью сказать, читал ли он это сочинение К. А. или же в данном случае имеет место общее заимствование из неизвестного источника, возможно, из к.-л. несохранившегося трактата основоположников Шартрской школы (см.: *Meister Eckhart.* Die lateinischen Werke / Hrsg. B. Geyer. Stuttg., 1934. Bd. 5. S. 89–91; ср.: *Häring.* 1965. P. 45–47; *Fortin.* 1995. P. 83–84).

Оценивая учение К. А. в целом, Э. *Жильсон* (1884–1978) отмечал, что его идеи «заслуживают серьезного исследования», и называл его наиболее типичным носителем того, что может быть названо «шартрским комплексом» (Chartres complex). Поясняя эту мысль, Жильсон утверждал, что для К. А., как и для ряда др. представителей Шартрской школы, характерны «огромное влияние сочинений Боэция, присутствие почерпнутого от Халкидия элементарного платонизма, учение о Боге как о форме всего сущего, предельно реалистическая интерпретация универсалий, и не в последнюю очередь знакомство с классической культурой, которое позволяет ему выражать свои идеи не без доли элегантности» (*Gilson.* 1955. P. 149). Сходную оценку наследию К. А. давал и франц. историк средневек. философии М. де Вульф (1867–1947), полагавший, что при рассмотрении ряда вопросов К. А. превосходит своего учителя Теодорика Шартрского «как широтой, так и глубиной мысли» (*Wulf.* 1934. P. 186). В XX в. сочинения К. А. неоднократно привлекали внимание исследователей средневек. философии и теологии; систематическому и историко-философскому анализу взглядов К. А. посвящено неск. монографий (*Jansen.* 1926; *Fortin.* 1995; *Martello.* 1998); его имя нередко упоминается в научных статьях и общих обзорах средневек. философии (см., напр.: *Wulf.* 1934; *Gilson.* 1955; *Kneepkens.* 2003; *Bafia.* 2005).

Соч.: Tractatus super librum Boetii De Trinitate // *Jansen.* 1926. S. 26*–105*; Idem // *Häring.* 1965. P. 63–186 [= In De Trinit.] (англ. пер.: *George, Fortin.* 2002. P. 1–94); Expositio super librum Boethii De hebdomadibus // Ibid. P. 189–221 [= In De hebdom.] (англ. пер.: *George, Fortin.* 2002. P. 97–132); Tractatulus super librum Genesis // Ibid. P. 225–249 [= In Gen.]; Idem // *Martello.* 1998. P. 220–244 [с итал. пер.]; Epistula ad Odonem // *Häring.* 1965. P. 63–65 [= Ep. ad Odon.].

Ист.: *Loisne A., de, ed.* Le cartulaire du chapitre d'Arras: Publié ou analysé avec extraits textuels d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale. Arras, 1896; *Tock B.-M., ed.* Les chartes des évêques d'Arras (1093–1203). P., 1991.

Лит.: *Dupuis A.* Études sur quelques philosophes scholastiques lillois du XI^e^ et du XII^e^ siècle: Clarembault, archidiacre d'Arras // Mémoires de la Société des sciences, de l'agriculture et des arts de Lille. Ser. 2. Lille, 1859. Vol. 5. P. 278–279; *Fanien P.* Histoire du chapitre d'Arras. Arras, 1868; *Hauréau B.* Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothéque nationale. P., 1890. T. 1; *Jansen W.* Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius de Trinitate: Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jh. Breslau, 1926. Fr./M., 1974^r^; *Wulf M., de.* Clarembaud d'Arras // *Idem.* Histoire de la philosophie médiévale. Louvain; P., 1934^6^. T. 1. P. 186–190; *Parent J.-M.* La doctrine de la création dans l'école de Chartres: Étude et textes. P., 1938; *Häring N. M.* A Hitherto Unknown Commentary on Boethius' De Hebdomadibus Written by Clarenbaldus of Arras // Mediaeval Studies. Toronto, 1953. Vol. 15. P. 212–220; *idem.* The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras // AHDLMA. 1955. T. 22. P. 137–216; *idem.* Life and Works of Clarembald of Arras: A 12^th^ Century Master of the School of Chartres. Toronto, 1965; *idem.* Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarenbaldus von Arras // Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969. S. 161–267; *idem, ed.* Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School. Toronto, 1971; *Vaupel H.* Clarenbaldus von Arras und Walter von Mortagne // ZKG. 1953/1954. Bd. 65. S. 129–138; *Gilson E.* Platonism in the Twelfth Century // *Idem.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955. P. 139–153; *Châtillon F.* Sur Clarembaud d'Arras // Revue du Moyen Âge latin. Lyons, 1965. T. 21. P. 317–324; *Meulen J., van der.* A Logos Creator at Chartres and Its Copy // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. L., 1966. Vol. 29. P. 82–100; *Schrimpf G.* Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden., 1966; *Hadot P.* «Forma essendi»: Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce // Les Études Classiques. Namur, 1970. T. 38. N 2. P. 143–156; *Maccagnolo E.* La destinataria della «Epistola» di Clarembaldo di Arras // Sandalion. 1980. Vol. 3. P. 315–318; *Henry D. P.* Porretan Mereological Scandals // Historia philosophiae medii aevi = Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. B. Mojsisch, O. Pluta. Amst.; Phil., 1991. Bd. 1. S. 349–362; *Fortin J. R.* Clarembald of Arras as a Boethian Commentator. Kirksville, 1995; *Martello C.* Fisica della creazione: La cosmologia di Clarembaldo di Arras. Catania, 1998; *idem.* Eternità e tempo nella Scolastica del XII secolo // Enosis kai filia = Unione e amicizia / Ed. M. Barbanti e. a. Catania, 2002. P. 569–601; *George D. B., Fortin J. R., ed.* The Boethian Commentaries of Clarembald of Arras. Notre Dame, 2002; *Kneepkens C. H.* Clarembald of Arras and the Notionistae // La tradition médiévale des catégories (XII^e^–XV^e^ siècles): Actes de XIII Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Avignon, 6–10 juin 2000 / Ed. J. Biard, I. Rosier-Catach. Louvain, 2003. P. 105–126; *Bafia S.* Die Theologien in Chartres im XII. Jh. // Acta mediaevalia. Lublin, 2005. Vol. 18. P. 89–102; Clarembaldus Atrebatensis archidiaconus // CALMA. 2008. Vol. 2. Fasc. 5. P. 623–624; Clarembaldus Atrebatensis // RETM. 2011. Bd. 1. S. 1119–1121.

Д. В. Смирнов

КЛА́РЕНБАХ [нем. Clarenbach; лат. Clarebachus] Адольф (кон. XV в., Бушерхоф близ Леннепа, Германия – 28.09.1529, Кёльн, там же), нем. религ. проповедник, деятель *Реформации*, один из первых казненных сторонников *протестантизма* в Зап. Германии.

Источники. Содержащие сведения о К. источники разделяются на 2 основные группы: к 1-й группе принадлежат офиц. документы и записи, сохранившиеся в архивах Германии и опубликованные в XIX–XX вв. (см.: *Kraft.* 1872. S. 7–9; *Idem.* 1874; *Groten.* 1988); 2-ю группу составляют трактаты и памфлеты, издававшиеся как в последний период жизни К., так и после его смерти.

Еще во время кёльнского процесса над К., в февр.–марте 1529 г., его сторонники опубликовали 1-й трактат в его защиту, содержавший пересказ протоколов допросов К. следователями инквизиции. Впосл. в виде отдельных памфлетов публиковались письма К., материалы его апелляции, к-рая рассматривалась в Имперском камеральном суде (Reichskammergericht) в Шпайере, и др. документы. Протоколы допросов К. и примыкающие к ним тексты неск. раз переиздавались и дополнялись новыми материалами и свидетельствами (описание основных изданий см.: *Kraft*. 1886. S. 117–123; ср.: *Mohnike*. 1835; *Klugkist Hesse*. 1929. S. 18–27). Наиболее надежное издание вышло в 1531 г. под названием «Полные акты Адольфа Кларенбаха» (Alle Acta Adolphi Clarenbach = ActaClarenb.; далее — «Акты»). В этом издании содержатся: 1) краткое предисловие издателей; 2) письмо К. к жителям Леннепа и приложенное к нему исповедание веры; 3) 2 письма К. гр. Францу фон Вальдеку; 4) свидетельство об аресте К. в Кёльне; 5) протоколы допросов К. инквизиторами; 6) предъявленные К. обвинения и его ответы на них; 7) свидетельства о завершающей стадии процесса и казни К. По словам неизвестных редакторов издания, они не вносили правки в процессуальные тексты и представили их в оригинальном виде по судебным записям (см.: ActaClarenb. P. [3]). Поскольку подлинные документы процесса К. в архивах Кёльна не сохранились, это утверждение не поддается проверке, однако, сопоставив содержание и хронологию «Актов» с выписками из протоколов заседаний городского совета Кёльна, исследователи пришли к выводу о высокой фактической достоверности «Актов». Вместе с тем диалоги К. со следователями имеют явные черты агиографической идеализации и, вероятно, в нек-рых случаях содержат элементы художественного вымысла его сторонников. В 1560 г. «Акты» были вновь опубликованы под названием «Достоверная история об ученых и стойких мужах Адольфе Кларенбахе и Петере Флиштедене» (Warhafftige Historia von dem wolgelarten und bestendigen mennern, Adolpho Clarenbach, und Petro Fleisteden. Wittemberg, 1560); при переиздании был модернизирован язык текстов и добавлено новое предисловие редактора, содержащее неизвестные из др. источников сведения о семье и ранних годах жизни К. Предположительно, редактором переиздания и автором предисловия был кёльнский гуманист Теодор Фабриций (1501–1570), лично знавший К., оказывавший ему поддержку во время процесса и бывший свидетелем его казни. Еще одна публикация подборки относящихся к процессу и смерти К. текстов была осуществлена нем. протестант. проповедником и агиографом Л. Рабусом (1523–1592), который включил во 2-й том соч. «Истории святых избранных Божиих свидетелей, исповедников и мучеников» все доступные ему документы, незначительно обработав их (*Rabus*. 1554; переизд. раздела о К. см.: *Rotscheidt*. 1904). Труд Рабуса, впосл. печатавшийся под названием «Истории мучеников» (Historien der Martyrer) и бывший весьма популярным среди нем. протестантов, в XVI–XVIII вв. в силу его распространенности являлся основным источником сведений о К. Т. о., поскольку офиц. документы содержат сведения лишь о времени обучения К. в Кёльнском ун-те и о процессе над ним, все прочие события жизни К. восстанавливаются исследователями на основании содержания трактатов и памфлетов XVI в.



А. Кларенбах (справа). Скульптура вост. фасада башни Кёльнской ратуши. 2-я пол. XX в. Скульптор Р. Вуттке

Юность и образование. К. происходил из семьи зажиточного крестьянина; он родился на хуторе Бушерхоф, в адм. отношении подчиненном близлежащему г. Леннеп (ныне в составе земли Сев. Рейн-Вестфалия, Германия). Леннеп был владением герцогов Бергских, однако город обладал мн. привилегиями и свободами, позволявшими городскому совету проводить во мн. сферах деятельности независимую политику. Начальное образование К. получил в городской школе Леннепа; его наставлением в христ. вере занималась мать. У К. было 3 брата и неск. сестер; впосл. они стали его религ. последователями и сделали Бушерхоф локальным центром протестант. проповеднической деятельности (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 27–31). Ок. 1511 г. К. приехал в Мюнстер; точно неизвестно, в какой именно из 3 городских школ он учился, однако, вероятнее всего, это была соборная школа (Domschule), преподавание в к-рой в кон. XV в. было реформировано ее руководителем Рудольфом фон Лангеном (1438–1519) в соответствии с гуманистическими принципами. Возможно, именно в кругу мюнстерских гуманистов у К. стала складываться убежденность в необходимости реформирования церковной жизни и возвращения к евангельскому христианству (Ibid. S. 31–37).

В авг. 1514 г. имя К. было внесено в матрикул Кёльнского ун-та (Die Matrikel der Universität Köln / Hrsg. H. Keussen. Bonn, 1919. Bd. 2. S. 732. N 19; ср.: *Krafft*. 1872. P. 7); он стал студентом бурсы (коллегии) Лауренциана, где обучение происходило преимущественно по сочинениям *Альберта Великого* († 1280). Преподаватели Кёльнского ун-та в этот период были известны своим консерватизмом и верностью католич. традиции; в число учителей К. входили теологи Арнольд фон Тонгерн (ок. 1470–1540) и Иоганн фон Венрадт († 1530), впосл. оказавшиеся следователями в его инквизиционном процессе (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 37–46; ср.: *Krafft*. 1872. S. 7–9). В 1517 г. К. успешно завершил курс гуманитарного и философского образования, получив степень магистра искусств (см. ст. *Artes liberales*). По неизвестным причинам он не стал продолжать обучение на фак-те теологии или принимать церковный сан; когда впосл. церковные инквизиторы называли его клириком, он всякий раз подчеркивал, что является мирянином (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 54–55). В 1517–1520 гг. К. давал частные уроки в знатных германских

семействах; к.-л. подробностей о его деятельности и месте проживания в эти годы неизвестно.

Проповедническая деятельность (1520–1528). Ок. 1520 г. К. получил место учителя в одной из школ Мюнстера, где преподавал древние языки и классическую литературу. По-видимому, в это время он уже начал проповедовать протестант. идеи в узком кругу, возможно, среди учеников школы. По свидетельству К., содержащемуся в материалах инквизиционного процесса, он не был хорошо знаком с теологией М. *Лютера* (1483–1546); он настаивал, что его протестант. убеждения сложились не под влиянием сочинений Лютера, а в процессе самостоятельного изучения Свящ. Писания (*Kanne*. 1822. S. 100; ср.: *Klugkist Hesse*. 1929. S. 46–53). Вероятно, значительное влияние на формирование его взглядов также оказало общение в Кёльне и Мюнстере с явными и тайными сторонниками церковных реформ. Впосл. в ходе инквизиционного процесса К. отрицал выдвинутое против него обвинение в том, что в Мюнстере он подговорил студентов разбить установленные на церковном дворе в память об усопших светильники, однако, по его признанию, он уже в этот период был противником почитания церковных изображений (*Krafft*. 1886. S. 13–14; *Goebel*. 1982. S. 120).

В 1523 г. К. переселился в Везель, куда его пригласил гуманист Иоганн Перинг († ок. 1541), руководивший городской лат. школой. В Везеле К. преподавал лат. грамматику и исполнял обязанности конректора; вокруг него сложился круг единомышленников, регулярно собиравшихся для совместного чтения Библии и обсуждения религ. вопросов. Об этих собраниях вскоре стало известно католич. клирикам в Везеле и Кёльне. В апр. 1524 г. они обратились с жалобами к правителю объединенного герц-ства Юлих-Клеве-Берг герц. Иоганну III (1490–1539), во владения к-рого входил Везель. Герцог повелел городскому совету положить конец распространению еретических мнений в городе, однако члены совета выступили в защиту проповедников и ответили, что К. и его единомышленники не сообщают в проповедях ничего, что противоречило бы учению католич. Церкви. В Везеле на сторону К. склонялись нек-рые городские клирики и монахи; у него появились связи с лютеран. проповедниками, действовавшими в окрестных городах и селениях (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 68–72). Дружеские отношения сложились у К. с пресв. Иоганном Клопрайссом (ок. 1500–1535), открыто проповедовавшим протестант. учение в Везеле, Бислихе, Бюдерихе и др. местах. В этот период религ. убеждения Клопрайсса были близки ко взглядам У. *Цвингли* (1484–1531), однако нек-рые идеи он заимствовал и из лютеран. сочинений; впосл. он стал ревностным сторонником анабаптизма. Обеспокоенный распространением протестант. идей герц. Иоганн в марте 1525 г. повторно потребовал от городского совета изгнать из города учителей и клириков, смущающих народ превратным учением (см.: *Krafft*. 1886. S. 17–18; *Goebel*. 1982. S. 120). Городской совет и в этот раз вступился за К., однако его отношения с властями постепенно стали портиться. В сент. 1525 г. К. выступил против францисканского мон. Юргена, прибывшего в Везель из мон-ря в Дорстене, к-рый защищал в проповедях учение о свободе человеческой воли, и пожелал устроить с ним публичный диспут на эту тему. Опасаясь, что диспут приведет к волнениям в городе, власти запретили его проведение и вскоре, 8 сент. 1525 г., предписали К. покинуть Везель (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 74–76).

После недолгого пребывания у друзей в Бюдерихе К. весной 1526 г. обосновался в Оснабрюке; он не смог получить здесь офиц. должности учителя и зарабатывал на жизнь частными уроками. В кругу единомышленников, собиравшихся на устраиваемые им лекции из Кёльна, Везеля и др. близлежащих мест, К. толковал Свящ. Писание. Летом 1526 г. К. читал лекции по Евангелию от Иоанна, а также обсуждал диалектику Ф. *Меланхтона* (1497–1560); в нояб. того же года он начал цикл проповедей по Посланию к Филимону ап. Павла (*Krafft*. 1886. S. 23–26; *Klugkist Hesse*. 1929. S. 82–84, 342). Странный выбор краткого и небогатого богословским содержанием Послания может свидетельствовать о том, что толкование Свящ. Писания К. использовал как благовидный предлог для организации собраний, во время к-рых в действительности проповедовал протестант. учение. В Оснабрюке проповеди К. в скором времени также стали вызывать недовольство у католич. духовенства; по свидетельству некрых источников, возмущение особенно усилилось после того, как К., не будучи клириком, по приглашению сторонников произнес проповедь в одном из городских храмов. Весной 1527 г. по настоянию соборного капитула князь-епископ Падерборна и Оснабрюка Эрих (1478–1532) отдал распоряжение об удалении К. из города (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 84).

Вскоре после изгнания из Оснабрюка К. благодаря посредничеству друзей получил предложение стать проповедником или диаконом в протестант. общине Мельдорфа (ныне в земле Шлезвиг-Гольштейн, Германия). К. охотно согласился, однако пожелал сперва провести нек-рое время с родными. Т. к. его визит на родину затянулся на 4 месяца, приглашение потеряло актуальность и К. не смог им воспользоваться (*Goebel*. 1982. S. 121–122). С апр. по июль 1527 г. К. жил в родительском доме и проповедовал в близлежащих городах и селениях. Его деятельность вызывала сильное недовольство у местных монахов, в частности у насельников относившегося к ордену Святого Креста (Orden vom Heiligen Kreuz) мон-ря Штайнхаус (Steinhaus) в Байенбурге. Монахи подавали на К. многочисленные доносы местным властям, обвиняя его среди прочего в том, что он совершает церковные таинства, не будучи законно рукоположенным пресвитером. Впосл. эти обвинения были предъявлены К. инквизиторами; он отрицал, что когда-либо совершал Вечерю Господню и др. таинства, заявляя, что на проводимых им собраниях лишь читались обычные молитвы и произносилась проповедь (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 90–91). Под влиянием католического духовенства живший в Байенбурге кёльнский дворянин и каноник граф Франц фон Вальдек (1491–1553; впосл. князь-епископ Мюнстера, Оснабрюка и Миндена), имевший властные полномочия в Людингхаузене, Радеформвальде и др. окрестных городах, передал К. распоряжение немедленно прекратить всякую публичную деятельность. В июне 1527 г. К. ответил на обвинения в свой адрес в 2 письмах к графу, где почтительно, но твердо заявлял, что во всем покорен свет-

ским властям и не проповедует ничего, кроме простого евангельского учения (текст см.: ActaClarenb. P. [35–39]; ср.: *Klugkist Hesse*. 1929. P. 343–345). Граф под угрозой ареста запретил К. появляться в подчиненных ему городах; поскольку К. по рождению являлся гражданином Леннепа, который не был подчинен кёльнской юрисдикции, никаких более серьезных мер против К. граф предпринять не мог. После этого К. пытался проповедовать в Эльберфельде (ныне в составе г. Вупперталь, Германия) и основал в городе небольшую протестант. общину. Однако наместник Эльберфельда Готхард Кетлер (1480–1556) выступил против К. и распорядился арестовать его при появлении в городе; лишь благодаря предупредившим его друзьям К. смог избежать ареста (*Krafft*. 1886. S. 29–31; *Klugkist Hesse*. 1929. S. 90–95). Не имея возможности продолжать проповедническую деятельность на родине, К. провел кон. 1527 и нач. 1528 г. в странствиях по городам региона Сев. Рейн; нек-рое время он жил в Бюдерихе, где вновь встретился с проповедовавшим там Клопрайссом (*Goebel*. 1982. S. 122).

«Некоторые артикулы...» (1527). Желая ответить на многочисленные обвинения в проповеди ложного учения, оправдать свои религ. взгляды и изложить собственное понимание того, каким должно быть содержание истинной евангельской веры, К. в 1527 г. (либо еще находясь в родных местах, либо уже в Бюдерихе) составил и распространил письмо, адресованное бургомистру, городскому совету и всем гражданам Леннепа (текст см.: ActaClarenb. P. [4–11]). В нем К. рассказывал о многочисленных преследованиях, которым подвергался в разных городах со стороны монахов и подстрекаемых ими светских властей. Он заявлял, что, будучи лишен возможности проповедовать на родине публично, решил составить «артикулы веры» для всех христиан, желающих научиться истинной вере и благочестию на основании Свящ. Писания, а не на основании «негодных папистских выдумок» (Ibid. S. [8]). К. отдельно подчеркивал в письме, что чтение и изучение Свящ. Писания является обязанностью всякого христианина, который лишь благодаря этому может устоять в истине и избежать «диавольских обманов»; он побуждал граждан приобретать Библии на нем. языке и отдавать детей в школы, чтобы они могли выучить евр., греч. и лат. языки, знание которых необходимо для полноценного изучения Свящ. Писания (Ibid. S. [9–10]).

Присоединенный к письму текст «артикулов веры» имеет следующее заглавие: «Некоторые артикулы и положения, извлеченные из Священного Писания, объясняющие, в чем состоит различие между Законом и Евангелием, и каковыми должны быть жизнь и поведение христианина» (Etliche Artickel und puncten auss der heiligen Schrifft gezogen, was under scheyds zwischen dem gesetz und Euangilio sey, und warinne ein Christlich leben unnd wandel gelegen sey // ActaClarenb. S. [11–35]; переизд.: *Klugkist Hesse*. 1930). Предлагая в этом сочинении краткое исповедание веры и делая при этом особый акцент на практической стороне христ. жизни, К. излагал основные положения, отличающие протестант. веру от традиц. католицизма, и добавлял к ним для их подтверждения ссылки на Свящ. Писание. К. призывал всех обвиняющих его в ереси прочесть это исповедание и убедиться, что он ни в чем не отступает от Евангелия, и завершал его обращением к своим противникам: «Пусть знают, что даже если они отнимут у меня жизнь, они не смогут отнять у меня Христа, вечную Жизнь, и не могут погубить Его» (ActaClarenb. S. [34–35]). «Некоторые артикулы...» — единственное сохранившееся религ. сочинение К.; оно является важным источником, предоставляющим сведения об идейных особенностях ранней Реформации в зап. областях Германии.

С т. зр. структуры «Некоторые артикулы...» разделяются на 2 части: в 42 артикулах 1-й части К. предлагал учение о христ. жизни, представляя последовательное движение христианина по пути спасения в 5 взаимосвязанных подразделах: «Закон», «Евангелие», «вера», «надежда», «любовь»; в 30 артикулах 2-й части он критиковал церковную практику католицизма. Учение К. о соотношении Закона и Евангелия весьма близко к соответствующим представлениям Лютера. Согласно К., хотя все люди являются грешниками, они не могут своими силами прийти к осознанию этого и нуждаются во внешней помощи заповедей, указывающих им на их виновность перед Богом. Как подчеркивал К., своими силами человек не может понять смысл заповедей и начать исполнять их; лишь под воздействием благодати он начинает постигать полный смысл заповедей. Однако в результате этого понимания он приходит к убеждению, что в Законе «предписываются вещи, невозможные для природы». Закон не может примирить человека с Богом, поскольку человек осознаёт, что он не может оправдаться перед Богом исполнением заповедей. Только после того как Закон уничтожит в человеке всякую надежду на свои силы, его совесть становится готовой к принятию Евангелия, к-рое «восставляет человека, избавляет его от осуждения и приводит к жизни» (Ibid. S. [12]). Вера в Евангелие и в Иисуса Христа как Спасителя — это единственное условие, необходимое для спасения. Напротив, все добрые дела, как предписанные в заповедях, так и «придуманные» людьми, не могут привести к спасению и не делают человека праведным. Вера, согласно К., есть «живое движение» (lebendige bewegung), «уверенность в Слове Божием и в благодати» (zuversicht uff gottes wort und gnad). Сила истинной веры столь велика, что имеющий ее человек «скорее согласится тысячу раз умереть, чем усомниться в божественном обещании», т. е. в обещании, что плодом его веры станет вечное спасение (Ibid. S. [14]). Истинная вера есть дар Божий; она возникает у тех, кому Бог изволяет ее даровать, когда они слышат проповедь Слова Божия. Утверждением веры являются 2 установленных Иисусом Христом таинства, которые К. назвал также «печатями» (siegeln) и «знаками» (zeychen): Крещение и Вечеря Господня. От веры, согласно К., берут начало все душевные качества христианина и все подлинные добродетели. Внутренними плодами веры являются душевный мир, радость и надежда, а ее высшее внешнее проявление — любовь (Ibidem). Любовь и происходящие от нее добрые дела — это «надежные знаки и свидетельства веры»; т. о., не вера проистекает из дел, но дела любви возникают благодаря вере, как «добрые плоды доброго дерева» (Ibid. S. [15–16]). Вера, надежда и любовь задают все содержание жизни христианина, поэтому, как отмечал К., все

внешние предписания, лишенные внутренней связи с этими высшими добродетелями души, являются пустыми и бесполезными для спасения.

Выступая с критикой католич. Церкви, К. заявлял, что истинные христиане совершают всякое дело по любви, тогда как «паписты совершают все дела либо ради награды, либо из-за страха наказания, либо чтобы добиться похвалы» от людей (Ibid. S. [33]). Поскольку все эти дела не происходят от любви к Богу и к ближнему, они, согласно К., ссылающемуся на слова ап. Павла (см.: Рим 14. 23), не только не являются добродетелью, но, напротив, являются грехом (ActaClarenb. S. [33–34]). Справедливость этого общего положения К. пытался продемонстрировать на конкретных примерах, разбирая отвергаемые протестантами элементы католич. религ. практики. Достаточно подробно он останавливался на католич. учении о мессе (см. в ст. *Евхаристия*). Согласно К., католич. священники «превратили святую Вечерю (Nachtmal) Господа Иисуса Христа в мелочную рыночную торговлю (grempelmarckt)»; они уподобляются Иуде, т. к. продают Тело и Кровь Христовы, требуя от участвующих в мессе пожертвований и совершая приватные мессы для богатых жертвователей. К. считал целиком ошибочным представление о том, что во время мессы повторно приносится жертва за грехи, к-рая становится принимаемым Богом удовлетворением за грех для участвующих в мессе или для поминаемых умерших, и отмечал, что священники, утверждающие, будто они на алтаре приносят Иисуса Христа в жертву, тем самым отождествляют себя с Его убийцами: Пилатом, Иродом, первосвященниками и др. (Ibid. S. [18–19]). К. считал порочной и вредной практику причащения мирян только Телом Христовым, разделяющую мирян и духовенство на 2 класса, и отмечал, что Иисус Христос ясно установил причащение под двумя видами в словах о евхаристической чаше: «Пейте из нее все» (Ibid. S. [19]; ср.: Мф 26. 27). Говоря о покаянии как о подготовке к Евхаристии, К. отрицал необходимость ежегодной индивидуальной исповеди перед духовником (die oren beycht), к-рую узаконил в католич. Церкви *Латеранский IV Собор* (1215). Согласно К., истинное покаяние — это признание человеком своей греховности перед Богом и ближним, для чего не требуется посредника; если тяжелый грех мучает совесть человека, он может исповедовать его другому христианину, получить от него наставление и совершить с ним совместную молитву (ActaClarenb. S. [27–29]). Покаяние как испытание собственной совести, по словам К., является единственной подготовкой, необходимой для участия в Вечере Господней. Говоря о смысле Евхаристии, К. отмечал, что ее видимая сторона отражает невидимую и без нее лишена всякого смысла. Ссылаясь на слова ап. Павла, призывающего «рассуждать о Теле Господнем» (ср.: 1 Кор 11. 29), К. отмечал, что подлинно приобщается Телу Христову лишь тот, кто понимает, что это не материальная, а духовная пища, т. е. тот, кто всецело верует в совершённое Иисусом Христом спасение и тем самым «принимает таинство духовно»; в этом случае «он пребывает во Христе и Христос в нем» (ActaClarenb. S. [29–31]). Вместе с тем К. понимал евхаристическое приобщение как реальное причастие Телу и Крови Иисуса Христа и основание единства всех верующих во Христе, утверждая: «Когда мы становимся причастными (teylhafftig) Телу и Крови Христа, мы все становимся одним хлебом и одним телом, как о том свидетельствует апостол Павел» (Ibid. S. [31–32]). Причастие есть приобщение вечной жизни Иисуса Христа, и потому — залог будущего воскресения.

Из 7 принятых в католической Церкви таинств К. признавал истинными таинствами лишь Евхаристию и Крещение. В Крещении, согласно К., ветхий человек, приобщаясь смерти Иисуса Христа, умирает и погребается, а приобщаясь Его воскресению,— становится новым человеком и обретает новую жизнь во Христе (Ibid. S. [14]). Покаяние, по утверждению К.,— это не особое таинство, а неотъемлемая часть повседневной внутренней жизни христианина. Католич. таинства *конфирмации, Елеосвящения* и *Священства* К. называл «папистскими выдумками» и говорил, что они придуманы лишь ради дохода, который приносят священникам (Ibid. S. [32]); о таинстве *Брака* К. в «Некоторых артикулах...» не упоминал. Не принимая традиц. католич. учение о молитве и посте, К. со ссылками на тексты НЗ (напр.: Мф 6. 7–8, 16–18; 15. 17–20; 23. 23–28; Кол 2. 16–23; 1 Тим 4. 4–5) утверждал, что истинный пост состоит не в различении видов пищи и соблюдении дней поста, но в постоянном подчинении телесных потребностей и желаний духу и в умении довольствоваться необходимым и не искать излишнего; что молитва должна заключаться не в многочисленных словах и торжественных церемониях, а в постоянном внутреннем «пламенном стремлении сердца к Богу» (ActaClarenb. S. [21–22]). К. считал ошибочной практику обращения к Пресв. Богородице и святым с молитвами, в к-рых испрашивается их предстательство перед Богом, поскольку такие молитвы, по его мнению, являются оскорбительными по отношению к Иисусу Христу, Который есть единственный Посредник между Богом и людьми и Который обещал Своим ученикам: «... о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам» (Ibid. S. [23–24]; Ин 16. 23). Истинное почитание святых, по словам К.,— это признание их «примером веры и благодати» и стремление к подражанию им. Приравнивая почитание церковных изображений к идолопоклонству, К. призывал светских правителей, взяв пример с израильских царей, боровшихся с идолами, «запретить идолопоклонство и уничтожить все идолы» (ActaClarenb. S. [24–25]).

Рассуждая о последних судьбах человека, К. отвергал католич. учение о *чистилище*, утверждая, что оно происходит от ошибочного представления о добрых делах и заслугах как о необходимых основаниях для спасения. Согласно К., после смерти никакого неопределенного состояния между спасением и осуждением нет: «Всякий умирающий либо умирает в вере и становится святым, либо умирает в неверии и осуждается» (Ibid. S. [25–26]). Подобно ряду др. протестант. проповедников его времени, К. считал, что после смерти человека и до всеобщего воскресения души праведников и грешников пребывают в состоянии «сна и покоя», однако если души праведников покоятся «в надежде и уверенности», то сон душ грешников полон неуверенности, тревоги и предвкушения будущего окончательного осуждения (Ibid. S. [26]). На основании учения о по-

кое душ К. отрицал возможность реального посмертного явления душ умерших живым людям, считая все подобные явления «диавольским обманом» (Ibid. S. [27]).

Богословские воззрения К. в «Некоторых артикулах...» выражены неполно и фрагментарно, мн. важные темы христ. богословия остаются здесь незатронутыми или рассмотренными недостаточно подробно. Тем не менее некоторые исследователи XIX–XX вв. предпринимали попытки на основании доступной информации определить место К. в идейном пространстве протестант. богословия 1-й четв. XVI в. Наибольшее влияние на К. оказали идеи Лютера, однако он не был лютеранином в собственном смысле слова и рассматривал Лютера лишь в качестве талантливого толкователя Свящ. Писания. Хотя мн. формулировки К. близки к лютеровским, его рассуждения в целом являются в большей степени ориентированными на практическую христ. жизнь, на «следование Христу». Из богословских идей, характерных для лютеранства, К. принимал учение о рабстве человеческой воли и полной поврежденности природы человека. Соглашаясь с лютеровским учением о спасении только верой, К. вместе с тем противопоставлял веру не вообще добрым делам, но лишь тем делам, которые не основываются на христ. любви. Указывая на практический характер богословия К., К. Ремберт считал его одним из идейных союзников раннего анабаптизма (см.: *Rembert*. 1899). К. общался со мн. проповедниками, впосл. присоединившимися к анабаптизму; как и анабаптисты, К. считал недопустимой клятву, учил о «сне души», призывал к предельному упрощению церковной обрядности и уничтожению церковных изображений. Однако в ряде существенных пунктов К. расходился с анабаптистами: нет свидетельств, что он призывал к перекрещиванию и отрицал благодатность католич. крещения; он проявлял полную лояльность к светской власти и признавал ограниченную юрисдикцию светских властей в церковных вопросах; он не был сторонником радикальной реформации и не призывал к перемене системы общественных и политических отношений; он не претендовал на наличие у него откровений от Бога. Тенденция к проведению евангельских бесед и собраний в узком кругу единомышленников и нежелание открытого противостояния с католической Церковью свидетельствуют о том, что К. по складу характера и фундаментальным убеждениям являлся сторонником «народного евангелизма», ярко представленного в деятельности и воззрениях *братьев общей жизни*, с общинами к-рых мог быть связан К. При этом, проповедуя в условиях жесткой идейной борьбы между католицизмом и протестантизмом, К. был вынужден не только излагать положительное учение о евангельском благочестии, но и выступать с критикой католицизма, сближаясь в ней с лютеранами и анабаптистами (см.: *Klugkist Hesse*. 1929. S. 97–119, 146–172; *Beeck*. 1981. S. 63–70; *Goebel*. 1982. S. 124–128; *Finger*. 1996. S. 55–57).

Процесс и казнь (1528–1529). Весной 1528 г. К. отправился в Кёльн; он сопровождал Клопрайсса, к-рый под угрозой ареста был вызван в церковный суд по обвинению в проповеди еретических мнений. 3 апр. 1528 г. Клопрайсс по распоряжению городского совета Кёльна был арестован на улице города (см.: *Groten*. 1988. S. 499. N 227); К., сопровождавший его до тюрьмы и выразивший протест против действий властей, был также задержан и помещен в кёльнскую тюрьму Франкентурм, где содержались светские преступники (*Sommer*. 2000. S. 178). Через неск. дней, 6 апр. 1528 г., Клопрайсс был передан церковным властям Кёльна и переведен на время расследования обвинения в ереси в церковную тюрьму. К. при попытке передать его церковным властям заявил протест, сославшись на то, что он не является клириком и как гражданин Леннепа должен быть судим светским судом. В ответ представители городского совета указали ему, что он обвиняется в ереси, т. е. в церковном преступлении, поэтому подпадает под юрисдикцию церковной инквизиции Кёльна (см.: ActaClarenb. S. [40–41]). Формально для процесса и суда над К. властям Кёльна требовалось согласие Иоганна III, герцога Юлих-Клеве-Бергского, подданным к-рого был К. Впосл. курфюрст и архиеп. Кёльнский Герман фон Вид (1477–1552; архиеп. Кёльна с 1515 по 1547) в письменном обращении к Имперскому камеральному суду заявлял, что такое согласие было получено (см.: *Krafft*. 1874. S. 220), однако документальных подтверждений этого нет. Вместе с тем, как отмечают исследователи, даже неформальной просьбы герц. Иоганна было бы достаточно для того, чтобы К. был освобожден и передан для суда ему, однако за все время процесса герцог никак в него не вмешался, что может свидетельствовать о его нежелании открыто защищать К., обвиненного в распространении «лютеранской ереси», и о молчаливом согласии на его осуждение (*Idem*. 1886. S. 74–75; *Beeck*. 1981. S. 70–73).

Все следственные действия в процессе К. проводились совместно городским советом Кёльна и церковными лицами, выступавшими от имени архиеп. Г. фон Вида. Светские власти были представлены канцлером города Петером Беллингхаузеном и судебными заседателями из числа членов городского совета. Со стороны церковных властей в процессе принимали участие: архиепископский официал (т. е. руководитель церковного суда) Арнольд Бройхшмидт († ок. 1531); архиепископский инквизитор (Ketzermeister) диоцезов Кёльн, Трир и Майнц мон.-доминиканец Конрад Кёллин (ок. 1476–1536); папский инквизитор в Кёльнском архиеп-стве Арнольд фон Тонгерн (в «Актах» должности Кёллина и Тонгерна перепутаны; см.: ActaClarenb. P. [40]; ср.: *Klugkist Hesse*. 1929. S. 365. Not. 53); офиц. обвинитель Иоганн Трип; теологи Кёльнского ун-та пресвитеры Иоганн фон Венрадт и Иоганн фон Буско († 1543); мон.-доминиканец Иоганн фон Ромберх (ок. 1480–1532/33); а также др. клирики и теологи, включавшиеся в процесс на разных этапах (см.: ActaClarenb. S. [40]; *Klugkist Hesse*. 1929. S. 199–217; *Sommer*. 2000. S. 178–179).

Первый допрос К. состоялся 15 апр. 1528 г. Канцлер задал К. неск. вопросов о его проповеднической деятельности, в частности действительно ли он был изгнан герцогом Клевским Иоганном из Везеля. К. ответил, что он всегда вел себя «как подобает благочестивому христианину» и потребовал очной ставки с теми, кто обвиняют его в неких преступлениях. Канцлер возразил, что нет нужды вызывать свидетелей, поскольку К. обвиняется не в конкретных преступлениях, а в том, что он проповедует «новое лютеранское учение» (newer lutherischen handlung).

На прямой вопрос канцлера, является ли он единомышленником «новых толкователей Писания» или следует церковным Соборам и древним учителям Церкви, К. ответил: «Я не занимаю ничью сторону, но следую лишь Христу, от Которого я получил имя христианина. Когда древние толкователи [Писания], Соборы или лютеране согласны с Господом Христом и Его учением, я присоединяюсь к ним; если же они в чем-то с Ним не согласны, в этом я им не следую». На дальнейшие настоятельные требования канцлера признаться, к какой из 2 «сект» (secten), старой (т. е. католич. Церкви) или новой (т. е. последователям Лютера), он принадлежит, К. заявлял, что он следует не сектам, но «надежному слову Христова учения» (ActaClarenb. S. [41–43]). 17 апр. 1528 г. прибывшие в Кёльн братья К. подали городскому совету Кёльна ходатайство городского совета Леннепа, чтобы К. был освобожден или передан судьям Леннепа; ходатайство было отклонено (*Krafft*. 1874. S. 181. N 9; *Groten*. 1988. S. 502. N 261; текст ходатайства и ответа: *Krafft*. 1874. S. 198–199).

Во время 2-го допроса, происходившего 21 апр. 1528 г., канцлер повторно обратился к К. с требованием «объявить, какова его вера». К. уклонился от ответа и продолжал требовать светского суда, ссылаясь в т. ч. и на пример подобного требования со стороны ап. Павла, засвидетельствованный в Деяниях св. апостолов (см.: Деян 22. 23–30; 23. 23–35; 25. 10–12). После того как к допросу присоединился И. фон Венрадт, К. все же дал ответ на вопрос о собственном вероисповедании, заявив, что его вера выражена в *Апостольском Символе веры;* он начал читать его и затем сказал, что верует во все, во что верует святая вселенская Церковь (ActaClarenb. S. [43–45]). Недовольный уклончивостью К. инквизитор А. фон Тонгерн задал ему вопрос, является ли, по его мнению, Римский папа главой Церкви. К. неск. раз пытался уклониться от ответа, заявляя, что он не ученый теолог и не изучал этого вопроса, однако под нажимом инквизиторов вынужден был дать прямой ответ: «Я верую, что Главой святой Церкви является Христос; если бы таким главой был еще и папа, то Церковь была бы чудовищем (eyn monstrum) с двумя головами» (Ibid. S. [46]). На вопрос инквизитора, следует ли проявлять послушание церковным властям, К. ответил: «Когда они проповедуют и заповедуют то, что согласно со Словом Божиим, им нужно покоряться, как Самому Христу; однако если они не делают этого, покоряться им не нужно» (Ibidem). Заключительная часть допроса была посвящена обсуждению допустимости клятвы; по мнению К., поскольку клятва прямо запрещена в НЗ (см.: Мф 5. 33–37), она во всех случаях является для христианина недопустимой (ActaClarenb. S. [47–49]). Третий допрос, состоявшийся 21 мая 1528 г., имел сходное содержание; инквизиторы вновь спрашивали К. о его вероисповедании и об отношении к клятве. В заключение допроса А. фон Тонгерн предложил К. принять артикулы веры, к-рые составят инквизиторы, и принести клятву, что он верует так же, как католич. Церковь; К. твердо отказался делать это. В тот же вечер он был переведен в тюрьму Эренфорте, где находился до янв. 1529 г. (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 196). Городской совет Кёльна распорядился поместить К. в одиночную камеру и запретил ему связи с внешним миром, чтобы он не мог вступить в сговор с единомышленниками-«лютеранами» (*Groten*. 1988. S. 518. N 409). До июля 1528 г. происходили лишь редкие допросы К. начальником тюрьмы, о содержании к-рых сведений нет. 23 июля 1528 г. К. подал городскому совету ходатайство, в к-ром указывал, что уже 16 недель находится в заключении и просил дать ему возможность предстать перед светским имп. судом (текст см.: *Krafft*. 1874. S. 200–201); в ответ городской совет постановил провести заключительный допрос К. с целью последующего предъявления ему офиц. обвинения (Ibid. S. 183. N 19; *Groten*. 1988. S. 536. N 599).

Четвертый допрос К. членами городского совета и инквизиторами состоялся 27 июля 1528 г. Следуя регламенту, официал трижды призвал К. согласиться принести клятву и трижды получил отказ (ActaClarenb. S. [57]). Затем А. фон Тонгерн предложил ему ответить на вопросы из 2 списков: 1-й список, подготовленный церковными инквизиторами, содержал 39 вопросов, 2-й список, предъявленный К. от имени городского совета Кёльна, насчитывал 40 вопросов. Целью вопросов 1-го списка было выяснение отношения К. к Лютеру и основным положениям лютеранского богословия; инквизиторы справедливо рассчитывали, что К. выскажет мнения, совпадающие с лютеранскими, и тем самым заведомо окажется виновным в ереси и подпадающим под церковное отлучение. Отвечая на 1-ю группу вопросов (список 1, вопросы 1–14), К. заявил, что лично с Лютером не встречался и связей с ним не поддерживает, однако много о нем слышал. Он признал, что читал нек-рые сочинения Лютера, в частности «Краткое толкование 10 заповедей» (Eine kurze Erklarung der 10 Gebote, 1518), «О христианской свободе» (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520), «Против небесных пророков» (Wider die himmlischen Propheten, 1525), «Толкование в проповедях на песнь Симеона» (Der Gesang Simeonis oder «Nunc dimittis» gepredigt und ausgelegt, 1526). Говоря об отношении к осуждению Лютера Римским папой, К. заявил, что не знает, справедливое оно или нет, однако сам он в прочитанных им сочинениях Лютера ересей не обнаружил (ActaClarenb. S. [60–64]). Следующая группа вопросов касалась отношения К. к таинствам и обрядам католич. Церкви (список 1, вопросы 15–22). Говоря о Евхаристии, К. отметил, что он признаёт евхаристические Дары «истинным Телом и истинной Кровью Христа», однако отказался отвечать на вопрос, сохраняются ли после освящения Даров хлеб и вино в своей сущности, сославшись на его богословскую сложность (Ibid. S. [64–65]). Отвечая на вопросы о покаянии, К. утверждал, что покаяние может быть принесено не только священнику, но и любому христианину, отвергал католич. учение о необходимости принесения личного удовлетворения за грехи и заявлял, что добрые дела сами по себе безразличны для спасения и имеют значение лишь как внешние проявления веры (Ibid. S. [65–66]). На вопросы, касавшиеся почитания Пресв. Богородицы и святых (список 1, вопросы 23–29), К. отвечал, что он считает такое почитание противоречащим Свящ. Писанию и недопустимым (Ibid. S. [66–67]). Вопросы заключительной группы (список 1, вопросы 30–39) касались различных частных разделов вероучения, по к-рым лютеран. учение не совпадало с традиц.

католическим. В ответах на них К., в частности, заявлял, что всякий человек имеет право проповедовать Слово Божие своим ближним; отвергал учение о чистилище, утверждая, что всякий христианин спасается верой и не нуждается в принесении посмертного удовлетворения; и соглашался с учением Лютера, что воля человека после грехопадения всегда склонна к злу, в силу чего учение о свободе воли является ошибочным (Ibid. S. [67–69]). Вопросы второго списка имели не богословский, а церковно-правовой характер и были направлены на установление фактической вины К. как проповедника еретических мнений. Отвечая на вопросы 1-й группы (список 2, вопросы 1–10), К. признал, что ему известно об осуждении Лютера как еретика и о папском, императорском и архиепископском запретах на чтение книг Лютера и распространение его идей (Ibid. S. [69–71]). Все дальнейшие вопросы (список 2, вопросы 11–40) были связаны с деятельностью К. как учителя и проповедника; в ответах на них он признавал, что в различных городах читал с учениками и друзьями Евангелие, а также проводил по нему беседы, однако отрицал, что распространял книги Лютера или публично обсуждал их содержание. Отрицал К. и ряд конкретных обвинений, напр., в том, что он призывал уничтожать изображения святых и отказаться от молитв за умерших, публично высмеивал монахов, совершал бракосочетание и т. п. (Ibid. S. [71–80]). В заключение допроса К. потребовал, чтобы судебный писец засвидетельствовал в протоколе, что он отвечал на все вопросы без подготовки, поэтому допускает, что мог высказать нечто ошибочное в ответах и готов признать свои ошибки, если некто «положит на середину Библию и прочтет из нее нечто», опровергающее его мнения (Ibid. S. [80]). На основании протоколов 4 допросов инквизиторы составили список из 23 еретических положений (текст см.: Ibid. S. [86–87]); в сер. сент. 1528 г. они передали этот список К. и предложили осудить все содержащиеся в нем еретические мнения. В источниках ничего не сообщается о реакции или ответе К. на список, однако из дальнейшего хода событий ясно, что он не стал отрекаться от своих убеждений (ср.: *Klugkist Hesse*. 1929. S. 217–223).

По-видимому, после последнего допроса тюремный режим К. несколько смягчился; в сер. 1528 г. он смог через посредников обменяться письмами с Клопрайссом, заключенным в церковной тюрьме Петерслох, которая находилась в Кёльнском соборе (текст писем см.: *Krafft*. 1873. S. 117–127). В письме К. Клопрайсс заявлял, что их страдания — это видимый знак милости Бога, избравшего их Своими свидетелями, и призывал стойко переносить все тяготы заключения, надеясь на Бога, обращающего зло в добро, и подражая Иисусу Христу. Он отмечал, что церковные следователи пытаются любыми путями убедить его принести клятву, чтобы затем поймать на лжесвидетельстве и осудить (Ibid. S. 120). В ответном письме К. свидетельствовал, что возлагает всю надежду на Бога и призывал Клопрайсса к тому же, отмечая: «Наша скорбь, будучи временной и легкой, создает для нас вечную и несомненную радость, поскольку надежда наша не на видимое, но на невидимое» (Ibid. S. 122–123). К. сообщал, что он отказался давать клятву, и приводил список мест Свящ. Писания, которые, по его мнению, ясно свидетельствуют о недопустимости клятвы для христианина (Ibid. S. 125–126).

В тюрьме К. неск. раз посещал монах-доминиканец И. фон Ромберх, пытавшийся в ходе долгих бесед убедить К. в ошибочности его взглядов и побудить его принести покаяние. Первоначально К. был благожелательно настроен по отношению к Ромберху и охотно беседовал с ним; сохранилось лат. письмо К. Ромберху, написанное 29 авг. 1528 г. (текст см.: Ibid. S. 129–135). Отвечая в нем на несохранившееся письмо Ромберха, К. подробно излагал и обосновывал свое убеждение в недопустимости клятвы. В 1530 г. это письмо К. было опубликовано его сторонниками с предисловием, в котором Ромберх объявлялся «злейшим врагом христианства» (см.: Ibid. S. 129). Желая представить свою т. зр. на процесс К., Ромберх издал ответный памфлет в виде письма к своему другу под названием «Письмо Иоганна Ромберха... к Иоганну Ингенвинкелю, препозиту в Ксантене... в котором излагается вся трагическая история о пленении, допросе, осуждении и причинах смерти Адольфа Кларенбаха» (Epistola *Iohannis Romberch* Kyrspensis theologi atque divini verbi praeconis: Ad R. P. et D. Iohannem Ingenwynckell, Praepositum Xanctens. etc. In qua narratur universa tragoedia de incarceratione, examinatione, condemnatione, causis ac rationibus mortis Adolphi Clarenbach una cum Petro Flysteden nuper Coloniae exusti. S. l., 1530). Памфлет долгое время считался утраченным, однако в кон. XIX в. был найден и переиздан (*Bratke, Carsted*. 1898. S. 41–57). Важность памфлета как исторического источника обусловлена тем, что это единственный документ, предлагающий оценку дела К. его участником с католической стороны (анализ содержания см.: *Paulus*. 1896; *Bratke, Carsted*. 1898. S. 28–40; *Klugkist Hesse*. 1929. S. 226–250). Согласно Ромберху, он и К. после личной встречи обменялись несколькими письмами (из которых сохранилось лишь письмо К.). В сент. 1528 г. по просьбе К. Ромберх передал ему копию списка 23 еретических положений. Первоначально К. обещал вернуть ее, однако затем сказал, что потерял список; т. к. вскоре список был опубликован вместе с протоколами допросов К., Ромберх решил, что К. в действительности передал список своим сторонникам. Поскольку сторонники К. могли получить список не от него, а из того же источника, из которого они получили копии протоколов, обвинение Ромберхом К. в намеренной лжи совр. исследователи признают надуманным (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 237–244). Еще 2 встречи Ромберха с К. состоялись 10 февр. и 27 сент. 1529 г. По свидетельству Ромберха, во время 1-й встречи он обличил К. во лжи, на что тот будто бы язвительно ответил, что несправедливо заключенному в тюрьму человеку позволительно лгать ради своей пользы (см.: Ibid. 244–250); в ходе 2-й, последней встречи Ромберх убеждал К. принести покаяние хотя бы перед смертью и признать свои заблуждения, однако К. остался непреклонным (Ibid. S. 291–292).

С авг. 1528 г. в процессе К. возник перерыв, вызванный тем, что его братья, получив от кёльнского городского совета отказ освободить К., решили обратиться с апелляцией в Имперский камеральный суд в Шпайере, который принял жалобу к рассмотрению. 10 сент. 1528 г.

Имперский суд издал от имени имп. Свящ. Римской империи *Карла V* (1519–1556) постановление, предписывавшее городскому совету Кёльна освободить К., чтобы он предстал перед независимым судом, или сообщить имперским судьям веские основания для его дальнейшего пребывания в заключении в Кёльне (текст см.: *Krafft.* 1874. S. 202–203). Увидев в этом решении посягательство на права церковных и светских судей Кёльна, городской совет принял решение не исполнять постановление, т. к. оно прекращало уже начатый законный процесс против К., и направить в Шпайер своего представителя для апелляции (*Groten.* 1988. S. 556. N 772; S. 557. N 777; S. 561. N 812). Разбирательство в Шпайере между К., интересы которого представляли его брат Франц и юрист Леопольд Дик, и городским советом Кёльна, от лица к-рого дело вел юрист Фридрих Райфшток, длилось до мая 1529 г. (мат-лы процесса см.: *Krafft.* 1874. S. 200–229). Беспокоясь, что в Шпайере будет принято невыгодное для Кёльна решение, 3 нояб. 1528 г. Кёллин обратился с письмом к архиеп. Г. фон Виду, призывая его вмешаться в процесс и повлиять на имперских судей; 13 дек. 1528 г. с такой же просьбой к архиеп. Г. фон Виду обратился городской совет Кёльна. Видя в действиях Имперского суда опасное вторжение в судебные действия в архиеп-стве, способное создать нежелательный для него прецедент, архиеп. Г. фон Вид направил письмо судьям, в к-ром отмечал, что в случае К. «дело идет о вещах, относящихся к христианской вере», относительно к-рых Имперский суд не имеет юрисдикции. Архиепископ требовал предоставить возможность инквизиции беспрепятственно рассмотреть дело К. и вынести решение (текст письма см.: Ibid. S. 219–221). В Шпайере дело складывалось неблагоприятно для К. и без вмешательства архиепископа: еще до получения его письма, 18 дек. 1528 г., Имперский суд постановил отозвать прежнее постановление и направил в Кёльн новое, в к-ром предписывалось подвергнуть К. суду непредвзятых судей и не затягивать его процесс; т. о., фактически дело было передано кёльнским судьям. Хотя в 1529 г. в Шпайере состоялось еще неск. заседаний суда по апелляции К., судьи неск. раз откладывали вынесение решения и слушания завершились безрезультатно (см.: *Idem.* 1886. S. 88–91; *Klugkist Hesse.* 1929. S. 251–266; *Sommer.* 2000. S. 179–187).

Апелляция К. негативно отразилась на отношении к нему членов городского совета Кёльна: если первоначально они были равнодушны к его делу и лишь оказывали необходимую поддержку церковным властям, после апелляции они стали активно добиваться осуждения К. и побуждали инквизиторов ускорить следствие. Дополнительный повод для недоброжелательного отношения к К. дало бегство Клопрайсса из церковной тюрьмы, состоявшееся в ночь с 31 дек. 1528 на 1 янв. 1529 г. Власти заподозрили, что в организации побега принимал участие Фабриций, а также др. кёльнские гуманисты, ранее выступавшие в защиту К.; находясь под постоянным надзором и подвергаясь допросам, сторонники К. в Кёльне не могли оказать ему сколь-либо действенной поддержки (*Klugkist Hesse.* 1929. S. 269–270). 21 янв. 1529 г. К. был переведен в тюрьму Гревенкеллер (Grevenkeller; букв.— подвал греве), находившуюся при доме Хильгера фон Шпигеля, кёльнского греве (Greve), т. е. фактического председателя кёльнского светского суда (номинальным председателем был архиепископ как бургграф, однако в процессах он не участвовал). Это означало, что церковное следствие по делу завершено; инквизиторы передали К. светским властям, чтобы после объявления церковного приговора на него было наложено соответствующее светское наказание (см.: *Groten.* 1988. S. 589. N 66). В этой тюрьме находился еще один заключенный, также обвиняемый в ереси — Петер Флиштеден, уроженец сел. Флиштеден между городами Бергхайм и Пульхайм (ныне в составе земли Сев. Рейн-Вестфалия, Германия). В 1527 г. Флиштеден в Кёльне во время мессы при обряде возвышения гостии покрыл голову, повернулся спиной к алтарю и сплюнул на пол; впосл. на допросах он пояснил, что т. о. хотел обратить внимание присутствующих на то, что «надлежит поклоняться Богу, а не таинству» и заявить о своем несогласии с католич. учением о пресуществлении и евхаристической жертве (протоколы допросов Флиштедена и обвинения против него см.: *Krafft.* 1873. S. 114–117). Церковный суд признал Флиштедена еретиком и поместил его в тюрьму Гревенкеллер; здесь в период с янв. по сент. 1529 г. Флиштеден имел возможность постоянно общаться с К. (см.: *Klugkist Hesse.* 1929. S. 112, 135–141).

4 марта 1529 г. инквизиторы в тюрьме Гревенкеллер объявили К. о признании его виновным в ереси и провели церемонию отлучения его от католич. Церкви, к-рую возглавил Кёллин (соответствующее постановление инквизиторов было готово еще в сент. 1528 г., однако городской совет откладывал его оглашение из-за апелляции; см.: *Groten.* 1988. S. 558. N 792). Перед церемонией Кёллин предложил К. отречься от заблуждений и покаяться; в ответ К. в очередной раз заявил, что суд над ним незаконен, поскольку нарушено его право быть судимым императором. Согласно «Актам», Кёллин, отметив, что само желание К. быть судимым в духовных вопросах императором является еретическим, огласил постановление об отлучении на лат. языке, которое завершалось словами: «Мы отлучаем Адольфа Кларенбаха от Церкви как заблудшую овцу и как дурной и гнилой член, и передаем его светским властям, ходатайствуя, чтоб были пощажены его тело, жизнь и кровь» (ActaClarenb. S. [82–86]). Подобное ходатайство о неприменении смертной казни было обычным завершением церковных приговоров; оно редко исполнялось, однако, с одной стороны, оно оставляло светским судьям пространство для проявления милосердия, а с др. стороны — формально освобождало церковный суд от вины в лишении человека жизни. После приговора К. оставался в тюрьме Гревенкеллер. Здесь весной—летом 1529 г. его посещали мн. светские и духовные лица, побуждавшие его принести покаяние, чтобы избежать смерти, и пытавшиеся убедить его в ошибочности его религ. взглядов; в «Актах» передается содержание его разговоров с кёльнским соборным викарием и с пресвитером из Леннепа (Ibid. S. [89–92]; ср.: *Klugkist Hesse.* 1929. S. 286–290).

Хотя городской совет Кёльна имел полномочия вынести окончательное решение о судьбе К. на основании церковного приговора самостоятельно, первоначально он ук-

лонился от этого и постановил, чтобы дело К. рассмотрел высший светский суд, к-рый состоял из греве и 10 шёффенов; при этом для вынесения смертного приговора требовалось присутствие на заседании не менее 7 человек и их единогласное решение. По-видимому, суд не смог вынести смертный приговор, поскольку в архивах Кёльна исследователи не обнаружили никаких свидетельств его существования; в «Актах» также не сообщается об оглашении перед казнью К. светского приговора, хотя это было необходимым процессуальным действием в случае его наличия (*Klugkist Hesse.* 1929. S. 276–279). Нерешительность городского совета и шёффенов объясняется мн. причинами: во-первых, у К. были сторонники среди кёльнских гуманистов, использовавшие свое влияние на членов городского совета для затягивания окончательного приговора; во-вторых, городской совет опасался, что публичная казнь приведет к возмущению простого народа и беспорядкам в городе; в-третьих, в марте–апр. 1529 г. на рейхстаге в Шпайере неск. герм. князей открыто поддержали протестантизм и выступили с *Протестацией,* направленной против попыток католической реакции. Власти Кёльна опасались, что в такой обстановке казнь сторонников протестантизма может приобрести сильный резонанс, негативно отразиться на политическом положении города и испортить его отношения с протестант. землями. Возможно, именно руководствуясь этими мотивами, городской совет Кёльна в июле 1528 г. направил советникам архиеп. Г. фон Вида предложение о проведении не публичной, а тайной казни К. и Флиштедена (их намеревались утопить в Рейне; см.: *Krafft.* 1872. S. 48–49; *Idem.* 1874. S. 195; *Groten.* 1988. S. 629. N 456); предложение было отклонено (*Klugkist Hesse.* 1929. S. 279–282; *Sommer.* 2000. S. 188).

Неожиданным фактором, оказавшим решающее влияние на участь К. и Флиштедена, стала жестокая эпидемия в авг. 1529 г. в Кёльне англ. потливой горячки (лат. sudor anglicus), инфекционной болезни неясного происхождения с крайне высоким уровнем смертности. В городе стали распространяться слухи, что болезнь является наказанием от Бога жителям за снисходительное отношение к еретикам; в этих условиях городской совет постановил более не откладывать исполнение приговора и 27 сент. 1529 г. распорядился организовать на следующий день церемонию казни через сожжение на костре (*Krafft.* 1872. S. 49–50; *Idem.* 1874. S. 197; *Groten.* 1988. S. 652. N 678; ср.: *Klugkist Hesse.* 1929. S. 282–286). Исследователи указывают, что окончательное решение, вероятнее всего, было принято непосредственно архиеп. Г. фон Видом, без санкции которого публичная казнь еретиков была невозможна, однако документальных свидетельств, подтверждающих вмешательство архиепископа, обнаружено не было (*Sommer.* 2000. S. 188–189).

В «Актах» содержится подробное описание 2 последних дней жизни К. и Флиштедена, их пути на казнь по Кёльну, а также самого процесса казни, состоявшейся за городскими воротами Кёльна в районе Мелатен, в специально отведенном месте на пустыре, неподалеку от располагавшихся здесь лепрозория и кладбища (см.: ActaClarenb. S. [96–131]). Поскольку повествование, представленное в «Актах», имеет агиографический характер и содержит многочисленные прямые параллели с актами древних христианских мучеников и популярными в средние века описаниями крестного пути Иисуса Христа, оно должно восприниматься не как надежный исторический источник, но как идеализация, в к-рой фактическое основание не может быть отделено от художественного вымысла. В «Актах» сообщается, что во время шествия по Кёльну К. и Флиштеден обращались друг к другу со словами ободрения и поддержки, неск. раз просили остановить процессию и преклоняли колени для молитвы, а также вступали в беседу с различными лицами, сопровождавшими их (см.: *Klugkist Hesse.* 1929. S. 295–305). По прибытии на место казни К. и Флиштеден добровольно взошли на подготовленное возвышение; палач связал им руки, привязал их к столбу и развел огонь. К. палач привязал на шею мешочек с порохом, возможно, желая тем самым облегчить его страдания, т. к. порох взорвался при нагревании, что привело к быстрой смерти К. (ср.: *Goebel.* 1982. S. 124; *Sommer.* 2000. S. 189). Согласно «Актам», К. до последних минут беседовал с окружавшими место казни людьми, свидетельствуя о своей невиновности, о готовности пострадать за истину и предать свою жизнь Богу, о вере в Иисуса Христа, «победившего смерть, диавола и ад»; он скончался со словами: «Господи, в руки Твои предаю дух мой» (ActaClarenb. S. [130–131]; ср.: *Klugkist Hesse.* 1929. S. 305–312).

О том, какое впечатление казнь К. и Флиштедена произвела на сочувственно относившихся к протестантизму жителей Кёльна, можно судить по рассказу о казни, содержащемуся в письме Иоганна Лумпа, доктора права Кёльнского ун-та, его другу марбургскому гуманисту Герману фон дем Буше (1486–1534), написанном через 3 дня после казни (опубл.: Briefe und Documente aus



Казнь А. Кларенбаха и П. Флиштедена в Кёльне. Гравюра из кн.: Historien der Heiligen. Strassburg, 1554. Bd. 2. Fol. CLXXXIII

der Zeit der Reformation. 1875. S. 59–61). В нем Лумп подтверждал версию о том, что эпидемия в Кёльне была использована клириками и монахами как повод для казни протестантов, а также то, что светские судьи не выносили приговора по делу К. Он рассказывал о пути К. и Флиштедена на казнь, отмечая, что К. «говорил по пути с гражданами города, приводя многие слова из Писания о царстве Божием, о правде и о пути к [небесному] Отцу» и «не переставал проповедовать Евангелие». Согласно Лумпу, уже на следующий день в народе стало распространяться недовольство случившимся, и мн. жители «злословили теологов и монахов», говоря, что те несправедливо осудили святых мужей (Ibid. S. 60–61; ср.: *Klugkist Hesse.* 1929. S. 312–313). Еще одно сходное по содержанию свидетельство представлено в письме Меланхтону гуманиста Иоганна Кесария

(ок. 1468–1550), посетившего Кёльн в кон. 1529 г. (опубл.: Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation. 1875. S. 62). Кесарий сообщал, что католич. монахи и теологи рассчитывали с помощью столь жестокого наказания запугать сторонников протестантизма в Кёльне, однако он наблюдал, что, напротив, «все больше людей ревностно стремятся слушать евангельских проповедников». О к.-л. реакции на казнь К. со стороны Лютера и др. лидеров нем. протестантизма неизвестно; краткое упоминание о ней содержится лишь в письме Меланхтона Г. *Спалатину* (1484–1545) от 1 янв. 1530 г. Меланхтон отмечал, что «воспоминание о тех событиях, которые произошли в Кёльне» является для него крайне мучительным и при одной только мысли о Кёльне он «содрогается всем телом» (*Philippi Melanthonis* Opera quae supersunt omnia. Halis Saxonum, 1835. Vol. 2. P. 9. (CR; 2); ср.: *Klugkist Hesse*. 1929. S. 312–316). Косвенное свидетельство того, что казнь К. считали несправедливой не только гуманисты и представители образованных кругов, но и простые жители Кёльна, содержится в протоколах городского совета: 26 июня 1530 г. были арестованы и помещены в тюрьму некий Йоахим Мутценмахер и его сын, которые публично заявляли, что К. казнен без надлежащего рассмотрения его дела светским судом (*Klugkist Hesse*. 1929. S. 278, 369).

Значение и влияние. Оценивая роль К. в распространении протестантизма в Германии, совр. исследователи отмечают, что его проповедническая деятельность длилась недолго и не привела к формированию устойчивых протестант. общин. В значительной мере это объясняется отсутствием у К. всякой поддержки со стороны светских властей, т. к. именно такой поддержкой были обусловлены мн. крупные успехи Реформации на раннем этапе. Вслед. этого с исторической т. зр. влияние К. ограничивается предварительной подготовкой жителей нек-рых городов и земель к принятию протестантизма и формированием благоприятной среды для последующих проповедников; при этом по различным причинам заложенный К. потенциал не везде оказался впосл. реализованным. Вместе с тем с идейной т. зр. влияние К. является намного более сильным и важным. Хотя К. был лишь одним из мн. проповедников, действовавших в Кёльне и близлежащих землях, и не выделялся среди своих собратьев и единомышленников особыми лит., богословскими или организаторскими талантами, долгий процесс и жестокая казнь сделали его имя известным сторонникам Реформации не только в Германии, но и в др. европ. гос-вах и способствовали постепенному формированию среди протестантов и сочувственно относившихся к протестантизму жителей Бергской земли и др. областей региона Сев. Рейн идеализированного образа К. как основоположника местного протестантизма и героического мученика за веру (см.: *Beeck*. 1981. S. 73–66; *Finger*. 1996. S. 54–55; *Goeters*. 2002. S. 21–23, 44).

Сведения об инквизиционном процессе и казни К. неоднократно включались в протестант. сборники повествований агиографического характера, мартирологи, хроники и др. религиозно-исторические произведения. Поскольку основным источником для большинства авторов была «История мучеников» Рабуса, с т. зр. содержания повествования протестант. агиографов не дают к.-л. новой информации о К., однако позволяют судить о том, как его образ воспринимался протестантами разных стран Европы. Одно из наиболее ранних историко-агиографических упоминаний о К. встречается в написанном люксембургским протестант. дипломатом и ученым И. Слайданом (1506–1556) соч. «Комментарии о состоянии религиозных и государственных дел при императоре Карле V» (*Ioan[nis] Sleidani* De statu religionis et reipublicae, Carolo Quinto, Caesare, Commentarii. [Strassburg], 1555). Слайдан сообщает, что К. и Флиштеден «мыслили о Вечере Господней и других догматах иначе, чем паписты», обвиняет в их казни католич. Кёльнского архиепископа, который имел власть отменять любой смертный приговор, и отмечает, что К. и Флиштеден, «будучи уже ведомы на казнь, не прекращали объяснять положения своей веры и подкреплять друг друга свидетельствами из Священного Писания, чем произвели неизгладимое впечатление на всех присутствовавших» (Ibid. P. 97; ср.: *Rotscheidt*. Sleidan über Clarenbach und Fliesteden. 1928). Более подробно о К. и Флиштедене рассказывается в написанном базельским ученым-энциклопедистом Г. Панталеоном (1522–1595) соч. «История мучеников» (Martyrum historia). Это произведение было опубликовано в 1563 г. как 2-й том, дополняющий трактат об истории христ. мученичества и англ. мучениках англ. историка и протестант. агиографа Дж. *Фокса* (1516/17–1587), к-рый впосл. стал основой для его главного агиографического труда, известного под условным названием «Книга мучеников Фокса» (Foxe's Book of Martyrs). Прямо ссылаясь на Рабуса и без ссылки цитируя Слайдана, Панталеон приводит краткие биографические сведения о К. и Флиштедене, упоминая и о Клопрайссе, а также описывает обстоятельства казни К. (*Pantaleone H.* Martyrum historia. Basileae, 1563. P. 66–68; ср.: *Rotscheidt*. Clarenbach und Fliesteden in der Darstellung des John Foxe. 1928). В англ. изданиях монументального сочинения Фокса «Книга мучеников» начиная с изд. 1570 г. также помещался раздел о К. и Флиштедене, однако весьма краткий; Фокс ссылается на Слайдана как на источник информации о них (см.: *Foxe J.* The Second Volume of the Ecclesiasticall History, Contaynyng the Actes and Monumentes of Thynges Passed in Every Kynges Tyme in this Realme. L., [1570]. P. 1018). Рассказ о казни К. и Флиштедена представлен в разд. «Шесть славнейших мучеников Германии» популярного в кон. XVI — XVII в. сочинения лидера женевского *кальвинизма* Т. *Безы* (1519–1605) «Образы, то есть истинные изображения мужей, знаменитых учением и благочестием» (*Beza Th.* Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium. Gen., 1580). По словам Безы, кёльнские теологи, воспользовавшись для собственных целей постигшей город эпидемией, «без устали стали кричать, что гнев Божий не будет смягчен, если не казнить лютеран» и убедили жителей в необходимости предать смерти «юношей, отличавшихся образованностью, благочестием и прочими добродетелями», т. е. К. и Флиштедена, к-рые «утвердили истину своей блаженной смертью», причем их стойкость подвигла к покаянию даже тех, кто первоначально были настроены против них (Ibid. P. [92–93]; ср.: *Rotscheidt*. Clarenbach und Fliesteden in der Darstellung Theodor

Bezas. 1929; изображений К. и Флиштедена Беза не приводит). Сведения о К. и Флиштедене даются также в протестант. мартирологах нидерланд. реформатского историка А. К. ван Хамстеде (1525–1562), женевского книгоиздателя и писателя Ж. Креспена (1520–1572) и в ряде др. позднейших сочинений (*Haemstede A., van.* De gheschiedenisse ende den doodt der vromer Martelaren. [Antw., 1559]. S. 102–105; *Crespin J.* Histoire des martyrs / Ed. D. Benoit. Toulouse, 1885. T. 1. P. 269–271; ср.: *Rotscheidt.* Clarenbach und Fliesteden. 1929; *Idem.* Clarenbach und Fliestedens Martyrium. 1929).

Свидетельством того, что протестант. трактаты о К. имели распространение в католич. землях Европы и воспринимались сторонниками католицизма как опасные для веры, является включение их в *Индекс запрещенных книг.* Впервые имя К. появляется в венецианско-миланском списке книг, опубликованном в 1554 г., где фигурирует дважды: под буквой A помещено название «Акты Адольфа Кларенбаха» (Acta Adelphi [sic!] Clarenbach; см.: Index des livres interdits / Ed. J. M. de Bujanda e. a. Québec, 1987. T. 3: Index de Venise (1549), Venise et Milan (1554). P. 212, 395. N 4), а под буквой L — «Книга о всех актах Адольфа Кларенбаха» (Liber de omnibus actibus Adolphi Clarenbach; см.: Ibid. P. 318, 410. N 388). В рим. Индексах запрещенных книг 1557 и 1559 гг., а также в офиц. утвержденном *Тридентским Собором* Индексе 1564 г. (Index Tridentinus) присутствует позиция «Адольф Кларембах» (Adolphus Clarembach), причем К. отнесен к авторам 1-го класса, т. е. к осужденным католич. Церковью еретикам, все сочинения которых запрещались по умолчанию. В рукописных комментариях составителей списка 1559 г., к-рые сохранились в архивах Ватикана (Vat. lat. 6207), дается следующий комментарий: «Адольф Кларембах написал Акты, осужденные в венецианском индексе; он был сожжен в Кёльне» (см.: Index des livres interdits. 1990. T. 8: Index de Rome (1557, 1559, 1564). P. 348. N 3). В испан. Индексе запрещенных книг 1583 г. К. приводится также как еретик 1-го класса, с пометкой «opera omnia», указывающей на запрет всех сочинений (Ibid. 1993. T. 6: Index de l'Inquisition Espagnole (1583, 1584). P. 157. N 11).


Alle Acta Adolphi
Clarenbach.

WAs Adolphus Clarenbach im landt von Berge/ehe dann er zů Cöln gefangen/deß Euangeliums halben/von seinen widersechern/begegnet vnnd zůgestanden sei.

Vnd wie ihn hernach/als er zů Cöln gefangen/die Sophisten vnnd Ketzermeyster zů Cöln so verräterisch/ diebisch/mörderisch/onchristlich/ ja gantz vnd gar so ommenschlich/wider alles sein gründtlich darthůn/auss Heyliger schrifft zum fewr geurtheylt haben/ ein warhafftige vnnd klägliche Historj/ sampt vil heylsamen leeren/auss Heyliger geschrifft.

Was widerscheydts zwischen dem Gesetz vnd Euangelio sei.
Item warin ein christlich leben vnd wandel gelegen.
Vnd ein kurtze vnderrichtung wie man das heilig Sacrament empfahen sol.
Allen Christglaubigen nutz vnd trostlich zůlesen.

Ein jeglicher nem sein creutz auff sich vnd folge mir nach. Matth. xvj.

Титульный лист кн.: Alle Acta Adolphi Clarenbach. Strassburg, 1531.

Упоминание К. в различных Индексах запрещенных книг как автора неких сочинений, по мнению исследователей, свидетельствует о том, что составители списков ничего о нем не знали; все упоминания являются переносом с некоторыми изменениями позиции из венецианско-миланского списка. Однако и его составители, вероятнее всего, не читали «Актов», а заимствовали сведения о них из популярного библиографического перечня богословской лит-ры, представленного в соч. «Теологические разделы» швейцар. ученого-энциклопедиста К. Геснера (1516–1565), к-рый описывал нем. издание «Актов» 1531 г. (*Gesnerus C.* Partitiones Theologicae, Pandectarum Universalium. Tiguri, 1549. Fol. 123v). Впосл. имя К. было перенесено в Индексе запрещенных книг на букву C (см., напр.: Index librorum prohibitorum... Benedicti XIV, pontificis maximi, jussu recognitus, atque editus. R., 1758. P. 56); оно оставалось в нем до его реформы при папе *Льве XIII,* после к-рой в новые издания Индекса перестали включать книги, запрещенные до 1600 г. (см.: *Rotscheidt.* Adolf Clarenbach auf dem Index. 1929; *Reusch F. H.* Der Index der verbotenen Bücher: Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte. Bonn, 1883. Bd. 1. S. 239).

Научное исследование жизни и деятельности К. началось в 1-й пол. XIX в., когда были опубликованы обзоры содержания основных источников — трактатов и памфлетов XVI в. (*Kanne.* 1822; *Mohnike.* 1835). Наиболее весомый вклад в изучение событий жизни К., а также исторического контекста его деятельности и обстоятельств инквизиционного процесса над ним внес нем. историк и протестант. пастор К. Крафт (1814–1898), в 70–80-х гг. XIX в. опубликовавший мн. недоступные ранее источники, в т. ч. протоколы заседаний городского совета Кёльна и связанную с процессом К. офиц. переписку (см.: *Krafft.* 1872; *Idem.* 1873; *Idem.* 1874; *Idem.* 1882), а также обобщивший все доступные сведения о К. в монографическом исследовании (*Idem.* 1886). Большое значение для популяризации идеализированного образа К. в Германии в 1-й пол. XX в. имела деятельность протестант. историка Г. Клюгкиста Гессе (1884–1949), автора наиболее обстоятельной научной монографии о К. (*Klugkist Hesse.* 1929) и мн. публицистических работ о нем, предназначавшихся для широкого круга читателей, «евангелического народа» (*Goebel.* 1982. S. 131). В XIX–XX вв. на западе Германии широко отмечались 300-, 400- и 450-летие со дня смерти К. В рамках юбилейных торжеств организовывались памятные собрания и научные конференции, публиковались сборники научных и публицистических статей (см.: Bekenner und Zeugen. 1979; Allein Gottes Wort. 1981), открывались посвященные К. мемориалы в местах, связанных с его жизнью. Так, в 1829 г. на родине К. была установлена увенчанная крестом стелла из белого камня, в надписи на которой К. назван «свидетелем истины»; в 1979 г. на кладбище Мелатен в Кёльне в торжественной обстановке состоялось открытие памятного камня, обозначающего условное место казни К. (*Goebel.* 1982. S. 130–132; *Lauff.* 1997. S. 67–78).

Ист.: Alle Acta Adolphi Clarenbach: Was Adolphus Clarenbach im landt von Berge, ehe dann er zu Cöln gefangen, dess Euangeliums halben von seinen widersechern begegnet vnnd zugestanden sei: Vnd wie ihn hernach, als er zu Cöln gefangen, die Sophisten vnnd Ketzermeyster zu Cöln so verräterisch, diebisch, möderisch, onchristlich, ja gantz vnd gar so ommenschlich, wider alles sein gründtlich darthun, auss Heyliger schrifft zum fewr geurtheylt haben, ein warhafftige vnnd klägliche Histori, sampt vil heylsamen leeren auss Heyliger geschrifft. [Strassburg, 1531] [= ActaClarenb]; *Rabus L., Hrsg.* Historien Der Heyligen Ausserwölten Gottes Zeügen, Bekenern, und Martyrern. Strassburg, 1554. Bd. 2. Fol. CLXXXIIIv – CCLXVIr; Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation im 16. Jh. / Hrsg. K. Krafft, W. Krafft. Elberfeld, 1875. S. 59–63; *Klugkist*

Hesse H., Hrsg. Die Bekenntnisschrift Adolf Clarenbachs vom Jahre 1527: Erstmalige vollständige Veröffentlichung derselben mit Einleitung und Anmerkungen // Beiträge zur Gemeindegeschichte: Hist. Beil. zum Evangelisch-reformierten Wochenblatt Elberfeld. Elberfeld, 1930. H. 1. S. 1–29; *Groten M., Hrsg.* Beschlüsse des Rates der Stadt Köln (1320–1550). Düsseldorf, 1988. Bd. 3: 1523–1530.

Библиогр.: *Rotscheidt W.* Adolf Clarenbach-Bibliographie (1529–1929) // Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte. Essen, 1929. Bd. 23. S. 257–284; *Hillerbrand H. J.* Bibliographie des Taufertums (1520–1630). Gütersloh, 1962. S. 60–61; *Heuser K. W.* Bibliographie Adolf Clarenbach // Allein Gottes Wort. 1981. S. 339–346.

Лит.: *Kanne J. A.* Adolph Clarenbachs Martyrthum // *Idem.* Zwei Beiträge zur Geschichte der Finsterniss in der Reformationszeit. Fr./M., 1822. S. 87–232; *Mohnike G.* Die erste Quelle zur Geschichte Adolf Clarenbachs // ZHTh. 1835. Bd. 5. S. 248–266; *Krafft K.* Ueber die Quellen der Geschichte der evangelischen Bewegungen am Niederrhein zur Zeit der Reformation im 16. Jh. // Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Prediger-Verein. Elberfeld, 1872. Bd. 1. S. 1–60; *idem.* Beiträge zur Reformationsgeschichte des Niederrheins: 1. Abdruck einer gleichzeitigen Schrift über A. Clarenbachs Process und Gefängnis; 2. Brief Clarenbachs an Johannes Romberch von Kierspe // Zschr. des Bergischen Geschichtsvereins. [Neustadt], 1873. Bd. 9. S. 113–162; *idem.* Die Beschlüsse des Rathes der Stadt Köln in Bezug auf die beiden evangelischen Märtyrer Peter Fliesteden und Adolf Clarenbach von ihrer Gefangennahme an bis zur Hinrichtung (1527–1529) // Ibid. 1874. Bd. 10. S. 176–229; *idem.* Zur Geschichte der beiden rheinischen Märtyrer Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden // Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein. 1882. Bd. 5. S. 1–100; *idem.* Die Geschichte der beiden Märtyrer der evangelischen Kirche Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden, hingerichtet zu Köln am Rhein, den 28. 9. 1529. Elbersfeld, 1886; *Paulus N.* Die verloren geglaubte Schrift von Johann Host über Clarenbach // Der Katholik: Zschr. für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. F. 3. Strassburg, 1896. Bd. 13. H. 5. S. 473–480; *Bratke E., Carsted A.* Neuentdeckter Bericht des Inquisitors Johann Rost von Romberch über seine Verhandlungen mit den evangelischen Martyrern Adolf Clarenbach und Peter Flysteden // Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein. N. F. 1898. Bd. 2. S. 15–57; *Rembert K.* Die «Wiedertäufer» im Herzogtum Jülich: Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein. B., 1899. S. 114–137; *Rotscheidt W.* Ein Martyrium in Köln im Jahre 1529. Köln, 1904; *idem.* Eine Clarenbach-Anekdote // Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte. 1927. Bd. 21. S. 252–253; *idem.* Zum Gedächtnis Adolf Clarenbachs // Ibid. S. 193–205; *idem.* Clarenbach und Fliesteden in der Darstellung des John Foxe // Ibid. 1928. Bd. 22. S. 219–221; *idem.* Eine Clarenbach-Gedenkfeier zu Lennep im Jahre 1729 // Ibid. S. 123–128; *idem.* Sleidan über Clarenbach und Fliesteden // Ibid. S. 189; *idem.* Adolf Clarenbach auf dem Index // Ibid. 1929. Bd. 23. S. 285; *idem.* Clarenbach und Fliesteden: 1) In der Darstellung Haemstedes 1559; 2) Im «Martyrerbuch» 1590 // Ibid. S. 155–158; *idem.* Clarenbach und Fliesteden in der Darstellung Theodor Bezas // Ibid. S. 29–30; *idem.* Clarenbach und Fliestedens Martyrium in der neuesten Ausgabe von J. Crespin, Histoire des Martyrs // Ibid. S. 186–189; *Klugkist Hesse H.* Adolf Clarenbach: Ein Beitrag zur Geschichte des Evangeliums im Westen Deutschlands. Neuwied, 1929; *idem.* Leben und Wirken des Petrus Medmann // Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte. 1932. Bd. 26. S. 321–341; *Redlich O. R.* Staat und Kirche am Niederrhein zur Reformationszeit. Lpz., 1938. S. 11–23; Bekenner und Zeugen: Zum Gedenken an den 450. Todestag der Märtyrer Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden / Hrsg. J. F. G. Goeters e. a. Düsseldorf, 1979; Allein Gottes Wort: Vorträge, Ansprachen, Predigten, Besinnungen anlässlich des 450. Todestages der Märtyrer Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden / Hrsg. A. Bluhm e. a. Köln; Bonn, 1981; *Beeck K.-H.* Adolph Clarenbach, bergischer Reformator? // Ibid. S. 59–76; *Goebel K.* Adolf Clarenbach (um 1495–1529) // Rheinische Lebensbilder. Köln, 1982. Bd. 9. S. 119–132; *Heuser K. W.* Adolf Clarenbach in einem katholischen Bericht von 1830 und der Chronik des Landes Dithmarschen // Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes. 1986. Bd. 35. S. 284–289; *Bautz F. W.* Clarenbach, Adolf // BBKL. 1990². Bd. 1. Sp. 1025–1026; *Finger H.* Reformation und Katholische Reform im Rheinland. Düsseldorf, 1996; *Lauff W.* Adolf Clarenbach: Räudiges Schaf und faules stinkendes Glied oder Märtyrer der Kirche? // 100 Jahre Evangelisch-theologisches Studienhaus Adolf Clarenbach (1897–1997) / Hrsg. K.-H. Zur Mühlen, A. Ritter. Köln, 1997. S. 55–78; *Sommer R.* Der Ketzerprozess gegen Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden (1528–1529) // *Idem.* Hermann von Wied: Erzbischof und Kurfürst von Köln. Köln, 2000. Tl. 1. S. 177–190; *Goeters J. F. G.* Adolf Clarenbach, sein Leben, Wirken und Zeugentod im Rahmen der nordwestdeutschen Reformationsbewegung // *Idem.* Studien zur niederrheinischen Reformationsgeschichte. Köln, 2002. S. 18–45; *idem.* Die Stadt Köln und die Prozesse und Hinrichtung von Peter Fliesteden und Adolf Clarenbach // Ibid. S. 46–64; *Hermle S.* Adolf Clarenbach (ca. 1495–1529): Märtyrer «umb Christi willen» // Evangelisch am Rhein: Werden und Wesen einer Landeskirche / Hrsg. J. Conrad e. a. Düsseldorf, 2007. S. 132–135.

Д. В. Смирнов

«КЛАРЕНДО́НСКИЕ ПОСТАНОВЛЕ́НИЯ» [Кларендонские конституции; англ. Constitutions of Clarendon], законодательный сборник из 16 статей, регулирующий отношения между королевской властью и католич. Церковью в Англии; издан в янв. 1164 г. в замке Кларендон (графство Уилтшир, Юго-Зап. Англия) англ. кор. Генрихом II Плантагенетом (1154–1189).

Вступление на англ. престол Генриха II положило конец длительной войне между сторонниками кор. Стефана (1135–1154), племянника кор. Генриха I (1100–1135), и Матильды, дочери Генриха I и матери Генриха II. Новый король направил усилия на преодоление последствий смуты, на восстановление центральной власти и на обуздание мятежных светских и церковных магнатов. При этом свою политику он декларировал как возвращение «добрых обычаев», существовавших при его деде, кор. Генрихе I. После восстановления порядка Генрих II приступил к реформам, направленным на укрепление власти. Важное место среди его преобразований занимала реформа судопроизводства: началось расширение юрисдикции королевских судов, формировалась система «общего права», единого для свободных подданных англ. короля на всей территории гос-ва (*White*. 2000).

На 1-м этапе правления помощь молодому королю оказывали мн. представители англ. духовенства, прежде всего Теобальд, архиеп. Кентерберийский (1139–1161). Значительную поддержку Генрих II имел и в Римской курии, особенно при папе Римском *Адриане IV* (1154–1159), англичанине по происхождению. Преемник Адриана IV папа *Александр III* (1159–1181) также стремился сохранить хорошие отношения с Генрихом II, рассматривая его как важного союзника в борьбе против имп. *Фридриха I Барбароссы* (*Duggan*. 2007). Вместе с тем стремление короля установить жесткий контроль над Церковью в Англии вызывало растущее сопротивление со стороны мн. прелатов. После кончины Теобальда Генрих II добился избрания архиепископом Кентерберийским своего канцлера и личного друга Фомы *Бекета* (1162–1170), надеясь, что тот станет проводником королевского влияния в церковных кругах. Однако сразу после избрания архиепископ неожиданно для короля отказался от поста канцлера, решив сосредоточиться на церковных обязанностях. Вскоре отношения еще больше обострились из-за вопроса о владениях и привилегиях Кентерберийской кафедры, а также вопроса о юрисдикции церковных судов. Решающим шагом к открытому конфликту стал вопрос об ответственности клириков за совершенные ими преступления. Большой резонанс получило дело Филиппа де Бруа, каноника церкви в Бедфорде, который был обвинен в убийстве рыцаря, но оправдан епископским судом своего диоцеза. Спустя некоторое время королевский

разъездной судья в ходе очередной сессии решил вновь возбудить дело. Филипп де Бруа в ответ заявил о своей неподсудности королевскому правосудию, поскольку он был клириком, и подверг судью оскорблениям. Архиеп. Ф. Бекет, желая защитить Филиппа де Бруа от серьезного наказания (вероятно, они были лично знакомы), добился рассмотрения дела в архиепископской курии. Каноник был приговорен к лишению бенефициев и публичному бичеванию. Генрих II посчитал этот приговор чрезмерно мягким и на собрании церковных и светских магнатов в окт. 1163 г. в Вестминстере потребовал, чтобы дела клириков, совершивших тяжкие преступления, рассматривались королевскими судами. Епископы во главе с архиепископом Кентерберийским возразили, ссылаясь на особый правовой статус духовенства и на то, что в этом случае за один и тот же проступок виновные будут наказаны дважды. В начавшемся конфликте Генрих II потребовал от епископов соблюдать все «обычаи», регулировавшие отношения между королевской властью и Церковью при Генрихе I и предшествующих правителях. Архиеп. Ф. Бекет согласился признавать их, но лишь в той мере, в какой они не противоречили церковному праву. Однако позднее, под давлением нек-рых английских прелатов (прежде всего Роджера из Пон-л'Эвека, архиеп. Йоркского, и Гилберта Фолио, еп. Лондонского), а также представителей папы Римского архиеп. Ф. Бекет отозвал свою оговорку.

Публичное признание «обычаев» англ. прелатами должно было состояться на Соборе в янв. следующего года в Кларендоне. На нем Генрих II неожиданно потребовал не просто принести устную присягу, но заверить печатями письменный документ с изложением «обычаев». Архиепископ Кентерберийский пытался сопротивляться такой процедуре, но под давлением баронов, угрожавших ему, вынужден был дать согласие. Текст «обычаев» был подготовлен королевскими писцами при участии старейших баронов; позднее главными «зачинщиками» составления «К. п.» архиеп. Ф. Бекет называл королевского юстициария Ричарда де Люси и некоего рыцаря Джоселина де Балиоля. Документ был составлен в форме хирографа из 3 частей, к-рые должны были храниться у архиепископов Кентерберийского и Йоркского, а также у должностных лиц королевского казначейства. Архиеп. Ф. Бекет отказался скреплять документ своей печатью, но устно согласился с «обычаями» и принял свою часть хирографа. Такая двойственная позиция вызвала недовольство короля, а некоторые епископы посчитали архиепископа Кентерберийского предавшим интересы Церкви.

Оригинал «К. п.» не сохранился, однако их текст приводится у ряда английских агиографов и хронистов 2-й пол. XII в. Наиболее полный текст (включая пролог и заключение) сохранился в собрании писем архиеп. Ф. Бекета, составленном в 70–80-х гг. XII в. Аланом († 1202), приором собора Кентербери и с 1186 г. аббатом мон-ря Тьюксбери (*Duggan.* 1980. P. 85–145; Councils and Synods. 1981. P. 871–876). Представляет интерес также сокращенная версия «К. п.» (статьи 1–7), сохранившаяся в англ. рукописи кон. XII в. среди писем архиеп. Ф. Бекета (Bodl. Rawl. Q.f.8). По мнению некоторых исследователей, это может быть первоначальный, черновой вариант «К. п.», подготовленный перед собранием в Кларендоне (*Saltman.* 1949; *Duggan.* 1980. P. 39–40).

Важное место в «К. п.» занимает вопрос об ответственности клириков за совершенные преступления и шире — о соотношении светской и церковной юрисдикций. Наибольший резонанс вызвала ст. 3, согласно к-рой обвинения против клириков должны были рассматриваться не только в церковной, но и в королевской курии (итоговый вариант текста статьи, возможно сознательно, был сформулирован не вполне ясно — *Hudson.* 2012). Кроме того, в королевской курии предписывалось рассматривать все дела с участием архиепископов, епископов и непосредственных вассалов короля (ст. 11), а также тяжбы, касающиеся долговых операций (ст. 15). Согласно ст. 9, в королевский суд должны были передаваться имущественные тяжбы между клириками и мирянами, если было невозможно точно установить юридический статус спорного имения. Ст. 13 требовала от церковных судебных должностных лиц осуждения тех, кто ущемляли права короля. В свою очередь король обязался наказывать магнатов, чьи действия причиняли урон церковной юрисдикции. Кроме того, Церкви запрещалось удерживать у себя имущество лиц, подвергнутых конфискации в пользу короны (ст. 14).

Большое место в «К. п.» отведено определению королевских привилегий в вопросах *инвеституры* и патроната над церквами — права назначения кандидатов на вакантные посты (ст. 1–2, 12). Статьи 5–7 и 10 ограничивали возможность отлучения от Церкви и наложения *интердикта*, устанавливали механизмы защиты от обвинений в церковном суде. Определяя в ст. 8 в качестве высшей апелляционной инстанции короля (без упоминания о папе Римском) и запрещая архиепископам, епископам и клирикам, имевшим бенефиции, покидать пределы королевства без разрешения монарха (ст. 4), «К. п.» фактически отменяли право апеллировать к Папскому престолу. Ст. 16 ограничивала влияние Церкви: запрещалось посвящать в духовный сан сыновей крестьян без согласия сеньора, на чьей земле они родились.

В целом принятие «К. п.» означало усиление власти короля над Церковью в Англии по сравнению с предшествующим периодом. Архиеп. Ф. Бекет счел даже частичное согласие с документом своей слабостью и в знак покаяния на время отлучил себя от совершения мессы. Конфликт между королем и архиепископом усилился. В окт. 1164 г. в Нортгемптоне на собрании светских и церковных магнатов против архиепископа Кентерберийского был выдвинут ряд обвинений, в т. ч. в финансовых нарушениях в бытность канцлером. Архиепископ отказался участвовать в суде и тайно бежал на континент. Он прибыл ко двору папы Римского Александра III, который в это время из-за конфликта с Фридрихом I Барбароссой жил в г. Санс (Бургундия). Архиеп. Ф. Бекет вручил папе свой экземпляр «К. п.», представив их как документ, ущемляющий права католич. Церкви. Одновременно к папскому двору прибыли посланцы кор. Генриха II, стремившиеся получить от понтифика одобрение «К. п.». Александр III, к-рый еще до избрания на Папский престол получил известность как канонист, отказался выносить суждение по всему документу в целом, рассмотрев отдельные

статьи. В итоге он признал, что все положения «К. п.» не служат благу католич. Церкви в Англии: 10 статей (1, 3–5, 7–10, 12 и 15) прямо противоречат каноническому праву, остальные 6 папа назвал «терпимыми».

В последующие годы «К. п.» оставались одной из главных причин конфликта между архиепископом Кентерберийским и англ. королем. В июне 1166 г. опальный архиепископ в письме, адресованном епископам своей церковной провинции, осудил «К. п.», объявил об их аннулировании (publice condempnauimus et cassauimus) и отлучил от Церкви всех, кто поддерживали или соблюдали «К. п.» (The Correspondence. 2000. Vol. 1. P. 308–310). По мере нарастания противостояния возрастала угроза наложения на Англию церковного интердикта. В сент. 1169 г. кор. Генрих II издал серию постановлений (исследователи иногда рассматривают их как дополнение к «К. п.»), прямо направленных против архиепископа и папы Римского Александра III. Так, любого человека, прибывшего в Англию с письмом о провозглашении интердикта, надлежало объявить изменником; все клирики, имевшие бенефиции в Англии, были обязаны вернуться в страну под угрозой конфискации; *денарий св. Петра* следовало платить в королевскую казну, а не отправлять в Рим (*Knowles, Duggan, Brooke*. 1972).

Благодаря посредничеству папы летом 1170 г. между Генрихом II и архиеп. Ф. Бекетом было заключено соглашение о примирении, однако в нем не упоминалось ни об одном спорном вопросе, включая и «К. п.». Убийство архиеп. Ф. Бекета вскоре после его возвращения в Англию (29 дек. 1170) вновь создало угрозу наложения интердикта на Англию и отлучения от Церкви кор. Генриха II. Король был вынужден пойти на уступки папе: в мае 1172 г. в г. Авранш (герц-ство Нормандия) он принес формальное покаяние и согласился на ряд условий, выдвинутых папскими легатами. В частности, Генрих II обязался отменить «все обычаи, принятые против церквей» (consuetudines que inducte sunt contra ecclesias) в его правление (*Duggan*. 2000. P. 658). Однако из положений «К. п.» в соглашении прямо было упомянуто лишь ограничение права апелляции к Папскому престолу. В 1176 г., после переговоров с папским легатом в Англии кард.-диак. Уго Пьерлеони, кор. Генрих II согласился на ряд уступок: признал почти полный юридический иммунитет клириков (дела, связанные с нарушением законодательства о лесах, а также касавшиеся светских феодов, оставались в юрисдикции короля) и обязался не более года удерживать доходы с вакантных епископских кафедр и мон-рей (*Radulfi de Diceto decani Lundoniensis* Opera historica = The Historical Works of Master *Ralph de Diceto, Dean of London* / Ed. W. Stubbs. L., 1876. Vol. 1. P. 410). На практике вопросы, касавшиеся юридического статуса священнослужителей, а также светского патроната над церквами и влияния королевской власти на епископские выборы, оставались в Англии спорными на протяжении всего средневековья.

С «К. п.» не следует путать Кларендонскую ассизу (1166), изданную кор. Генрихом II в том же замке Кларендон,— инструкцию королевским разъездным судьям. Она ограничивала использование в судебном производстве ордалий и переводила все тяжкие уголовные преступления в компетенцию королевского суда, в котором применялся инквизиционный процесс, т. е. расследование с привлечением свидетелей (присяжных). Кларендонская ассиза способствовала распространению системы «общего права» в Англии.

Ист.: Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury / Ed. J. C. Robertson, J. B. Sheppard. L., 1875–1885. 7 vol.; Памятники истории Англии XI–XIII вв. / Пер. и введ.: Д. М. Петрушевский. М., 1936. С. 71–76; Councils and Synods with other Documents Relating to the English Church. Oxf., 1981. Vol. 1. Pt. 2: AD 1066–1204 / Ed. D. Whitelock, M. Brett, C. N. L. Brooke. P. 852–893; The Correspondence of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury (1162–1170) / Ed. A. J. Duggan. Oxf.; N. Y., 2000. 2 vol.

Лит.: *Петрушевский Д. М.* Очерки из истории англ. гос-ва и общества в ср. века. М., 1937[4]; *Saltman A.* Two Early Collections of the Becket Correspondence and of other Contemporary Documents // Bulletin of the Institute of Historical Research. L., 1949. Vol. 22. N 66. P. 152–157; *Knowles D., Duggan A. J., Brooke C. N. L.* Henry II's Supplement to the Constitutions of Clarendon // EHR. 1972. Vol. 87. P. 757–771; *Duggan A. J.* Thomas Becket: A Textual History of His Letters. Oxf., 1980; *eadem.* «Ne in dubium»: The Official Record of Henry II's Reconciliation at Avaranches, 21 May 1172 // EHR. 2000. Vol. 115. P. 643–658; *eadem.* Henry II, the English Church and the Papacy, 1154–1176 // Henry II: New Interpretations / Ed. C. Harper-Bill, N. Vincent. Woodbridge, 2007. P. 154–183; *eadem.* Roman, Canon and Common Law in 12th-Cent. England: The Council of Northampton (1164) re-examined // Historical Research. L.; Oxf., 2010. Vol. 83. P. 379–409; *Duggan A. J., Duggan C.* Ralph de Diceto, Henry II and Becket (with an Appendix on Decretal Letters) // Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to W. Ullman on his 70th Birthday / Ed. B. Tierney, P. A. Linehan. Camb., 1980. P. 59–81; *Barlow F.* Thomas Becket. L., 1986; *White G. J.* Restoration and Reform, 1153–1165: Recovery from Civil War in England. Camb., 2000; *Staunton M.* Thomas Becket and his Biographers. Woodbridge, 2006; *Hudson J.* Constitutions of Clarendon, Clause 3, and Henry II's Reforms of Law and Administration // Laws, Lawyers and Texts: Studies in Medieval Legal History in Honour of P. Brand / Ed. S. Jenks et al. Leiden, 2012. P. 1–20; *Гладков А. К.* Дипломатические миссии Иоанна Солсберийского и кризис в англ. церкви (1162–1170 гг.) // УЗ Казанского ун-та. Сер. Гуманит. науки. Каз., 2013. Вып. 3. С. 245–255.

С. Г. Мереминский

КЛАРИ́ССЫ [клариссинки; итал. clarisse; также — бедные женщины, миноритки; офиц. название — орден св. Клары; лат. Ordo sanctae Clarae, O.S.Cl.], католич. жен. монашеский орден, основанный католич. св. *Кларой Ассизской* как «второй орден» францисканцев. Орден К. состоит из автономных мон-рей; духовно и юрисдикционно связан с орденом францисканцев. К. ведут созерцательный образ жизни в подражание Христу, руководствуясь примерами католич. святых *Франциска Ассизского* и Клары Ассизской. Во мн. мон-рях К. соблюдается строгий затвор, общение монахинь с мирянами происходит только через решетку. Нек-рые реформированные жен. конгрегации К. сохранили свое название и посвящение св. Кларе Ассизской. Традиционное одеяние К.— черная туника крестообразной формы, подпоясанная белой веревкой с 3 узлами, которые обозначают 3 монашеских обета, *скапуляр* с прямоугольным вырезом и белый головной убор с черной накидкой. В нек-рых ветвях ордена принято облачение коричневого цвета.

История ордена связана с принесением монашеских обетов и монашеским постригом католич. св. Клары Ассизской в Вербное воскресенье 1211 г. (или 1212). Девушка провела неск. недель в бенедиктинском аббатстве Сан-Паоло-делле-Аббадессе, потом Франциск Ассизский отправил ее в монастырь Сант-Анджело-ди-Панцо у подно-

жия горы Субазио. Несмотря на попытки родственников забрать ее из мон-ря силой, Клара не отказалась от своего намерения вести монашеский образ жизни. Вскоре к ней присоединилась ее сестра Агнесса и др. подвижницы. Поскольку



Католич. св. Клара Ассизская. Ок. 1467 г. Худож. Антонио Виварини (Художественно-исторический музей, Вена)

образ жизни монахинь-бенедиктинок не соответствовал францисканскому идеалу бедности, Клара Ассизская и ее соратницы с согласия Гвидо, еп. Ассизи, и св. Франциска Ассизского переселились в ц. Сан-Дамиано близ Ассизи (ныне в черте города). Членов общины называли «бедные женщины», «затворницы Сан-Дамиано» или «бедные женщины долины Сполето»; название «клариссы» утвердилось уже после смерти Клары Ассизской.

Сначала жен. общиной Сан-Дамиано руководили св. Франциск Ассизский и еп. Гвидо. Франциск составил для общины краткие предписания об образе жизни монахинь (forma vivendi; позднее в 1-м уставе К. кард. Уголино деи Конти ди Сеньи (впосл. папа Римский *Григорий IX*) назвал эти предписания formula vitae). Оригинальный текст не сохранился, но в сокращенном виде указания Франциска Ассизского были изложены Кларой в 6-й гл. составленного ею устава: жить по Евангелию, следовать жизни Христовой, подражать Его бедности, не имея и не принимая никакого имущества; члены муж. ордена францисканцев должны были помогать



Католич. святые Франциск Ассизский и Клара Ассизская. Фрагменты полиптиха «Мадонна со святыми». 40-е гг. XIV в. Худож. Джованни да Римини (Городская пинакотека, Фаэнца)

монахиням и опекать их (Правило св. Клары. 1996. С. 951–952). Наставления святого описаны также в завещании Клары (Завещание св. Клары. 1996. С. 963–969). В отличие от муж. ордена, члены к-рого вели нищенствующую и бродячую жизнь проповедников, насельницы Сан-Дамиано придерживались созерцательного образа жизни, практиковали затворничество. Одним из пер-



Клариссы перед ц. Сан-Дамиано оплакивают Франциска Ассизского. Роспись верхней ц. Сан-Франческо в Ассизи. 1296–1304 гг. Мастерская Джотто

вых свидетельств о К. стал рассказ еп. Акры *Жака де Витри*, к-рый проездом находился в тех местах ок. 1216 г. Хронист называет женщин, проживающих общинами за городом и не принимающих никаких даров, а живущих трудом своих рук, «меньшими сестрами» (sorores minores) и четко связывает их с «меньшими братьями», т. е. с муж. орденом францисканцев (Lettres de *Jacques de Vitry* (1160/1170–1240), évêque de St.-Jean-d'Acre / Éd. R. B. C. Huygens. Leiden, 1960. P. 71–78).

Несмотря на близость жен. общины Сан-Дамиано к ордену францисканцев и стремление монахинь во всем следовать примеру Франциска Ассизского, Клара более 40 лет добивалась того, чтобы приблизить образ жизни К. к францисканскому и сделать его менее похожим на образ жизни бенедиктинских монахов. По решению *Латеранского IV Собора* (1215) было запрещено основывать новые религ. ордены. Известно, что в том же году Клара Ассизская приняла сан аббатисы; вероятно, потому, что община Сан-Дамиано не имела собственного устава и вынуждена была сообразовать свою жизнь с бенедиктинскими правилами (возможно также, что Клара приняла титул аббатисы по настоянию Франциска Ассизского, к-рый в это время планировал отправиться в Марокко с проповедью христианства). Вероятно, в июле 1216 г. папа *Иннокентий III* (1198–1216) даровал общине Сан-Дамиано «привилегию бедности»: членам общины дозволялось жить «без всякого имущества» и не принимать никакой собственности даже в общее пользование.

Первый устав для жен. общины Сан-Дамиано составил папский легат в Тоскане и Ломбардии кард. У. деи Конти ди Сеньи. В переписке с Папским престолом он упоминал о жен. общине Сан-Дамиано и др. похожих, просил разрешения оказывать монахиням поддержку от имени папы и составить для жен. общин, имеющих сходный образ жизни, общий устав. Буллой «Litterae tuae» от 27 авг. 1218 г. папа Гонорий III разрешил составление такого устава. В его основу легло Правило прп. *Венедикта Нурсийского*, и в нем ничего не говорилось о главном принципе жизни францисканских монахинь — следовать за Христом в бедности, не владея никаким имуществом. Община Сан-Дамиано и женские обители, возникавшие по ее примеру, должны были соблюдать этот устав, хотя он не соответствовал идеалам евангельской жизни, к-рые проповедовал Франциск

Ассизский и к к-рым стремились Клара Ассизская и ее сподвижницы. По указанию кардинала были основаны мон-ри К.: в 1217 г.— во Флоренции, в 1218 г.— в Лукке, в 1219 г.— в Перудже и Сиене. Несмотря на новый устав, положение К. было двойственным: они пользовались «привилегией бедности» (эту привилегию подтвердили папы Григорий IX (1228) и *Иннокентий IV* (1253)), но внутренний распорядок их жизни оставался бенедиктинским. Дочь чеш. кор. Пржемысла I Отакара Агнесса Богемская, по примеру Клары Ассизской основавшая в Праге жен. мон-рь К. и состоявшая в переписке с католич. святой, на основе предписаний Франциска Ассизского составила свой вариант устава и между 1237 и 1238 гг. отослала его папе Римскому Григорию IX. В ответном письме («Angelis gaudium», 11 мая 1238), ссылаясь на то, что указания, данные св. Франциском Ассизским монахиням Сан-Дамиано, были «всего лишь молоком, а не твердой пищей», понтифик запретил К. следовать к.-л. др. уставу, кроме составленного им в 1218 г.

В дек. 1227 г. папа Григорий IX буллой «Quoties cordis» поручил опеку над К. генералу ордена францисканцев, однако в тексте буллы не упоминалось о роли Франциска Ассизского в основании общины Сан-Дамиано и, следов., о принципиальной связи К. с орденом францисканцев. Стремясь, вероятно, к унификации мон-рей К. и установлению контроля над ними, летом 1228 г. папа изъял общины К. из юрисдикции местных епископов и подчинил напрямую Папскому престолу. В официальной переписке общины именовались «орденом св. Дамиана». Дальнейшие действия понтифика привели к конфликту с Кларой Ассизской. В 1230 г. папа буллой «Quo elongati» запретил монахам-францисканцам проповедовать в обителях «ордена св. Дамиана» без папского дозволения. Клара Ассизская, протестуя против этого, отослала из своего мон-ря всех мирян, занимавшихся сбором милостыни для соблюдавших затвор монахинь. Папе пришлось отменить свое решение для общины Сан-Дамиано.

После смерти Григория IX (22 авг. 1241) Агнесса Богемская обратилась к его преемнику, папе Иннокентию IV, с просьбой изменить сложившуюся у К. ситуацию, когда монахини должны были соблюдать предписания Франциска Ассизского наряду с уставом 1218 г. (quod impossibile reputetur quod in ordine tuo duae regulae debeant observari — Bullarium franciscanum. 1759. T. 1. P. 316). Сначала папа настаивал на соблюдении устава (папское послание «Divini timore» от 13 нояб. 1243), но позднее буллой «Cum omnis» от 6 авг. 1247 г. утвердил для К. новый устав, к-рый назывался уставом св. Франциска (хотя в основе лежал прежний устав, 1218 г.). Этим шагом папа намеревался продемонстрировать духовную и юрисдикционную связь между К. и орденом францисканцев, тем более что мон-ри К. были окончательно подчинены генералу ордена францисканцев. Однако общинам К. было разрешено владеть рентами и общим имуществом, что противоречило францисканскому принципу абсолютной бедности и полученной К. «привилегии бедности».



Католич. св. Франциск Ассизский дарует св. Кларе предписания об образе жизни монахинь. Роспись «Прославление Франциска Ассизского» в ц. Сан-Франческо в Ареццо. 1386 г. Мастерская Спинелло Аретино

Вероятно стремясь решить это противоречие, в 1247 г. Клара Ассизская составила новый устав для К. В качестве основы она использовала устав ордена францисканцев, к-рый получил устное папское утверждение до IV Латеранского Собора (официально апробирован Папским престолом в 1223), что позволяло избежать канонических препятствий и сообразовать жизнь К. в соответствии с монашескими принципами, к-рые проповедовал Франциск Ассизский. Устав францисканцев был приведен в соответствие с нуждами жен. общины, живущей в затворе. В 1252 г., уже будучи тяжелобольной, Клара Ассизская обратилась к папе за утверждением этого устава. 16 апр. 1253 г. устав был одобрен кард. Ринальдо (впосл. папа *Александр IV*), а 9 авг., за 2 дня до смерти Клары Ассизской, его утвердил Иннокентий IV (булла «Solet annuere»). Устав (полное название — «Образ жизни ордена нищих сестер, который установил блаженный Франциск» (Forma vitae ordinis sororum pauperum quam beatus Franciscus instituit; рус. пер.: Правило св. Клары. 1996. С. 941–960)) состоял из 12 глав и предписывал К. нести покаяние, следовать Евангелию, «жить в высочайшей нищете» и в «христианском братстве», сохранять верность католич. Церкви и быть послушными папе Римскому, вести молитвенную жизнь в затворе, заниматься физическим трудом. К. подчинялись генералу ордена францисканцев; министры орденских провинций назначали для управления местными общинами К. визитаторов. Папа также еще раз подтвердил дарованную К. «привилегию бедности». Хотя составленный Кларой Ассизской устав был одобрен только для общины Сан-Дамиано, впосл. его приняли мон-ри К. в Праге, Неаполе, Фолиньо и др.

Во 2-й пол. XIII в. сестра франц. кор. *Людовика IX Святого* католич. св. Изабелла Французская, желая учредить во Франции еще один мон-рь К. (1-й мон-рь К. был основан в Реймсе в 1220), обратилась к папе Римскому Александру IV с просьбой составить для него устав. Мон-рь был построен в местности Лоншан у ворот Парижа. Папа утвердил устав 10 февр. 1259 г., после его изучения 5 католич. богословами, среди к-рых был и св. *Бонавентура*, в то время генерал ордена францисканцев. В общих чертах он воспроизводил устав Клары Ассизской; монахини в нем именовались «меньшими сестрами-затворницами» (sorores minores inclusae).

Преемник Александра IV, папа *Урбан IV*, стремясь объединить все мон-ри К. под общим названием, буллой «Beatae Clarae» от 18 окт. 1263 г. утвердил устав, составленный кард. Джованни Гаэтано Орси-

ни (впосл. папа *Николай III*). Это был модифицированный устав св. Клары Ассизской (расширенный до 26 глав), который, однако, разрешал владение совместной собственностью, а также подробно определял роль настоятельницы мон-ря, утверждал правило постоянного местонахождения монахинь (stabilitas loci) и передавал управление орденом кардиналу-протектору (через 5 лет управление К. было возвращено генералу ордена францисканцев, но впосл. мн. общины К. вновь были подчинены местным епископам). В уставе Урбана IV орден К. был впервые официально назван орденом св. Клары (Ordo Sanctae Clarae), а святая признана его основательницей. Однако мн. общины К. отказались признать новый устав даже после того, как по распоряжению папы в текст были внесены нек-рые изменения (новая редакция утверждена 7 мая 1264). В результате одни монастыри придерживались устава, составленного кард. У. деи Конти ди Сеньи, другие — устава Клары Ассизской, утвержденного Иннокентием IV, или устава, полученного св. Изабеллой Французской, третьи жили по уставу Урбана IV (их называли К.-урбанианками, а также «богатыми» К.). Во 2-й пол. XIII в. в ордене К. насчитывалось 76 оби-



Двор мон-ря св. Клары в Неаполе. 1310–1340 гг.

телей в Италии, во Франции, в Испании, на землях Свящ. Римской империи, а также в Сирии.

Несмотря на разнообразие уставов, открывались новые мон-ри К. Нередко они не были изначально францисканскими: монахини (чаще всего бенедиктинки) присоединялись к ордену К. и принимали один из 5 действующих уставов. Обители К., как правило, находились в больших городах. К кон. XIII в. действовали мон-ри К. в Стокгольме, Роскилле, Кракове, Базеле, Никосии и Задаре. На генеральном капитуле ордена францисканцев в Неаполе в 1316 г. упоминалось о 372 мон-рях К.: 198 — в Италии, 37 — на Пиренейском п-ове, 47 — во Франции и в Нидерландах, 67 — в Центр. Европе, 18 — в Англии, 5 — на Балканах и в Греции. В XIV в. был основан мон-рь К. в *Каффе* (ныне Феодосия).

Отсутствие единства и приток множества желающих вступить в орден привели к ослаблению монашеской дисциплины, что вместе с проблемами, касавшимися управления собственностью, привело к реформированию в XIV–XV вв. мн. обителей. Важные требования в таких реформах — возвращение к изначальному уставу св. Клары Ассизской и соблюдение строгой монашеской дисциплины. Один из примеров — реформа монастырей К. во Франции, к-рую предприняла католич. св. Колетта Буале (1381–1447) из Корби. Происходившая из семьи столяра Колетта после смерти родителей вступила сначала в общину *бегинок*, а затем К.-урбанианок. Считая себя недостойной быть монахиней, она долгое время была служанкой в принадлежавшем ордену К. мон-ре Сен-Жан-Батист-дю-Монсель на юге Пикардии. Затем, сочтя дисциплину ордена недостаточно строгой, девушка вернулась в Корби, где познакомилась с Жаном Пине, монахом-францисканцем из Артуа,



Мон-рь Санта-Клара-а-Велья в Коимбре (Португалия). 1316–1330 гг.

стремившимся вернуть К. к строгости изначального устава. Он предложил Колетте жить в затворе в соответствии с уставом св. Клары Ассизской (в 1402 она получила согласие на это аббата мон-ря Корби). В 1406 г. авиньонский антипапа *Бенедикт XIII* дозволил Колетте основать реформированную обитель в еп-стве Амьен, Нуайон или Париж. В том же году при помощи францисканца Анри де Бома и графини Бланки Женевской Колетта встретилась недалеко от Ниццы с Бенедиктом XIII, к-рый поставил ее аббатисой нового мон-ря. Подвижница



Колетта из Корби и Клара Ассизская, с житием. Икона. Нач. XXI в. Худож. П. Орландо

желала основать реформированную обитель у себя на родине — в Корби или в Нуайоне, но не встретила там поддержки и была вынуждена покинуть Пикардию в сопровождении 3 поддержавших ее монахинь из Корби. Колетта нашла убежище во владениях Алара де Бома, брата Анри де Бома. В 1410 г. с дозволения антипапы *Александра V* она основала 1-й монастырь реформированных К. в Безансоне, для к-рого восстановила устав Клары Ассизской. Позднее неск. постановлениями она сильно ужесточила дисциплину монашеской жизни. В составленных Колеттой монашеских конституциях предусматривалось неукоснительное соблюдение обета бедности (существование исключительно на пожертвования), установление частых постов и пребывание в строгом затворе (Seraphicae legislationis textus originales.

1897. P. 99–171). К сер. XV в. более 20 мон-рей К. (в основном на территории Франции) поддержали реформу св. Колетты. Буллой «Etsi ex suscepti» от 18 окт. 1458 г. папа *Пий II* одобрил деятельность реформированных общин К. и утвердил добавления к уставу Клары Ассизской.

Реформирование монастырей К. провели в 1420 г. Франческина из Джуссано, в 1424 г. Маргарита из Сульмоны. Особняком стоит реформа концепционисток, женской монашеской конгрегации, основанной в 1484 г. католич. св. Беатрисой да Силва Менезиш, знатной дамой при дворе кор. Изабеллы Португальской. В 1447 г. Изабелла вышла замуж за Хуана II, кор. Кастилии и Леона, и Беатриса да Силва Менезиш отправилась с ней к кастильскому двору. Однако королева вскоре стала ревновать к ней мужа. Чтобы избежать подозрений, Беатриса удалилась в доминиканский мон-рь, где прожила 40 лет, не принося монашеских обетов. В 1484 г. она основала обитель, посвященную Непорочному Зачатию Девы Марии. 30 апр. 1489 г. папа Иннокентий VIII буллой «Inter universa» позволил ей создать новую монашескую конгрегацию, посвященную Непорочному Зачатию; члены этой конгрегации должны были жить по уставу *цистерцианцев*. В 1501 г. папа Александр VI объединил конгрегацию концепционисток с жен. бенедиктинской общиной из Сан-Педро-делас-Дуэньяс. Объединенная конгрегация жила по уставу св. Клары Ассизской, но в 1511 г. папа *Юлий II* разрешил монахиням разработать собственный.

В сер. XV — нач. XVI в. важную роль в истории К. сыграла реформа ордена францисканцев. Споры между обсервантами, отстаивавшими строгое соблюдение устава св. Франциска Ассизского в том, что касалось абсолютной бедности, и конвентуалами, стоявшими за организацию мон-рей по подобию др. католич. орденов, привели к появлению в ордене параллельной иерархии: обсервантам была предоставлена автономия. Разделение ордена на 2 ветви окончательно закрепил папа *Лев X* в 1517 г. Эта реформа спровоцировала разделение и в ордене К.: в зависимости от того, к какой ветви францисканского ордена принадлежали провинциальные министры и визитаторы, управлявшие той или иной общиной, мон-ри К. также разделились на 2 обсервации.

В XVI в. серьезные последствия для ордена К. имела *Реформация*. Однако во 2-й пол. XVI — нач. XVII в. возобновился бурный рост мон-рей К., к-рые основывались не только в Европе, но и в Нов. Свете. В 80-х гг. XVI в. действовали ок. 600 мон-рей К. Тридентский Собор предписал К. строгое соблюдение затворнической жизни. После появления в 1525 г. *капуцинов* (официально орден утвержден в 1560) по инициативе испанки Марии Лоренсы Лонго (1463–1542) в ордене К. была проведена похожая реформа (подробнее см. ст. *Капуцины*). В 1540 г. католич. св. *Петр Алькантарский* основал алькантарскую ветвь францисканцев-обсервантов, отличавшуюся самым строгим соблюдением устава и отказом от ношения обуви. Жен. ветвь алькантарских К. была утверждена в 1676 г. папой Римским *Климентом X*. Монахини этой обсервации давали обет молчания, практиковали непрерывную молитву (материальными нуждами таких мон-рей занимались *терциарии*). В 1618 г. Франческа Фарнезе основала в мон-ре св. Лаврентия в Риме конгрегацию К. строгого соблюдения устава (фарнезианки). К 1680 г. в ордене К. насчитывалось ок. 70 тыс. монахинь, подвизавшихся в 934 мон-рях.

С сер. XVIII в. из-за антиклерикальной политики в нек-рых европ. странах численность мон-рей К. и количество их насельниц сокращалось. В Свящ. Римской империи герм. нации в 1782 г. имп. *Иосиф II* в рамках проводимой им церковной политики (см. *Иозефинизм*) издал рескрипт о закрытии мон-рей, монахи к-рых не занимались благотворительной и социальной работой, затронувший К. и др. созерцательные монашеские ордены. Во время *Французской революции 1789–1799 гг.* Национальное собрание декретом от 13 февр. 1790 г. запретило деятельность всех созерцательных монашеских орденов, в т. ч. К. Мн. К. были арестованы, нек-рые казнены (напр., в 1794 католич. блж. Жозефина Леру). Однако и в этот период возникали конгрегации К. В 1806 г. в Венеции была основана конгрегация К.-сакраментинок, уделявших особое внимание поклонению Св. Дарам. Деятельность К.-сакраментинок была утверждена папой *Григорием XVI* в 1845 г. В 1839 г. основана конгрегация К. Божественного Провидения; утверждена в 1891 г. В 1854 г. учреждена монашеская конгрегация К. постоянного поклонения Св. Дарам; с 1912 г. ее члены соблюдают строгий затвор.



Клариссы.
Фрагмент росписи зала капитула в ц. Сан-Франческо в Сиене. 1324–1329 гг.
Худож. Амброджо Лоренцетти.

В XIX–XX вв. в ордене К. по-прежнему не существовало единой иерархии: он объединял автономные монастыри, находившиеся под управлением глав провинций францисканского ордена. В сер. XIX в. мн. обители К. обращались к Папскому престолу за разрешением снять обет строгого затворничества ради благотворительной или преподавательской деятельности, попечения о больных и обездоленных. Нек-рые монашеские группы стали заниматься миссионерской практикой. В 1857 г. в Индии появились миссионерские группы К.-францисканок. В 1970 г. их автономные группы были объединены в независимую конгрегацию (Franciscan Clarist Congregation; утверждена Папским престолом в 1973). Монахини руководят школами, детскими приютами, а также занимаются катехизацией. В 2002 г. эта конгрегация насчитывала 6831 чел. в 653 мон-рях.

В XX в. также создавались мон-ри К. (прежде всего в Италии и Испании). Мн. общины К. возвратились к уставу св. Клары Ассизской; этот устав приняли и нек-рые мон-ри К.-урбанианок. После второй мировой войны структура ордена изменилась. Согласно апостольской кон-

ституции «Sponsa Christi» (1950) папы *Пия XII*, были созданы региональные и национальные федерации автономных мон-рей К. В 1968 г. ордену принадлежало 590 обителей с 13 тыс. насельниц. В наст. время насчитывается 7171 монахиня-К. (Clarisse) — они соблюдают устав Клары Ассизской и подвизаются в 549 мон-рях; 970 К.-урбанианок (Clarisse Urbaniste) — насельниц 80 мон-рей; 2064 монахини в 151 мон-ре К.-капуцинок (Clarisse Cappuccine); 530 монахинь, проживающих в 44 мон-рях К. постоянного поклонения Св. Дарам (Clarisse Sacramentarie dell'Adorazione Perpetua); 281 монахиня в 21 монастыре К. капуцинок-сакраментинок (Clarisse Cappuccine Sacramentarie) (An. Pont. 2011. P. 1490).

Ист.: Bullarium Franciscanum: Romanorum pontificum constitutiones, epistulas ac diplomata / Ed. G. G. Sbaraglia. R., 1759–1904. 7 vol.; Seraphicae Legislationis textus originales. Quaracchi, 1897; *Robinson P.* Inventarium omnium documentorum quae in Archivo protomonasterii S. Clarae Assisiensis nunc asservatur // AFH. 1908. Vol. 1. P. 413–432; *Bihl M.* Documenta inedita archivi Protomonasterii S. Clarae Assisii // AFH. 1912. Vol. 5. P. 291–298, 663–697; 1913. Vol. 6. P. 144–155; Regula et constitutiones generales pro monialibus Ordinis S. Clarae. R., 1930; Clare of Assisi: Early Documents / Ed. R. J. Armstrong. N. Y., 1988; Правило св. Клары // Истоки францисканства / Ред.: Э. Каролі; Общ. ред.: А. Вичини, Я. Ан. [Ассизи], 1996. С. 941–960; Завещание св. Клары // Там же. С. 961–969; Fontes Francescani / Ed. S. Brufani, G. Cremascoli et al. Assisi, 1997; Santa Chiara di Assisi: I primi documenti ufficiali. Lettera di annunzio della sua morte. Processo e Bolla di canonizzazione / Ed. G. Boccali. [Assisi], 2002; Chiara di Assisi e le sue fonti legislative: Sinossi cromatica. Padova, 2003; Fonti Clariane: Documentazione antica su S. Chiara di Assisi: Scritti, biografie, testimonianze, testi liturgici e sermoni / Ed. G. Boccali. Assisi, 2013.

Лит.: St. Clare and Her Order: A Story of Seven Centuries. L., 1912; *Daval G.* Les clarisses. P., 1924; *Ancelet Hustache J.* Les clarisses. P., 1929; *Casoloni F.* Frères mineurs: VI. St. Claire et les clarisses // DSAMDH. Vol. 5. Col. 1401–1422; *Moorman J.* A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517. Oxf., 1968. P. 32–39, 205–215, 406–416, 548–559; Temi spirituali dagli scritti del Secondo Ordine francescano / A cura di C. A. Lainati. Assisi, 1970. 2 vol.; *Boccali I. M.* Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium. Assisi, 1976; *Roggen H.* François (Ordre de Saint): IV. Les Clarisses // DHGE. T. 18. Col. 958–965; *Lombardi T.* Storia del francescanesimo. Padova, 1980; *Iriarte L.* Storia del francescanesimo. Napoli, 1982; *Carney M.* The Rule of St. Clare and the Feminine Incarnation of the Franciscan Evangelical Life. R., 1988; *eadem.* The First Franciscan Woman: Clare of Assisi and Her Form of Life. N. Y., 1993; *Bartoli M.* Chiara d'Assisi. R., 1989; *Godet-Calogeras J.-F.* Out of the Shadows: Clare and Franciscan Women. Chicago, 1994; *Alberzoni M. P.* Chiara e il papato. Mil., 1995; *idem.* La nascità di un'istituzione: L'ordine di S. Damiano nel XIII sec. Mil., 1996; Chiara e la diffusione delle clarisse nel sec. XIII: Atti del Convegno di Studi in occasione dell'VIII Centenario della Nascità di S. Chiara (Manduria, 14–15 dic. 1994) / Ed. G. Andenna, B. Vetere. Galatina (Lecce), 1998; *Pasztor E.* Donne e sante: Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo. R., 2000; *Andenna G.* Urbano IV e l'istituzione dell'ordine delle clarisse // Regulae, Consuetudines, Statuta: Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo (Bari, Noci, Lecce, 26–27 ott. 2002 — Castiglione delle Stiviere, 23–24 maggio 2003) / Ed. C. Andenna, G. Melville. Münster, 2005. P. 539–568.

И. И. Аникьев

КЛАРК [англ. Clark] Джеймс (1836 — 4.12.1895), брит. филолог, религ. писатель, богослов; представитель *протестантизма*, сторонник англиканства (см. ст. *Англиканская Церковь*), пресвитер Церкви Англии.

К. род. и провел детство в графстве Йорк. В 1857 г. К. окончил Лондонский ун-т со степенью магистра искусств (MA); в 1862–1863 гг. в Куинс-колледже (Бирмингем, Великобритания) он получал необходимое для принятия духовного сана религ. образование, а также изучал естественные науки — биологию и химию. В 1863 г. К. был рукоположен в сан диакона и определен для служения в капеллу Куинс-колледжа (Кембридж, Великобритания); в 1864 г. был рукоположен в сан пресвитера.

В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. центром научных интересов К. была общая филология; он подготовил неск. работ по исторической грамматике, исследуя развитие языков на материале индоевроп., семит., тюрк. и др. языковых семей. В 1866 г. К. был избран членом авторитетной востоковедческой орг-ции — Королевского азиатского об-ва Великобритании и Ирландии. В том же году К. представил в Гёттингенский ун-т дис. «Эпохи развития языка вообще и английского языка в особенности» (The Epochs of Language in General and of the English Tongue Especially. Gött., 1866), за которую ему была присвоена степень доктора философии (Ph. D.). В диссертации К. обсуждал популярные в то время языковые теории филолога, религиеведа и культуролога М. *Мюллера* (1823–1900), филолога Л. Бенлоэва (1818–1900) и др. исследователей. Он выделял 3 «эпохи» структурного развития языка: первичную, или «коренную» (radical), когда язык существует как система корневых слов; «синтетическую» (synthetic), для к-рой характерны сложные формы словообразования и многообразные грамматические конструкции; «аналитическую», определяемую тенденцией к упрощению грамматики; именно к последней «эпохе» он относил англ. язык (Ibid. P. 16). В наст. время филологические взгляды, отраженные в этой и др. работах К., являются во многом устаревшими и научного интереса не представляют.

В 60-х гг. XIX в. К. нес пресвитерское служение в различных приходах Церкви Англии, в т. ч. в Линдли, графство Йоркшир (1863–1865), в Саут-Шилдсе, графство Дарем (1865–1866), в Ротереме, графство Йоркшир (1866–1867). С 1869 по 1874 г. К. исполнял обязанности капеллана в англикан. церкви г. Мемеля в Пруссии (ныне Клайпеда, Литва). Будучи европ. представителем Англиканского и международного об-ва изучения христианской морали (Anglican and International Christian Moral Science Association), К. встречался и переписывался со мн. герм. и дат. теологами. Особенно тесно он общался с известным нем. церковным историком, богословом и апологетом О. *Цёклером* (1833–1906), который в ряде работ пытался продемонстрировать совместимость библейского откровения с данными естественных наук; влияние идей Цёклера заметно в последующих сочинениях К. После завершения служения в Пруссии К. вернулся в Лондон, где в 1874–1875 гг. исполнял обязанности лектора Об-ва христианского свидетельства (Christian Evidence Society), целью к-рого было ведение рациональной полемики со сторонниками атеизма и позитивизма. В 60–70-х гг. XIX в. К. сотрудничал с альманахом «Проповедник» (The Homilist), к-рый издавался приверженцем *конгрегационализма* проповедником Д. Томасом (1813–1894). В этом альманахе публиковались гл. обр. гомилетические и экзегетические материалы, доступные широкой аудитории и лишенные духа межконфессиональной полемики. Статьи и заметки К. выходили и в др. популярной религ. периодике.

В 1876 г. К. был направлен для служения на о-в Антигуа (ныне в составе гос-ва *Антигуа и Барбуда*), бывший в то время колониальным владением Великобритании. В 1885 г.

он получил почетную должность архидиак. Антигуа, с 1892 г. исполнял обязанности генерального викария англикан. диоцеза Вест-Индия. В 1885–1888 гг. К. был членом редколлегии «Вест-Индского журнала» (The West Indian Quarterly; всего выпушено 3 номера), где публиковались статьи религ., философского и культурологического содержания. Последним местом служения К. был англикан. приход Сент-Филип на о-ве Антигуа, где он и скончался.

Религиозные взгляды. В религ. сочинениях К. выступал преимущественно как христ. апологет и церковный проповедник. Центром его интересов были широко обсуждавшиеся в кон. XIX в. темы соотношения естественнонаучного знания и христ. вероучения, взаимосвязи светской и религ. морали, положения христ. Церкви в секулярном гос-ве и ее роли в либеральном обществе.

Негативное отношение к позитивистской науке и секулярной этике, к-рые претендовали на опровержение фундаментальных христ. истин и на «освобождение» человеческого разума от религии, К. выразил уже в 1-м небольшом соч. «Сомнительная этика скептической философии» (The Spurious Ethics of Sceptical Philosophy. 1860), где он полемизировал с идеями известного представителя брит. атеизма и секуляризма Дж. Холиока (1817–1906). К. отвергал представление о том, что секулярной рациональной этики достаточно для гармоничного развития общества, и указывал, что безграничное доверие человека к собственному разуму может иметь для него крайне плачевные последствия. Рассуждая о позитивистском мировоззрении в проповеди «Суетность позитивной философии» (The Vanity of the Positive Philosophy. 1869), К. отмечал, что, хотя науке Нового времени действительно удалось открыть мн. естественные законы природы и упорядочить их в системе научного мировоззрения, простого обращения к природе недостаточно там, где речь идет о деятельности человека в этико-социальной сфере: «Позитивисты говорят, что мы должны обратиться к материальным средствам, развивать общественную экономику, реформировать социальные отношения и во всем стремиться к наиболее точной реализации на практике научных основоположений... Однако вся надежда на то, что наука и научные средства способны преодолеть все несчастья и бедствия человеческой жизни, является достойной сожаления и глубоко ошибочной» (Ibid. P. 132). По мнению К., «между истинной наукой и истинной религией нет никакой несовместимости», однако уверенность позитивистов в том, что общественного благополучия можно достичь научными средствами, является пустой и тщетной, поскольку научные средства, как «вторичные причины», действенны лишь настолько, насколько их делает таковыми «действие вездесущего Бога», без поддержки Которого всякий внешний успех является мнимым и не приносит ни личного, ни общественного счастья (Ibid. P. 132–135). К. обращал внимание на то, что принципиальный недостаток позитивизма состоит вовсе не в том, что он является научным мировоззрением, а в том, что в своей абсолютизации познания материального мира он приходит к полному отрицанию духовной реальности; в том, что позитивистское учение стремится заместить собой «всю истинную религию, всю веру, всю убежденность в существовании Бога как сверхъестественной Силы, все почитание Бога, всю молитву, всю хвалу, всю надежду на будущую жизнь и все знание о будущем суде» (Ibid. P. 132). Христианин, по убеждению К., призван не уступать в своей образованности, в своем уважении к науке, в своей рациональности позитивистам, однако он призван вместе с тем «ставить все это на службу наиболее высоким интеллектуальным, моральным и духовным целям», открытым в религии (Ibid. P. 135).

Будучи твердо уверен в непреложной букв. истинности библейского откровения, К. в вопросе о происхождении мира и человека занимал позицию *креационизма* и полемизировал со сторонниками атеистического дарвинизма и теории эволюции. В обширной ст. «Древность человека» (The Antiquity of the Man. 1885/1886–1887/1888) К., опираясь преимущественно на нем. и амер. лит-ру научно-популярного и апологетического характера, анализировал геологическую периодизацию истории Земли и данные палеонтологии. По его мнению, представление о длящихся мн. тысячи и миллионы лет геологических эпохах, а также связанное с ним учение о том, что человек возник 100 или 200 тыс. лет назад, является несостоятельным. К. был убежден, что геологические данные могут быть непротиворечиво совмещены с библейской хронологией, тогда как между данными геологии и эволюционной антропологии имеются серьезные противоречия. Для обоснования своих выводов К. использовал в т. ч. и традиционный для креационизма аргумент об отсутствии однозначно интерпретируемых ископаемых переходных форм между обезьянами и человеком.

Различным аспектам учения о христ. Церкви посвящены 2 наиболее крупные работы К.: «Государственная церковь и ее отношения с инакомыслием» (The Church as Established in its Relations with Dissent. 1866) и «Об апостольском преемстве, служении и юрисдикции англиканской и католической иерархии» (De successione apostolica necnon missione et jurisdictione hierarchiae anglicanae et catholicae. 1890), а также неск. статей. Наибольший интерес представляет 1-е сочинение, в к-ром К. связывает убеждения англ. сторонников отделения Церкви от гос-ва XIX в., выступавших с позитивистских и либерально-атеистических позиций, с воззрениями протестант. нонконформистов и др. религ. противников гос. статуса Церкви Англии, а также предлагает рассмотрение нек-рых теорий церковно-гос. отношений в исторической, теоретической и практической перспективах. К. отвергал теории естественного происхождения гос. власти и присоединялся к мнению, что с т. зр. христианства всякая власть происходит от Бога и исполняет возложенное на нее Богом служение, причем даже в том случае, если сами представители власти не признают этого. Однако, по убеждению К., если власть стремится к тому, чтобы справедливо и достойно исполнять свою общественную функцию, она должна «на основании своих этических обязанностей прийти к признанию своих теистических обязанностей», т. е. осознать, что из ее обязанностей по отношению к людям напрямую следуют ее обязанности по отношению к Богу, и прежде всего — обязанность поддерживать и охранять истинную религию (*Clark.* The Church as Established. 1866. P. 17–20). Поскольку вне религии, согласно

К., не может быть истинной и общезначимой морали, обязанность гос-ва по охране моральных норм и наказанию за их нарушение не может исполняться должным образом, если гос-во отвергает религию и ее установления. Отстаивая с помощью аргументов из Свящ. Писания, из истории христианства, а также посредством статистического анализа состояния современной ему церковной жизни в Церкви Англии и в отделенных от нее протестант. общинах положение о том, что гос. признание и поддержка благотворно влияют на церковную жизнь и религ. деятельность, К. вместе с тем находил отчасти справедливыми указания его оппонентов на те опасности, с к-рыми может быть связано существование гос. религии. Важнейшей из этих опасностей он считал религ. нетерпимость, в церковной истории нередко приводившую к преследованию и даже физическому уничтожению инакомыслящих. По мысли К., выработанное в Церкви Англии опытным путем представление о характере и границах религ. терпимости исключает любые гонения на инакомыслящих со стороны гос-ва, к-рое лишь контролирует и упорядочивает деятельность, связанную с богопочитанием: «Религиозное преследование нацелено на разрушение жизни, отнятие свободы и имущества того, кто объявляется преступником; напротив, умеренная терпимость стремится не накладывать на людей никаких ограничений, кроме тех, которые проистекают из необходимости заботы об общественном благе» (Ibid. P. 173). Хотя К. приводил различные теоретические доводы в пользу идеи единства христ. Церкви и гос-ва, основное внимание он все же уделял рассмотрению практических аспектов взаимодействия Церкви Англии и правительства Великобритании, стремясь путем апелляции к брит. традициям и законам показать, сколь пагубные последствия для всего брит. общества имело бы отделение Церкви от гос-ва.

Теоретическое учение о христ. Церкви в аспекте ее единства К. обсуждал в проповеди «Побуждение к церковному единству» (The Promotion of Ecclesiastical Unity. 1873). Отвергая либеральное представление о том, что в вопросах веры каждый человек призван руководствоваться лишь Свящ. Писанием и собственным разумом, К. заявлял, что единой и истинной может считаться лишь та Церковь, к-рая восходит в преемстве учения к Иисусу Христу и апостолам. Вслед. этого церковная вера имеет своим источником не только Свящ. Писание, но и Свящ. Предание, т. е., по словам К., «авторитетное учение Церкви, выраженное до разделения Церкви на Восточную и Западную» (Ibid. P. 133). Выступая с традиционалистских позиций, К. отвергал учение о «внутреннем единстве» Церкви, сторонники которого полагали, что приверженцы различных христ. конфессий, несмотря на все внешние отличия, могут обладать «духовным единством» во Христе. По мнению К., «единство Церкви должно быть не какой-то тонкой вещью, которую различают (или думают, что различают) лишь метафизики и искусные теологи, но должно быть внешним и явным для всего мира» (Ibid. P. 135). К. полагал, что в Церкви Англии, с одной стороны, сохранено иерархическое, догматическое и обрядовое преемство по отношению к неразделенной христ. Церкви, а с др. стороны, вероучение очищено от заблуждений и суеверий, возникших в Зап. Церкви после разделения с Вост. Церковью, прежде всего от ложного учения о примате Римского папы (критику К. этого учения см.: *Clark*. The Papacy and the Church. 1887/1888), вслед. чего Церковь Англии может считаться законной правопреемницей неразделенной древней христ. Церкви в области своей территориальной юрисдикции.

При обсуждении духовно-нравственной проблематики К. ориентировался на представление о существовании «евангельской этики», противопоставляемой им философскому учению об автономности морального закона. По мысли К., «всякая истинная этика по необходимости является теистической» (*Idem*. What is Christian Moral Science. 1870. P. 300), поскольку обязательность этических законов гарантируется лишь признанием абсолютного высшего Законодателя — Бога. К. принимал учение о христ. этике, сформулированное герм. протестант. теологом А. Вуттке (1819–1870), согласно к-рому христ. этика невозможна без учения о грехе и спасении и состоит из 3 структурных элементов: «морали самой по себе, вне ее отношения к греху», т. е. морали как знания о вечной и неизменной воле Божией относительно человека; «морали как следствия греха», т. е. моральных норм, формируемых самим человеком в его падшем состоянии; «морали в ее обновлении через Искупление», т. е. морали, выводимой из специфически христ. учения о взаимодействии человеческой воли и искупительной благодати в деле спасения (Ibid. P. 264–265). Читая и изучая Свящ. Писание, человек, согласно К., прежде всего познает собственную греховность; без такого знания путь к спасению остается закрытым, т. к. не сознающий себя грешником человек не ищет спасения. Однако также из Свящ. Писания человек узнает об искупительной благодати, которая подается Богом всякому, кто просит ее со смирением и надеждой (*Idem*. Denial of Sin and Confession of Sin. 1868. P. 357–359). К. был убежден, что всякая христ. этика есть прежде всего экзегетика, т. е. искусство применять вечные божественные законы, отраженные в Свящ. Писании, к событиям и ситуациям конкретной человеческой жизни. Т. о., в Свящ. Писании человеку дано надежное руководство для надлежащего личного и общественного поведения. При этом, по убеждению К., при всей высоте этических и религиозно-практических норм они не должны абсолютизироваться и становиться самоцелью; задача христианина состоит в том, чтобы научаться верить не в те средства, с помощью к-рых он может приблизиться к Богу, но в Самого Бога, промыслительное действие Которого охватывает все вещи. Признав свою зависимость от Бога и добровольно встав на путь послушания Его воле, христианин приобретает высшую добродетель — способность во всем возлагать свою надежду только на Бога (*Idem*. The Vanity of the Positive Philosophy. 1869. P. 140–141).

Соч.: The Spurious Ethics of Sceptical Philosophy: A Critique on Mr. Holyoake's «Logic of Life». L., 1860; The Church as Established in its Relations with Dissent. L. etc., 1866; Denial of Sin and Confession of Sin, with Their Respective Consequences // The Homilist. L., 1868. Vol. 23. P. 354–359; Exegetical Remarks on Psalm XVI. 10 // Ibid. 1869. Vol. 24. P. 109–111, 173–176; The Vanity of the Positive Philosophy // Ibid. Vol. 25. P. 129–141; What is Christian Moral Science?, Or, The Nature and Province of Christian Ethics Defined and Determined // Science and the Gospel, Or, The Church and the Nations: A Series of Essays on Great Catholic Questions. L., 1870. P. 243–450; The Promotion of Ecclesiastical Unity //

The Homilist. 1873. Vol. 32. P. 129–140; The Antiquity of the Man // The West Indian Quarterly. Demerara, 1885/1886. Vol. 1. P. 275–293; 1886/1887. Vol. 2. P. 33–52, 117–136, 263–277; 1887/1888. Vol. 3. P. 139–149; The Papacy and the Church: A Rejoinder // Ibid. 1887/1888. Vol. 3. P. 1–39; De successione apostolica necnon missione et jurisdictione hierarchiae anglicanae et catholicae unacum appendicibus et indicibus. Georgiopoli (Guiana Brit.) etc., 1890.

Лит.: Men of the Time: A Dictionary of Contemporaries. L.; N. Y., 1875[9]. P. 244; Crockford's Clerical Directory. L., 1895. P. 253–254; Modern English Biography / Ed. F. Boase. Truro, 1908. Vol. 4 [= Suppl. Vol. 1]. Col. 670.

Д. В. Смирнов

КЛАРК [англ. Clarke] Джеймс Фриман (4.04.1810, Хановер, шт. Нью-Гэмпшир, США — 8.06.1888, Бостон, шт. Массачусетс, там же), амер. протестант. проповедник, религ. писатель, теолог, общественный деятель; приверженец *унитарианства*.

Жизнь, деятельность, сочинения. К. род. в семье Сэмюэла Кларка и Ребекки Халл; его детство прошло в г. Ньютон близ Бостона. Наибольшее влияние на К. в ранний период жизни оказал дед, Джеймс Фриман Кларк, унитарианский проповедник в ц. Кингс-Чапел в Бостоне. Благодаря связям деда К. смог поступить в престижную Бостонскую латинскую школу, а после ее окончания, в 1825 г.,— в Гарвардский ун-т. В 1829 г. К. успешно окончил общий курс в Гарвард-колледже, получив превосходное классическое образование, и продолжил обучение в тесно связанной с Гарвардским ун-том, однако формально являвшейся в то время независимым внеденоминационным учебным заведением Богословской школе Кеймбриджа (ныне Гарвардская богословская школа в составе Гарвардского ун-та). Во время обучения в Гарвардском ун-те К. активно занимался самообразованием в университетской б-ке, обладавшей уникальным по полноте собранием древней и совр. лит-ры; здесь он познакомился с популярными в те годы в США сочинениями представителей англ. и нем. романтизма, а также с трудами мн. видных представителей новоевроп. философии (*Hodder*. 2001. P. 69–70). Наибольшее влияние на формирование его религ. и философского мировоззрения оказали произведения поэта и лит. критика С. Т. *Колриджа* (1772–1834), брит. писателя и историка Т. *Карлейля* (1795–1881), нем. поэта и мыслителя И. В. *Гёте* (1749–1832), философов Дж. *Локка* (1632–1704), И. Г. *Фихте* (1762–1814), И. *Канта* (1724–1804). В результате изучения трудов Фихте, Канта и Колриджа у К. сложилось либерально-романтическое представление о природе религ. веры, к-рому он оставался верен на протяжении всей жизни. Формулируя свои взгляды в одном из писем, К. отмечал: «Вера — это не убежденность в разного рода положениях или догмах, но чувство истины (sense of truth), которое может быть более сильным или более слабым. Всякая вера по своему существу есть вера в Бога, поскольку Бог есть источник всякой истины, центр духовного мира» (*Clarke J. F.* Letter to W. G. Eliot, Dec. 4, 1833 // *Hale*. 1891. P. 104).



Дж. Ф. Кларк. Дагерротип. Ок. 1850 г.

Лит. и философские интересы способствовали сближению К. в нач. 30-х гг. XIX в. со мн. известными представителями амер. интеллектуальных кругов. Доверительные и дружеские отношения сложились у него с М. Фуллер (1810–1850), популярной писательницей и публицисткой феминистских убеждений, сторонницей амер. *трансцендентализма* (письма К. к Фуллер опубл.: The Letters of James Freeman Clarke to Margaret Fuller. 1957; см. также: *Colville*. 1957). В 1832 г. К. познакомился с неформальным лидером американских философов-трансценденталистов, унитарианским пастором Р. У. *Эмерсоном* (1803–1882), к-рый в этот период подвергался критике со стороны религ. традиционалистов за призывы к отказу от религ. почитания Иисуса Христа и возвращению к «естественной» религии единого Бога, явленного людям в природе. Хотя К. не разделял наиболее радикальных религ. идей Эмерсона, он с уважением и одобрением отзывался о его философских взглядах. К. фактически принял трансцендентализм как личное философское мировоззрение, которое, однако, в его случае дополнялось значительно бóльшим, чем у философов-трансценденталистов, вниманием к традиционному содержанию христ. вероучения (*Hodder*. 2001. P. 70).

В 1833 г. К. успешно завершил обучение в Богословской школе Кеймбриджа и стал унитарианским пастором. С этого времени и до конца жизни он был членом Американской унитарианской ассоциации (American Unitarian Association). Под влиянием первоначального религ. воодушевления К. решил заняться миссионерским распространением унитарианских идей, покинул Бостон и стал проповедником и пастором в Луисвилле (шт. Кентукки), к-рый в то время был известен как один из центров работорговли и в культурном отношении был глубокой провинцией. Пасторское служение в Луисвилле, продлившееся с 1833 по 1840 г., стало для К. источником разочарований: жители города в основном довольствовались лишь обрядовой стороной религии и без особого интереса относились даже к традиц. церковной проповеди; философская религиозность К. была им чужда и не находила у них отклика.

Неудачи в пасторском служении побудили К. активно заняться лит. деятельностью. В 1836 г. он согласился стать издателем и главным редактором ж. «Западный вестник» (Western Messenger), основанного годом ранее в г. Цинциннати (шт. Огайо) его коллегой унитарианским пастором Э. Пибоди (1807–1856), к-рый намеревался сделать это издание основным печатным органом унитарианской проповеди в регионе. Под влиянием К. журнал стал из узкотематического религ. издания общекультурным обозрением. К. привлекал к участию в нем бостонских знакомых; вскоре журнал стал восприниматься как печатный орган трансценденталистского движения, что значительно увеличило его популярность. К. публиковал в журнале значительное число собственных статей, рецензий, обзоров, переводов; он касался как религиозных, так и общественных вопросов, в т. ч. затрагивал проблемные темы и рассуждал о свободе вероисповедания, принципах духовного воспитания

и образования, прочности рабовладения, необходимости утвердить справедливость в общественных и трудовых отношениях и т. п. В неск. статьях он защищал Эмерсона и др. представителей трансцендентализма от упреков в явном отвержении богооткровенного характера христианства и скрытом атеизме (см., напр.: *[Clark J. F.]* R. W. Emerson and the New School // Western Messenger. Louisville, 1838. Vol. 6. N 1. P. 37–42; *Idem.* The New School in Literature and Religion // Ibid. P. 42–47). С 1836 по 1841 г. в журнале публиковался выполненный К. перевод на англ. язык пространного философско-богословского романа нем. теолога и библеиста В. М. Л. *Де Bemme* (1780–1849) «Теодор, или Обращение скептика» (Theodor, oder die Weihe des Zweiflers, 1822), впосл. выпущенный отдельным изданием (*Wette M. L., de.* Theodore, Or, The Skeptic's Conversion: History of the Culture of a Protestant Clergyman / Transl. J. F. Clarke. Boston, 1841. 2 vol.). К. оставался главным редактором журнала до 1839 г.; он участвовал и в подготовке нек-рых последующих номеров издания, прекратившего существование в 1841 г. (подробнее об истории журнала см.: *Blackburn.* 1954; переизд. нек-рых статей, в т. ч. неск. статей К., см.: DLB. Doc. 1987. Vol. 5: American Transcendentalists. P. 32–63, 102–107, 120–123, 163–166).

В 1839 г. К. вступил в брак с Анной Хёйдекопер, дочерью богатого предпринимателя из г. Мидвилл (шт. Пенсильвания); в 40-х гг. XIX в. в их семье родились 4 детей. Заручившись финансовой поддержкой тестя, разделявшего его религ. убеждения, К. покинул Луисвилл; 2-ю пол. 1840 г. он провел с семьей в Мидвилле, а также посещал с проповедями близлежащие города, в т. ч. побывал в Чикаго, где основал 1-ю в этом городе унитарианскую общину. В нач. 1841 г. К. принял решение обосноваться с супругой в Бостоне. Вскоре вместе с единомышленниками он создал в городе новую унитарианскую религ. общину — Церковь учеников (Church of the Disciples), став ее духовным и адм. руководителем (см.: *Hale.* 1891. P. 135–170).

Офиц. учреждение Церкви учеников состоялось 13 апр. 1841 г., когда ее основателями было единогласно принято исповедание веры, через подписание которого должно было происходить принятие в общину: «Мы, нижеподписавшиеся, объединяемся в нижеследующей вере и ради нижеследующей цели: мы веруем в Иисуса как Христа, Сына Божия, и в силу этого мы объединяемся в церковь Его учеников, дабы мы могли совместно трудиться в изучении и практиковании христианской веры» (Service Book. 1844. P. 108). 27 апр. 1841 г. это исповедание подписали 48 чел., ставших первыми членами общины; тогда же был принят церковный устав — «Артикулы организации Церкви учеников» (Articles of Organization of the Church of the Disciples // Ibid. P. 177–180). Согласно этому документу, повседневной деятельностью общины должны были руководить неск. комитетов, подчинявшихся пастору, при этом в каждом из них предполагалось одинаковое по числу присутствие мужчин и женщин из членов общины: пасторский комитет, обязанностью к-рого было наблюдение за религ. стороной церковной жизни, организация проповедей и молитвенных собраний; комитет благотворительности; комитет воспитания молодежи, ответственный за проведение учебных занятий с детьми членов общины; комитет финансов, учитывавший и распределявший пожертвования членов общины; комитет церковной музыки, ответственный за организацию пения на молитвенных собраниях (Ibidem). В переписке К. неоднократно подчеркивал свое стремление придать новой религ. орг-ции либеральный и свободный характер, называя ее «свободной церковью» (free church). Руководствуясь этим, в качестве основания для повседневной жизни общины он предложил 3 принципа: принцип социальности, принцип добровольности и принцип конгрегационального богослужения (*Clarke.* A Sermon on the Principles and Methods of the Church of the Disciples. 1846. P. 18).

Принцип социальности предполагал более тесное, чем в иных общинах, повседневное взаимодействие членов Церкви учеников. К. намеренно отказался от составления пространной вероисповедной формулы, заявляя, что членом его общины может быть любой христианин. К. отмечал, что он стремится создать не просто унитарианскую конгрегацию, но «церковь» в полноте смысла этого слова, т. е. общество людей, объединяемых верой в Христа и любовью к Его учению, готовых не только собираться на формальные воскресные богослужения, но и уделять значительную часть своего повседневного времени изучению Свящ. Писания, совместной молитве и благотворительности (см.: *Idem.* Letter to Sister, Jan. 7, 1841 // *Hale.* 1891. P. 155–156). Наряду с традиц. воскресными молитвенными собраниями К. установил еженедельные вечерние собрания по средам — «общественные встречи» (social meetings), во время к-рых происходило живое обсуждение различных вопросов, волновавших членов общины: политических, социальных, религиозных, богословских, организационных и т. п.; завершались встречи совместной молитвой (*Hale.* 1891. P. 148, 163–165).

Принцип добровольности был направлен против распространенной в протестант. общинах того времени практики «продажи» или «сдачи в аренду» места на церковной скамье, в соответствии с к-рой на членов общины возлагалась обязанность регулярно вносить фиксированную (иногда довольно крупную) сумму на содержание церковных зданий, клира и на благотворительность. Считая порочной такую практику и отказавшись от нее, К. ввел систему добровольных пожертвований, объявив, что его община открыта для всех желающих, независимо от их достатка и финансовых возможностей (*Clarke.* A Sermon on the Principles and Methods of the Church of the Disciples. 1846. P. 21–24; ср.: *Hodder.* 2001. P. 71–72). Если в большинстве амер. протестант. церквей правом голоса при решении церковных вопросов обладали лишь некоторые члены общины, совместно владевшие церковным имуществом, то в общине К. все без исключения присоединившиеся к ней верующие наделялись равными правами (*Hale.* 1891. P. 147–148). Первоначально собрания общины проходили в зданиях, арендуемых на средства верующих у др. протестант. общин; в 1848 г. было завершено строительство собственного храмового здания Церкви учеников — Фримен-Плейс-Чапел.

Принцип конгрегационального богослужения указывал на необходимость активного участия всей общины в молитвенных собраниях; вводя его, К. стремился взять лучшее из

англикан. епископального, пресвитерианского и методистского богослужений, подчеркнув при этом, что богослужение есть общее дело всех участвующих в нем верующих. С этой целью он отказался от использования специального профессионального хора и муз. инструментов за богослужением. Гимны пелись всеми членами общины; мн. молитвы произносились пастором и общиной совместно (*Clarke*. A Sermon on the Principles and Methods of the Church of the Disciples. 1846. P. 24–25). В качестве руководства для совершения богослужения К. был составлен сборник основных чинопоследований и псалмов для собраний — «Книга служения» (Service Book. 1844). Общая схема утреннего и вечернего собрания в «Книге служения» выглядит следующим образом: 1) начальные псалмы и гимн; 2) общее исповедание грехов, произносимое совместно пастором и общиной; 3) *Молитва Господня* и стихи из псалмов; 4) псалмы соответствующего дня, либо пророческие чтения, либо чтение литаний, либо пение гимна *«Te Deum»* (в зависимости от цели и времени собрания); 5) чтение Свящ. Писания; 6) совместное пение гимна; 7) проповедь пастора; 8) неск. минут тишины для личной молитвенной медитации (вероятно, заимствование из богослужебной практики *квакеров*); 9) импровизированная (т. е. не подготавливаемая заранее) молитва пастора (extempore prayer); 10) пение заключительного гимна общиной; 11) заключительная хвалебная молитва пастора и общины и преподание благословения (Ibid. P. 1–14). Кроме того, в «Книге служения» содержатся чины крещения младенцев и погребения умерших. Первый чин состоит из евангельского чтения, содержащего рассказ о благословении Иисусом Христом детей и др. отрывки, посвященные детям (Мф 18. 2–5; Мк 10. 13–15; Мф 18. 4, 10); вопроса пастора к лицам, приносящим младенца для крещения, об их готовности воспитать его как члена церковной общины и ученика Христа; крещальной формулы, к-рая, несмотря на унитарианский характер общины К., имела традиц. тринитарный вид: «Я крещу тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Ibid. P. 169–170). Второй чин содержит чтения из НЗ и псалмов; в соответствии с распространенной протестант. практикой в нем нет специальных молитв об умершем (Ibid. P. 171–176).

В «Артикулах...» и в письмах К. упоминает о возможности и полезности регулярного совершения в общине Вечери Господней (см. ст. *Евхаристия*). В первоначальном варианте «Книги служения» ее последования нет, однако оно было добавлено в переработанном и дополненном издании, опубликованном К. в 1852 г. под заглавием «Книга богослужения» (Book of Worship). В комментарии К. отмечал, что Вечерю Господню предпочтительнее совершать воскресным вечером как отдельное собрание. Последование Вечери Господней в основных частях соответствует разработанной К. общей структуре молитвенных собраний, однако содержит псалмы, новозаветные чтения и гимны, связанные с тематикой спасения, совершенного Иисусом Христом (см.: *Clarke*. Book of Worship. 1852. P. 147–157). В последовании присутствует сокращенная и видоизмененная *анафора* (из традиц. частей сохранены вступительный диалог, Sanctus, institutio; все проч. части сведены в одну евхаристическую молитву пастора, читаемую перед вступительным диалогом); после установительных слов пастор произносит импровизированную молитву, и затем происходит раздача хлеба и вина присутствующим. В составленной К. евхаристической молитве пастора содержится принимаемое им объяснение смысла Евхаристии: «Пусть наши умы будут напитаны знанием об Иисусе Христе; пусть Его деяния и Его страдания, Его жизнь и Его смерть, Его святая добродетель и Его божественное терпение, Его Тело и Его Кровь войдут в нас и станут частью нашей жизни. Пусть чаша благословения, благословляемая нами, станет для нас приобщением к Крови Христовой, а хлеб, который мы преломляем, пусть станет приобщением к Телу Христову. Пусть и мы сами также станем Телом Христовым и членами этого Тела по отношению друг к другу. Пусть мы, будучи многими, через приобщение этому единому хлебу станем единым хлебом и единым телом» (Ibid. P. 155). Т. о., К. понимал Вечерю Господню как воспоминание о жизни и страданиях Иисуса Христа и как выражение единства членов общины с Иисусом Христом и друг с другом; он признавал реальное соединение верующих со Христом в Евхаристии, но отрицал преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Помимо этого в «Книге богослужения» К. добавил к прежним последованиям чин крещения взрослых (Ibid. P. 142–143), чин бракосочетания (Ibid. P. 144–146) и заимствованные из богослужебного сборника унитарианской ц. Кингс-Чапел молитвы на разные случаи (Ibid. P. 166–172). К. также составил сборник гимнов для общего пения на молитвенных собраниях, изданный под названием «Книга гимнов учеников» (The Disciples' Hymn Book. 1844); мн. гимны были заимствованы из схожих по содержанию сборников, создававшихся в XVII–XIX вв. приверженцами *англиканства* и *методизма*.

Учреждение К. Церкви учеников было положительно воспринято мн. либерально настроенными жителями Бостона; в 40-х гг. XIX в. число членов общины К. росло и в нек-рые годы оно достигало 500 чел. К. пользовался уважением среди др. протестант. пасторов Бостона, как унитарианских, так и придерживавшихся более ортодоксальных течений протестантизма; он активно участвовал в практике обмена кафедрами с др. проповедниками, что способствовало популяризации в Бостоне его идей. Один из случаев такого обмена стал источником раскола в общине К.: в 1845 г. он предоставил свою кафедру унитарианскому пастору Т. *Паркеру* (1810–1860), проповедь к-рого вызвала возмущение неск. десятков членов общины, отделившихся от нее. Как и К., Паркер входил в круг сторонников философии трансцендентализма. После публикации Паркером проповеди «Рассуждение о преходящем и вечном в христианстве», в к-рой он отвергал Свящ. Писание как источник вероучительных истин и призывал искать «вечное» содержание христианства исключительно в морально-философских аспектах учения Иисуса Христа, большинство проповедников Бостона отказались предоставлять ему свои кафедры. Хотя раскол огорчал К., он твердо отстаивал правильность своего решения не участвовать в попытках лишить Паркера возможности проповедовать, подчеркивая недопустимость преследования инакомыслия и необходимость для христиан со вни-

манием и с уважением относиться к любой рациональной интерпретации христ. истины (*Hale.* 1891. P. 151–153; *Hodder.* 2001. P. 72).

Летом 1849 г. К. совершил продлившееся 11 недель путешествие в Европу. Офиц. поводом для поездки было участие в проходившем с 21 по 24 авг. в Париже Международном конгрессе мира, на к-рый собрались представители различных религ. и общественных орг-ций, участвовавших в борьбе за мир в Европе. К. посетил Лондон, Париж, Женеву, Цюрих, Кёльн и др. города Европы; основное внимание он уделял осмотру древних соборов и посещению картинных галерей (см.: *Hale.* 1891. P. 171–185). После возвращения в США проблемы со здоровьем, к-рые К. испытывал с 1848 г., значительно обострились; перенеся брюшной тиф в кон. 1849 — нач. 1850 г., К. вынужден был оставить исполнение обязанностей пастора. С лета 1850 по окт. 1853 г. он жил с семьей в доме тестя в Мидвилле. По мере того как его здоровье улучшалось, К. возвращался к пасторской деятельности: он проповедовал в Мидвилле, преподавал в местной протестант. школе, по приглашению друзей-пасторов посещал унитарианские общины в городах на северо-востоке США, в т. ч. в Чикаго, Нью-Йорке, Вашингтоне, Детройте, Цинциннати (см.: Ibid. P. 186–200). С окт. 1852 по июнь 1853 г. К. с супругой совершил еще одно путешествие по Европе, на этот раз посетив преимущественно города Италии. Во время отсутствия К. в Бостоне религ. жизнь Церкви учеников пришла в упадок; не найдя ему замены, мн. члены общины перешли в др. унитарианские церкви, а оставшиеся были вынуждены продать храмовое здание, не имея средств на его содержание. Лишь неск. наиболее верных последователей К. поддерживали с ним переписку и побуждали к возвращению в Бостон.

В янв. 1854 г. К. вновь принял на себя обязанности пастора Церкви учеников в Бостоне, к-рые исполнял до конца жизни. Община была организована им по тем же принципам, что и в 40-х гг. XIX в. Первоначально число членов Церкви учеников было сравнительно невелико, поэтому молитвенные собрания обычно проходили в арендуемой Индиана-Плейс-Чапел; лишь в 1869 г. у Церкви учеников вновь появилось собственное храмовое здание, построенное по планам К. (Ibid. P. 211–212). В сер. 50-х гг. XIX в. К. приобрел и обустроил по своему вкусу семейный дом в сел. Джамейка-Плейн (с 1873 в черте Бостона); с этого времени вся его жизнь проходила в повседневных пасторских заботах и непрекращающихся лит. трудах. На 50–80-е гг. XIX в. приходится расцвет деятельности К. как религ. писателя, теолога и публициста: им были созданы многочисленные теологические трактаты и проповеднические памфлеты, в которых он популяризировал свое понимание основных религ. принципов унитарианства (всего более 100 отдельных изданий; библиографический список см.: *Myerson.* 1979; ср. также: *Neufeldt.* 1982. P. 215–218). К. отмечал, что он мало заботится о лит. изяществе и красоте стиля своих сочинений, предпочитая, чтобы они были рациональными и полезными (*Clarke L.* 1910. P. 71). В большинстве случаев он достигал этой цели: его произведения отличаются ясностью и точностью языка и строгой логикой преподнесения материала, что не в последнюю очередь объясняется сильным влиянием на него немецкой философской и научной лит-ры. Мн. сочинения К. стали классикой богословской литературы христ. унитарианства в США и до наст. времени привлекают внимание унитарианских богословов и историков унитарианства. Наибольшую известность и распространенность в кон. XIX — нач. XX в. имело составленное К. для целей катехизации юношей пособие «Руководство в унитарианской вере» (Manual of Unitarian Belief. 1884), к-рое неоднократно переиздавалось (20 изданий до 1924); оно используется нек-рыми унитарианскими общинами США и ныне. В ряде сочинений К. вступал в богословскую полемику с представителями иных направлений протестантизма, гл. обр. с приверженцами кальвинист. ортодоксии, а также с католиками, со сторонниками рациональной естественной религии, с материалистами и атеистами (см., напр.: *Clark.* Orthodoxy: Its Truths and Errors. 1866; *Idem.* Steps of Belief. 1870; *Idem.* Vexed Questions in Theology. 1886). При рассмотрении положений традиц. христ. богословия К. по большей части стремился предлагать такое философское и символическое толкование, при к-ром они могли бы быть приняты унитарианами. В этом отношении теологические труды К. способствовали снижению конфронтации между кальвинистскими и унитарианскими проповедниками (*Clarke L.* 1910. P. 71; *Hodder.* 2001. P. 74). Проповеди и статьи К. регулярно публиковались в периодических изданиях (выборочную библиографию см.: *Bolster.* 1953. P. 664–720), причем не только в унитарианских (в т. ч. в «Quarterly Journal of the American Unitarian Association» (ок. 150 проповедей), «Christian Inquirer» (ок. 200 проповедей), «Christian World» (ок. 300 проповедей), «Christian Register», «Monthly Religious Magazine»), но в издававшихся др. протестант. течениями, а также в светской прессе, в т. ч. в большинстве бостонских ежедневных газет (в «Boston Saturday Evening Gazette» (более 500 проповедей), «Boston Daily Advertiser», «Boston Daily Journal», «Boston Herald»). Мн. публикации К. в периодике остаются неидентифицированными, поскольку они выходили под псевдонимами или без подписи (*Neufeldt.* 1982. P. 218–219).

К. неизменно затрагивал в проповедях и публикациях острые общественные и политические темы: он был убежденным приверженцем борьбы за мир; призывал к реформе образования, в т. ч. к допуску женщин к высшему образованию; поддерживал «конструктивный социализм», считая обязанностями гос-ва защиту прав рабочих и заботу о бедных слоях населения; поддерживал деятельность об-в трезвости (*Hodder.* 2001. P. 73). В 50-х гг. XIX в. в амер. обществе велись ожесточенные споры по проблеме допустимости рабства и по вопросу о необходимости законодательной отмены рабовладения со стороны гос-ва, в конечном счете приведшие к Гражданской войне в США (1861–1865). К. придерживался антирабовладельческих взглядов еще в 40-х гг. XIX в.; по его признанию, непосредственное соприкосновение с негативными аспектами рабовладения во время пасторского служения в Луисвилле, где рабовладение в те годы еще не было отменено, убедило его в антихрист. и бесчеловечной природе этого явления (см.: *Clarke.* Anti-Slavery Days. 1883. P. 22–32). В 1845 г. он принимал активное участие в составлении и подписании декларации 173 унитарианских пасторов «Протест

против американского рабства» (A Protest against American Slavery. Boston, 1845), в к-рой рабовладение признавалось «нехристианской» и «бесчеловечной» системой и объявлялось преступлением против божественного закона (Ibid. P. 6–8, 14; ср.: *Hale*. 1891. P. 226). Вместе с тем до 50-х гг. XIX в. К. не присоединялся к радикальному аболиционистскому движению, считая, что отмена рабства должна быть следствием общественного договора, а не гос. принуждения. Однако постепенно, особенно после возмутившего бостонское общество случая выдачи хозяину в 1854 г. по решению суда, руководствовавшегося «Законом о беглых рабах» (Fugitive Slave Act), беглого раба Э. Бёрнса (1834–1862), к-рый скрывался в Бостоне, К. занял принципиальную антирабовладельческую позицию и в публичных выступлениях призывал гос-во положить конец рабовладению на всей территории США (см.: *Clarke*. The Rendition of Anthony Burns. 1854; ср.: *Hale*. 1891. P. 233). Во время Гражданской войны в США К. в проповедях убеждал унитариан любыми доступными способами поддерживать войска Севера, заявляя, что они сражаются за справедливое и богоугодное дело освобождения рабов, и выражал уверенность в том, что война завершится победой Севера (см.: Ibid. P. 241–245). Итоговое изложение собственной интерпретации истории борьбы против рабовладения в США К. представил в соч. «Дни борьбы с рабством» (*Clarke*. Anti-Slavery Days. 1883), где победа Севера оценивалась как «победа силы совести над земной материальной выгодой» (Ibid. P. 10).

С кон. 60-х гг. XIX в. К. работал над обширным произведением, в котором он намеревался предложить типологическое сопоставление и философско-богословское осмысление основных положений вероучения ведущих мировых религий, как существовавших в его время, так и исчезнувших. Сочинение вышло под названием «Десять великих религий» (Ten Great Religions); 1-й том, опубликованный в 1871 г., имел подзаголовок «Эссе из области сравнительного богословия» (An Essay in Comparative Theology); 2-й том был издан в 1883 г. с подзаголовком «Сравнение всех религий» (A Comparison of All Religions). Общие методологические основания сравнения религий были заимствованы К. гл. обр. из работ выдающегося филолога, религиеведа и ориенталиста М. *Мюллера* (1823–1900), однако у К. они приобрели выраженный конфессиональный характер. В 1-м томе К. излагал и подвергал философской интерпретации основное вероучительное содержание 10 выделенных им «великих религий»: *конфуцианства, брахманизма* (у К. это синоним *индуизма* в целом), *буддизма, зороастризма,* древнегреческой религии, германской и скандинавской языческой религии, *иудаизма раввинистического, ислама,* христианства (приведены в порядке их рассмотрения К., см.: *Clarke*. Ten Great Religions. 1871. P. VII–X). Анализ каждой из религий завершается ее сопоставлением с христианством; при этом для обозначения всех нехрист. религий К. использовал общий термин «этнические религии» (ethnic religions), а для обозначения христианства — термин «католическая (т. е. всеобщая) религия» (catholic religion). Поясняя смысл этого разделения, К. отмечал, что «если все религии являются недостаточными, поскольку они владеют одними истинами, но не знают других истин, то христианство обладает всей истиной; если все религии являются застывшими в своем развитии, то христианство является прогрессирующим» (Ibid. P. 14). К. отвергал распространенное среди христ. богословов мнение, что все нехрист. религии суть человеческие измышления, чуждые истине; этому мнению он противопоставлял представление о религ. эволюции человечества. По словам К., в истории религий внимательный исследователь может выявить тайное действие Промысла, постепенно возвышавшего человеческий ум от частных и односторонних религ. истин к открываемой ему в христианстве полноте, или «плероме», религ. истины, в к-рую в преображенном виде входит все положительное содержание проч. религий (Ibid. P. 30–31, 492–504). Во 2-м томе К. сопоставлял содержание религий по важнейшим темам религ. мысли: учение о Боге, учение о душе, учение о происхождении мира, учение о богопочитании и богообщении, этическое учение и эсхатология. Внутри каждой из тем он выделял основные категории, используемые в религиях для их раскрытия, и демонстрировал, что категории христианства являются наиболее универсальными и в силу этого наиболее совершенными. Метафизическая полнота христианства, согласно К., зримо явлена в образе Иисуса Христа как основателя этой религии: «В свидетельствах о жизни и учении Иисуса мы наблюдаем единство тех элементов, которые обычно оказываются у людей разделенными: Он соединил любовь к Богу с любовью к человеку, смелость с рассудительностью, полную свободу от внешних форм с уважением к стоящей за этими формами сущности, ненависть к греху с любовью к грешнику» (Ibid. 1883. P. 369). По убеждению К., христианство является высшей онтологической, теологической и этической точкой религ. развития, к-рую уже не может превзойти человечество: «Иисус, объявивший, что Бог есть Дух, Которому надлежит поклоняться в духе и истине... соединил с этим учение о единстве и высшей благости Бога. Достигнув представления о единстве всех вещей в едином высшем Существе, обладающем совершенной благостью, невозможно подняться выше этого. Точно так же Иисус установил и высший возможный закон этики, научив любить Бога и любить человека» (Ibid. P. 374). Т. о., сочинение К. имеет не столько научный, сколько апологетический характер; по его убеждению, сравнение религий приводит исследователя к уверенности в рациональном превосходстве христианства над др. системами религ. мысли. Хотя в наст. время произведение К. является устаревшим как по методу, так и по содержанию, для своей эпохи оно было достаточно оригинальным и концептуально важным исследованием; оно пользовалось большим успехом у современников К. и неоднократно переиздавалось. Во многом благодаря К. достижения европ. сравнительного религиеведения стали широко известны в США и впосл. легли в основание ряда направлений амер. изучения истории религий (*Hodder*. 2001. P. 74).

Религиеведческие и богословские исследования К. способствовали признанию его заслуг как ученого научным сообществом США. В 60–70-х гг. XIX в. он в качестве приглашенного лектора и профессора читал курсы по истории религий и по философской интерпретации рели-

гии в Гарвардском ун-те. С 1863 г. К. был членом Совета наблюдателей Гарвардского ун-та (Harvard Board of Overseers) — влиятельного органа, определявшего в числе прочего образовательную политику и общее направление учебных программ этого учебного заведения. В этой должности К. прикладывал значительные усилия к тому, чтобы в ун-те было введено обязательное преподавание не только древних, но и новых европ. языков, что, по мнению К., позволило бы студентам лучше ориентироваться в достижениях европ. наук (*Hale*. 1891. P. 297–299; *Hodder*. 2001. P. 75). В 1863 г. решением президента Гарвардского ун-та К. была присвоена почетная степень доктора богословия (Doctor of Divinity) (*Bolster*. 1954. P. 281).

Несмотря на одолевавшие его в старости болезни и общий упадок сил, К. не прекращал исполнять пасторские обязанности: в нач. 1888 г. он читал для членов Церкви учеников цикл проповедей о Молитве Господней (опубл. посмертно: *Clarke*. The Lord's Prayer. 1888); произнесенная 13 мая проповедь, к-рая была посвящена ст. «...не введи нас в искушение» (Мф 6. 13), стала последним публичным выступлением К. До конца дней К. сохранял ясность сознания; он умер в собственном доме, окруженный родными и друзьями (*Hale*. 1891. P. 409–410). Основанная К. Церковь учеников оставалась независимой общиной до нач. 40-х гг. XX в. В 1941 г. она присоединилась к более крупной унитарианской конгрегации Арлингтон-Стрит-Черч, к-рая существует и в наст. время, являясь членом Унитарианской универсалистской ассоциации (Unitarian Universalist Association).

Религиозные взгляды. По оценке совр. исследователя истории унитарианства и универсализма (см. ст. *Универсалисты*) в США Д. Робинсона, во 2-й пол. XIX в. К. был «одним из наиболее значительных церковных деятелей унитарианства» и по богословским убеждениям «справедливо может считаться наиболее представительной и показательной фигурой среди лидеров унитарианства» (*Robinson*. 1985. P. 234). В религ. воззрениях К. оставался традиционалистом; он неизменно подчеркивал, что унитарианство есть христианство, что оно вообще не может существовать без христ. основания. Будучи сторонником либеральных идей в общественной сфере, К. не был либералом в богословской и религ. сферах; он противостоял приобретавшей все большую силу среди унитариан в кон. XIX в. и возобладавшей в XX в. тенденции к полному отказу от христ. догматики как «мифической» и к построению унитарианской религии как синкретической «религии разума», заимствующей богословские идеи из различных религ. систем.

Наиболее кратко и удачно собственное понимание основных принципов унитарианства К. представил в ст. «Пять положений кальвинизма и пять положений новой теологии» (The Five Points of Calvinism the Five Points of the New Theology), впосл. включенной им в сб. «Спорные вопросы теологии» (Vexed Questions in Theology. 1866). Опираясь на сочинения кальвинист. богословов, К. приводил 5 основных пунктов ортодоксальной кальвинист. догматики: 1) непреложность решений Бога; 2) искупление Иисусом Христом лишь избранных; 3) тотальность первородного греха; 4) невозможность для человека сопротивления призывающей его благодати; 5) невозможность отпадения избранных от веры (*Clarke*. The Five Points. 1866. P. 9; приводятся в формулировке К., оригинальные кальвинист. формулировки см. в статьях *Кальвинизм, Дортский синод*). Оценивая эти пункты как наиболее показательный пример ложной христ. теологии, приводящей к магизму, фатализму и пессимизму, К. противопоставлял им 5 принципов рационального богословия унитарианства: 1) «отцовство Бога» (Fatherhood of God), т. е. учение о том, что Бог есть Отец для всех людей без исключения и любит каждого человека так, как отец любит своих детей (Ibid. P. 10–11); 2) «братство людей» (Brotherhood of Man), т. е. равенство всех людей пред Богом, признание того, что каждый человек есть благое Божие творение, заслуживающее любви и заботы (Ibid. P. 11–12); 3) «руководство Иисуса» (Leadership of Jesus), т. е. убеждение в необходимости деятельно следовать учению Иисуса Христа, без всяких посредников познавать из Свящ. Писания Его учение и «подражать Его поведению» (Ibid. P. 12–14); 4) «спасение на основе нравов» (Salvation by Character), т. е. представление о том, что человек спасается не извне, вслед. некоего единоразового магического акта, а изнутри, когда он сам преображает свой нрав, когда поселяющаяся в его сердце любовь Божия начинает проявляться во всей его жизни и во всех его поступках (Ibid. P. 14–15); 5) «прогресс человечества» (Progress of Mankind), т. е. уверенность в том, что религия в силу ее гуманистического содержания может и должна быть мощной социальной силой, занятой постоянным рациональным улучшением и преобразованием общественной жизни во всем многообразии ее проявлений соответственно принципам христ. любви к Богу и ближнему (Ibid. P. 15–16). На эти 5 общих принципов К. ориентировался при рассмотрении в вероучительном или полемическом контексте отдельных тем и вопросов христ. богословия.

Рассуждая об источниках истинного вероучения, К. подчеркивал значение *естественной религии;* он полагал, что религ. сознание является врожденным для всякого человека и проявляется, во-первых, в ощущении человеком зависимости в своем бытии от некой высшей силы; во-вторых, в совести, или врожденном представлении о добре и зле, из к-рых проистекает идея ответственности за свои поступки; в-третьих, в разумности, благодаря к-рой человек познает гармонию мира и его законы. Созерцание собственной природы и внешнего мира приводит человека к уверенности в том, что существует Бог — Высшее Существо, обладающее совершенными могуществом, мудростью и благостью (*Idem*. Manual of Unitarian Belief. 1884. P. 7–8). Говоря о Свящ. Писании как о вероучительном источнике, К. признавал его *богодухновенность,* однако отмечал, что Свящ. Писание «происходит не только от Бога, но и от людей», поэтому оно не обладает безошибочностью; оно верно указывает на истину, но не содержит всей полноты истины (Ibid. P. 14–15). Т. о., лишь личное рациональное осмысление содержащегося в Свящ. Писании учения приводит человека к истинному знанию о Боге и к формированию надлежащего отношения к Нему.

При изложении учения о Боге К. в соответствии с унитарианской традицией делал акцент на единстве Бога; по его формулировке, «Бог

есть одно существо (one being) и одно лицо (one person)» (Ibid. P. 17). Высшими внутренними свойствами Бога являются мудрость, святость и благость; высшим свойством по отношению к творению — любовь, а наиболее правильным именем — Отец (Ibidem). Отвергая традиц. христ. учение о Св. Троице, К. заявлял, что оно не может считаться истинным, поскольку противоречит здравому смыслу и в силу этого является недоступным для рационального осмысления и понимания. Оно, по убеждению К., не может быть однозначно выведено из Свящ. Писания и должно восприниматься лишь как закрепившееся в традиции неудачное толкование Свящ. Писания (Ibid. P. 20–22). К. считал, что само слово «Троица» не может использоваться как имя Бога, однако в отличие от мн. унитариан допускал использование имен Лиц Св. Троицы как имен Божиих. При этом он полагал, что имена Отец, Сын (Логос), Св. Дух — это не имена трех Божественных Лиц, обладающих собственным ипостасным бытием, но лишь три «откровения» (revelations), «проявления» (manifestations), «представления» (representations) единого Бога, т. е. 3 способа, к-рыми Бог открывал Себя в истории и продолжает открывать Себя человечеству. Эти 3 откровения, согласно К., есть «личные» откровения, поскольку они открывают Бога как живую и действующую Личность, однако они являют не три Лица, но лишь одно истинное Лицо Бога (*Idem.* Orthodoxy. 1866. P. 430–433). Хотя К. заявлял, что предлагаемое им унитарианское учение согласуется с мнениями мн. отцов Церкви, в действительности оно близко к различным формам антитринитарианства, существовавшим в древней христ. Церкви, к-рые были осуждены как еретические (см. в статьях *Монархианство, Адопцианство, Модализм, Савеллий*).

К. отвергал учение о Боговоплощении и считал, что Иисус Христос «есть тварное существо, конечное, а не бесконечное» (*Idem.* Manual of Unitarian Belief. 1884. P. 24). В отличие от протестант. сторонников *арианства* К. полагал, что Иисус Христос является по природе обычным человеком и не существовал никаким образом до земного зачатия и рождения. Согласно К., Иисус Христос не может быть назван Богом, т. к. «Он был божественным человеком, а не вочеловечившимся Богом» (Ibid. P. 25–26); Он обладал божественной природой в силу причастности Богу, но Его личность была человеческой личностью с человеческими душой и сознанием (*Idem.* Orthodoxy. 1866. P. 206–208). Божественность Иисуса Христа, а также встречающееся в Свящ. Писании наименование Его Сыном Божиим К. предлагал понимать не в онтологическом, но лишь в духовно-нравственном смысле: Иисус Христос «обладал внутренним единством с Богом и всецело полагался на Него»; Он — наиболее совершенный человек, свободный от греха как благодаря воздействию на Него божественной силы, так и благодаря собственным нравственным усилиям (Ibid. P. 24–25). В отличие от мн. либеральных протестант. теологов XIX в. К. признавал истинность евангельских рассказов о совершенных Иисусом Христом чудесах, понимая эти чудеса как экстраординарное проявление в мире творческой божественной силы (см.: Ibid. P. 58–86). Он также считал истинным повествование о воскресении из мертвых Иисуса Христа, однако, не соглашаясь с традиц. позицией христ. богословов, отмечал, что это воскресение (как и буд. всеобщее воскресение) следует понимать «не как возвращение к жизни в том же теле, но как восхождение к более высокой жизни в новом теле» (Ibid. P. 84).

Не принимая учения об *искуплении* и искупительной Жертве, К. считал, что смыслом учения и жизни Иисуса Христа было «сделать людей лучше, мудрее и счастливее в нынешнем и в будущем мире»; в учении Он открыл людям истину о добре и зле, укорененную в вечных божественных законах мироздания, а в жизни явил пример служения Богу и людям (*Idem.* Manual of Unitarian Belief. 1884. P. 32–33). По утверждению К., «Христос пришел не для того, чтобы примирить Бога с человеком, но для того, чтобы примирить человека с Богом; не для того, чтобы заставить Бога любить нас, но для того, чтобы открыть нам Его любовь; не для того, чтобы согласовать Его справедливость и Его милость, а для того, чтобы показать нам, что они всегда пребывают в согласии» (Ibid. P. 40). Поэтому крестная смерть Иисуса Христа, согласно К., есть не умилостивляющая Бога Жертва, но выражение божественной любви к человеку, призванное открыть людям глаза на их греховность, являющуюся источником всего зла и насилия в мире (*Idem.* Orthodoxy. 1866. P. 222–224). Традиц. представление о том, что страдания Иисуса Христа были заместительными и служили удовлетворением божественной справедливости, К. объяснял в моральном смысле: Своими добровольными страданиями Иисус Христос показал, какое наказание всякий человек должен был бы получить за свою неправду, и открыл людям милость Бога, готового не наказывать, а прощать обращающихся к Нему грешников (Ibid. P. 249–250).

Рассматривая отношения между Богом и человеком, К. считал ложным учение о полной поврежденности человеческой природы и *грехе первородном*. Он утверждал, что заложенные Богом при творении человека в человеческую природу способности (разум, воля, совесть и т. п.) остались неповрежденными и после греха Адама, так что лишь от желания самого человека зависит правильное пользование ими и собственное совершенствование (*Idem.* Manual of Unitarian Belief. 1884. P. 37–38). Признавая, что мн. люди идут по пути греха, К. утверждал, что от них самих зависит, услышат ли они обращенный к ним в Свящ. Писании и христ. проповеди призыв встать на путь спасения. По убеждению К., спасение есть прежде всего субъективное изменение мыслей и жизни; оно начинается с обращения, т. е. готовности изменить себя, и переходит в возрождение, когда человек «начинает видеть во всех вещах любовь Бога» и действовать согласно этой любви (Ibid. P. 42). Т. о., как утверждал К., все люди могут быть разделены на 3 рода: 1) «мирские люди» (wordly man), т. е. те, кто живут в грехе, в отчуждении от Бога, кто не желают знать Его волю и следовать ей; 2) «совестливые люди» (conscientious man), т. е. те, кто ведут добродетельную жизнь и следуют нравственному закону, однако делают это исключительно ради собственного блага, исполняя свою моральную обязанность; 3) «верующие христиане», т. е. те, кто возрождены любовью к Богу и ближнему и ставят эту любовь выше личных эгоисти-

ческих желаний (*Idem.* Orthodoxy. 1866. P. 179–180).

К. принимал христ. учение о буд. жизни и всеобщем воскресении, однако считал, что это будет «духовное воскресение», к-рое не должно рассматриваться как продолжение нынешнего телесного существования, но есть переход в некую иную, высшую форму существования (*Idem.* Manual of Unitarian Belief. 1884. P. 57; ср.: *Idem.* Orthodoxy. 1866. P. 316–323). Считая, что представление о Боге как о Судии, милующем и карающем исключительно сообразно Своей воле, является ошибочным, К. утверждал, что суд Божий не есть однократное событие будущего, но происходит непрерывно в соответствии с теми вечными законами, к-рые отделяют добро от зла (*Idem.* Manual of Unitarian Belief. 1884. P. 59–60). Пребывание в раю и в аду К. толковал символически, как обозначение благого и греховного состояний души человека, и утверждал, что в настоящей и в будущей жизни существуют «множество адов и множество небес, соответствующих нравам и состоянию каждого человека» (Ibid. P. 62). Признавая, что грешники понесут наказание, К. вместе с тем отмечал, что это будет «исправляющее, а не мстящее наказание»: люди будут страдать исключительно с той целью, чтобы они познали следствия совершенного ими зла и стали лучше. К. отвергал учение о вечности адских мук, считая его не согласующимся с мудростью, справедливостью и милостью Бога, а также «ограничивающим искупительную силу Христа и Его Евангелия». Поскольку «благость сильнее зла, а любовь способна победить любой грех», в конце времен, по утверждению К., все сущее достигнет блаженного состояния и примирится с Богом Отцом (Ibid. P. 62–63; ср. ст. *Апокатастасис*).

Соч.: False Witnesses Answered. Boston, 1835; A Sermon on the Principles and Methods of the Church of the Disciples. Boston, 1846; The Rendition of Anthony Burns: Its Causes and Consequences: A Discourse on Christian Politics, Delivered in Williams Hall, Boston, on Whitsunday, June 4, 1854. Boston, 1854; Orthodoxy: Its Truths and Errors. Boston; N. Y., 1866; Steps of Belief: Or, Rational Christianity Maintained against Atheism, Free Religion, and Romanism. Boston, 1870; Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology. Boston, 1872; Anti-Slavery Days: A Sketch of the Struggle Which Ended in the Abolition of Slavery in the United States. N. Y., 1883; Ten Great Religions: Part 2: A Comparison of All Religions. Boston; N. Y., 1883; Manual of Unitarian Belief. Boston, 1884; The Five Points of Calvinism the Five Points of the New Theology // Vexed Questions in Theology. 1886. P. 9–18; Vexed Questions in Theology: A Series of Essays. Boston, 1886; The Lord's Prayer: Being the Last Eight Discourses of the Rev. James Freeman Clarke. L., 1888.

Ист.: The Disciples' Hymn Book: A Coll. of Hymns and Chants for Public and Private Devotion / [Ed. J. F. Clarke]. Boston, 1844; Service Book: For the Use of the Church of the Disciples, Taken Principally from the Old and New Testaments / [Ed. J. F. Clarke]. Boston, 1844; Book of Worship: For the Congregation and the Home / [Ed. J. F. Clarke]. Boston; N. Y., 1852; *Hale E. E., ed.* James Freeman Clarke: Autobiography, Diary, and Correspondence. Boston; N. Y., 1891; The Letters of James Freeman Clarke to Margaret Fuller / Ed. J. W. Thomas. Hamburg, 1957.

Библиогр.: *Myerson J.* James Freeman Clarke (1810–1888) // First Printings of American Authors / Ed. M. J. Bruccoli e. a. Detroit, 1979. Vol. 4. P. 93–107; *Neufeldt L. N.* James Freeman Clarke: Notes toward a Comprehensive Bibliography // Studies in the American Renaissance. Boston, 1982. [Vol. 6]. P. 209–226; *Hodder.* 2001. P. 63–68, 75–76.

Лит.: *Brownson O. A.* [Rev.:] Clarke J. F., Steps of Belief // The Catholic World. Paramus (N. J.) etc., 1870. Vol. 12. N 69. P. 289–304; *Clarke L. F.* James Freeman Clarke, 1810–1888 // Heralds of a Liberal Faith / Ed. S. A. Eliot. Boston, 1910. Vol. 3. P. 67–75; *Thomas J. W.* James Freeman Clarke: Apostle of German Culture to America. Boston, 1949; *Blackburn Ch. E.* Some New Light on the Western Messenger // American Literature. 1954. Vol. 26. N 3. P. 320–336; *Bolster A. S.* The Life of James Freeman Clarke: Diss. Camb. (Mass.), 1953; *idem.* James Freeman Clarke: Disciple to Advancing Truth. Boston, 1954 [изд. диссертации со значит. сокр.]; *Colville D. K.* The Transcendental Friends: Clarke and Margaret Fuller // New England Quarterly. 1957. Vol. 30. P. 378–382; *Hutchison W. R.* The Transcendentalist Ministers: Church Reform in the New England Renaissance. New Haven, 1959; *Robinson D.* The Unitarians and the Universalists. Westport, 1985; *Neufeldt L. N.* James Freeman Clarke // DLB. 1987. Vol. 59: American Literary Critics and Scholars, 1800–1850. P. 80–87; *Hodder A. D.* James Freeman Clarke // Ibid. 2001. Vol. 235: The American Renaissance in New England, 3rd Series. P. 63–76.

Д. В. Смирнов

КЛАРК Сэмюэл (11.10.1675, Норидж, Англия — 17.05.1729, Лондон), англ. теолог и философ, последователь И. *Ньютона* (1642–1727); религ. полемист, выступал против *атеизма, материализма* и *деизма;* приверженец англиканства (см. ст. *Англиканская Церковь*), сторонник *субординационизма* в учении о Св. Троице.

Образование и ранние сочинения. К. происходил из семьи зажиточного суконщика; его отец, Эдуард Кларк, был олдерменом в Норидже и в 1700–1701 гг. избирался в англ. парламент от партии вигов.



С. Кларк. Портрет. Ок. 1720 г. Неизвестный художник (Национальная портретная галерея, Лондон)

С 1685 по 1690 г. К. получал начальное образование в городской школе Нориджа. 18 авг. 1690 г. он был включен в число студентов Гонвилл-энд-Кис-колледжа Кембриджского ун-та; в 1691 г. приступил к учебным занятиям (*Ferguson.* 1976. P. 3). В 1695 г. К. успешно завершил общий курс и получил степень бакалавра искусств; по свидетельству его современников, он блестяще изучил древние языки, математику, философию и теологию. В области естественной философии К. проявлял большой интерес к бывшим предметом постоянных дискуссий среди кембриджских ученых идеям Ньютона, к-рый являлся членом фак-та Тринити-колледжа Кембриджского ун-та, однако лично с Ньютоном К. в эти годы не был знаком.

В 1696 г. К. стал членом фак-та (fellow) Гонвилл-энд-Кис-колледжа (оставался им до 1700). В том же году он начал работу над новым переводом на лат. язык соч. «Физический трактат» (Traité de Physique, 1671), популярного учебного пособия по физике, созданного франц. ученым и философом Ж. Роо (1618–1672), сторонником картезианской философии (см. в ст. *Декарт*). Уже в 1-м издании (*Jacobi Rohaulti* Physica / Latine reddidit, et annotatiunculis quibusdam illustravit S. Clarke. L., 1697) К. добавил ряд примечаний, указывавших на отличную от картезианской трактовку отдельных физических проблем Ньютоном; при последующих изданиях

число таких примечаний увеличивалось, и в нек-рых из них К. прямо критиковал картезианскую физику как ошибочную. Благодаря примечаниям и комментариям К. сочинение Poo, постоянно использовавшееся в учебных курсах в Кембриджском ун-те, способствовало переходу преподавателей и студентов от картезианского к ньютоновскому естествознанию (*Dybikowski.* 2002. P. 120; подробнее см.: *Hoskin.* 1961).

Во время работы над переводом К. познакомился с одним из учеников Ньютона и популяризатором его идей, ученым-энциклопедистом У. Уистоном (1667–1752). Дружеские отношения с Уистоном К. сохранял на протяжении всей жизни; после смерти К. Уистон составил содержащий ряд важных личных наблюдений и воспоминаний очерк жизни и деятельности К. (*Whiston.* 1730). Уистон рекомендовал К. как талантливого ученого и богослова Дж. Муру (1646–1714), еп. Норидж-скому (1691–1707), проявлявшему большой интерес к достижениям гуманитарных и естественных наук. Во 2-й пол. 1698 г. состоялась пресвитерская хиротония К., после которой Мур назначил его личным капелланом. Вскоре К. стал также ректором прихода в Дрейтоне (графство Норфолк), что дало ему постоянный небольшой доход. Он вступил в брак с Кэтрин Локвуд, дочерью местного клирика, впосл. у них родились 7 детей. Одной из обязанностей, возложенных Муром на К., стала каталогизация насчитывавшей ок. 30 тыс. печатных томов и более тысячи рукописей епископской б-ки. Знакомясь с книгами из этой б-ки, К. смог значительно расширить свой богословский и философский кругозор (выборочный список имевшихся в б-ке богословских сочинений см.: *Ortner.* 1996. S. 319–330). К. пользовался покровительством Мура до последних дней епископа, а после его смерти издал собрание его проповедей (Sermons on Several Subjects by the Right Reverend Father in Good, John, Late Lord Bishop of Ely / [Ed. S. Clarke]. L., 1715–1716. 2 vol.).

В 1699 г. К. подготовил к печати 1-е сочинение, к-рое имело отчасти богословский, отчасти апологетический, отчасти нравоучительный характер и вышло под названием «Три практических очерка, а именно о крещении, конфирмации и покаянии, содержащие руководство к святой жизни» (Three Practical Essays, viz. On Baptism, Confirmation, Repentance: Containing Instructions for a Holy Life; переизд.: Works. 1738. Vol. 3. P. 549–633). В действительности тематика трактата была более широкой, чем было заявлено в заглавии. В предисловии К. отмечал, что его задачей является представление гармоничного христ. учения о пути человека к спасению, к-рое существовало в «первоначальной» христ. Церкви, однако в ходе исторического развития христианства оказалось помрачено из-за чрезмерного акцентирования крайних богословских позиций. Говоря о крайностях, существовавших в его время, К. указывал на ортодоксальный *кальвинизм,* сторонники к-рого, по мнению К., «преувеличивают порчу человеческой природы» и, превознося действие сверхъестественной благодати, лишают человека уверенности в необходимости прилагать постоянные усилия к достижению личного нравственного совершенства. Согласно К., в таинстве Крещения «Бог целиком подает человеку ту благодать, которая необходима для исполнения его обязанности»; для крещенных в младенчестве дарование этой благодати подтверждается при конфирмации, когда человек сознательно входит в христ. Церковь. С момента крещения или конфирмации, по утверждению К., человек уже не должен рассчитывать на некую «экстраординарную» или «непреодолимую» благодать, способствующую совершению им добра и его уклонению от зла, но должен с надеждой на обещанную ему при крещении божественную поддержку «жить, постоянно реализуя на практике известную ему обязанность», т. е. творить добро и избегать зла (Ibid. P. 551–552). Рассматривая в 1-м эссе таинство Крещения, К. выделял 4 «благодатных дара» (spiritual graces), или «привилегии» (privileges), подаваемые Богом человеку при крещении: 1) отпущение всех предшествующих грехов, вслед. к-рого человек после крещения становится полностью невинным перед Богом и возвращается к той чистоте, в к-рой он был сотворен Богом; 2) допуск в Церковь, т. е. присоединение к «семье Божией», к сообществу христиан; 3) обетование благодатной помощи Св. Духа, Который «обновляет и изменяет человеческий ум, наставляет людей в их обязанностях и помогает осуществлять их»; 4) обетование воскресения для вечной жизни, благодаря к-рому человек приобретает надежду на буд. справедливое воздаяние (Ibid. P. 557–559). Будучи источником благодатных даров, крещение вместе с тем есть «завет», или «договор» (covenant), между Богом и человеком, в силу чего человек, приступая к крещению, добровольно принимает на себя 3 важнейшие христ. обязанности: 1) твердо знать и открыто исповедовать содержание своей веры; 2) умерщвлять в себе греховные желания и возрождаться для праведности; 3) «отвергнуться себя» (ср.: Мф 16. 24), т. е. отказаться от любви к себе и к земному миру; во всех поступках руководствоваться лишь любовью к Богу (*Clarke.* Works. Vol. 3. P. 559–561). Наиболее пространным является 2-е эссе, посвященное конфирмации; ее К. понимает как «время начала религиозной жизни» тех людей, к-рые были крещены в детстве и воспитаны в христ. вере (Ibid. P. 568–572). В отличие от крещения, для к-рого требуется лишь общая вера в Иисуса Христа как Спасителя и готовность следовать Его учению, конфирмация предполагает, что приступающий к ней человек уже хорошо знает все основные положения христ. учения и берет на себя обязательство реализовывать христ. истину в собственной жизни (подробнее см.: *Tovey.* 2014). Ориентируясь на такое представление о конфирмации, К. подробно рассматривал в посвященном ей эссе вопросы о природе религии, религ. веры и религ. обязанностей человека. По убеждению К., подлинная вера — это вера рациональная, основывающаяся на разумной убежденности человека в существовании Бога и на знании о Его важнейших свойствах (*Clarke.* Works. Vol. 3. P. 574–575). Богооткровенное содержание религии, как полагал К., должно основываться на естественном знании человека о Боге; оно дополняет и уточняет содержание *естественной религии* и *естественной теологии,* но не может полностью заменить их, поскольку для верного понимания откровения требуется предварительное рациональное представление о Боге, позволяющее отличить истинное откровение от человеческих домыслов и фантазий. Выделяя

неск. стадий на пути к полноценной рациональной религ. вере, К. отмечал, что человек «сперва должен посредством серьезного размышления выработать в своем сознании полное и совершенное убеждение в существовании Бога и в превосходстве Его свойств; далее он должен вывести из этого достоверность Божия Промысла о человеке и представление об обязанностях человека по отношению к Богу; из этого будет следовать необходимость религии в этой жизни и несомненность воздаяния за добродетель в будущей жизни; наконец, он увидит необходимость божественного откровения для установления истинной религии и рассмотрит доказательства, которые свидетельствуют, что христианство и есть такое откровение» (Ibid. P. 575). Рассматривая возможные способы доказательства существования Бога, подробнее раскрытые в его последующих сочинениях, К. делал преимущественный акцент на аргументах, основывающихся на упорядоченности творения и его изменчивости, заявляя, что в основе порядка должна лежать «бесконечная сила и неизмеримая мудрость», а в основании всего многообразия мирового движения — неизменное и неподвижное начало, т. е. Бог (Ibidem). Достигая путем рационального размышления общего знания о бытии Бога, о Его свойствах и о необходимости религ. богопочитания, человек, по убеждению К., в силу ограниченности его познавательных способностей легко может впасть в заблуждение и перенести религ. почитание с истинного Бога на нечто, лишь представляющееся ему богом. Лишь в богооткровенной религии впервые устанавливается надлежащее отношение между человеком и Богом, поскольку в ней естественное знание человека о Боге гармонично соединяется с «совершаемым Богом частным откровением Его воли, дополняющим недостатки естественного света» (Ibid. P. 576–578). В 3-м эссе К. предлагал рассуждение о таинстве Покаяния, к-рое, по его убеждению, является дополнительным даром Божиим человеку, позволяющим даже в случае радикального уклонения от пути спасения, каким является всякий тяжкий грех, возвращаться на этот путь и восстанавливать завет с Богом (Ibid. P. 623). К. подчеркивал, что в древней Церкви существовали сторонники учения о том, что истинное покаяние может быть принесено лишь раз в жизни. Считая эту позицию излишне жесткой, он вместе с тем отмечал, что покаяние в тяжких грехах — это не просто признание греха, но обязательство перед Богом возненавидеть этот грех и радикально изменить свою жизнь, вступив с Богом в постоянное «отношение послушания» (Ibid. P. 632–633). Нек-рые совр. исследователи считают «Три практических очерка...» наиболее оригинальным и важным богословским сочинением К., недооцененным его современниками, и отмечают, что, с одной стороны, К. в нем впервые сформулировал принципиальные идеи собственной философской теологии, многие из к-рых он развивал в последующих работах, а с др. стороны, представил христианство как цельную систему, предложив в контексте рационалистического осмысления церковных таинств учение о духовном пути христианина в его теоретическом и практическом аспектах (*Ferguson*. 1976. P. 10–13; *Dybikowski*. 2002. P. 121).

Несмотря на склонность к рационалистической трактовке христианства, К. в ранний период полностью оставался на позициях традиц. англиканства. Особенно настороженно он относился к попыткам нек-рых современников, гл. обр. деистов, поставить под сомнение непреходящее значение Свящ. Писания как источника вероучительных истин. В 1699 г. он анонимно опубликовал написанное в форме письма другу небольшое соч. «Размышления о той части книги, озаглавленной Аминтор, или Защита Жизни Мильтона, которая относится к вопросу о писаниях древних отцов Церкви и о каноне Нового Завета» (Some Reflections on That Part of a Book Called Amyntor, or, The Defence of Milton's Life, Which Relates to the Writings of the Primitive Fathers and the Canon of the New Testament; переизд.: Works. Vol. 3. P. 915–926). Трактат англ. деиста Дж. *Толанда* (1670–1722) «Аминтор, или Защита Жизни Мильтона» (*Toland J.* Amyntor, or, The Defence of Milton's Life. L., 1699) содержал развернутый ответ на критику, высказанную англикан. теологами в адрес написанного Толандом и опубликованного в 1698 г. жизнеописания англ. поэта и теолога Дж. *Мильтона* (1608–1674), в к-ром Толанд среди прочего высказывал мысль о неподлинности ряда книг, входящих в канон НЗ, указывая в качестве аргумента на наличие произведений раннехрист. лит-ры, которые по разным причинам не были приняты в канон НЗ (подробнее о дискуссии см.: *Ferguson*. 1976. P. 13–19). Возражая Толанду, К. отмечал, что действительно существует группа произведений, не принятых Церковью в канон НЗ, однако достойных почтительного отношения и внимательного изучения ввиду их древнего происхождения и авторитета; к их числу К. относил Первое послание сщмч. *Климента*, еп. Римского; послания сщмч. *Игнатия Богоносца*, еп. Антиохийского; послание к Филиппийцам *Поликарпа*, еп. Смирнского; *Варнавы апостола Послание*; «Пастырь» *Ермы* (см.: *Clarke*. Works. Vol. 3. P. 918). К. полагал, что нет убедительных оснований считать все эти сочинения подложными, как предлагал Толанд; хотя они уступают книгам НЗ в авторитетности, они согласны с ними по содержанию. По мысли К., принятие или непринятие этих книг никак не должно влиять на отношение к канону НЗ, поскольку в канон НЗ Церковь приняла лишь те книги, о которых было достоверно известно, что они написаны или одобрены апостолами, тогда как мн. др. книги, столь же древние, но не имевшие апостольского одобрения и потому не считающиеся богодухновенными, Церковь рассматривала как полезные для духовного назидания, но не являющиеся неоспоримым источником истинной веры (Ibid. P. 925–926; ср.: *Ferguson*. 1976. P. 16–18).

Убеждение К. в важности для теологов и для всех христиан изучения НЗ нашло отражение в обширном соч. «Парафраз к четырем Евангелиям» (A Paraphrase on the Four Evangelists. L., 1703; переизд.: Works. Vol. 3. P. 1–537), над к-рым К. работал с 1700 г. и к-рое первоначально издавалось по частям, а затем было опубликовано в 2 т. целиком. Парафраз, т. е. краткий комментирующий пересказ библейских книг, был весьма популярным жанром религ. лит-ры в XVI–XVIII вв.; в предисловии к сочинению К. называет имена неск. предшественников в этом жанре, в т. ч. *Эразма Роттердамского*, составившего пространные парафразы к книгам НЗ. К. намеревался предложить в парафразе краткий

комментарий, уточняющий и упрощающий сложные места Евангелий; в предисловии он особо отмечал, что не хочет касаться вопросов, являющихся предметом конфессиональной полемики, и желает ограничиться представлением «учения Спасителя во всей его первоначальной простоте», т. е. христианства, непосредственно выводимого из евангельского текста (*Dybikowski.* 2002. P. 121). Все страницы «Парафраза...» разделены на 2 колонки: в левой приводится англ. текст Свящ. Писания (по Библии кор. Якова), а в правой помещен пересказ и комментарий К. Хотя К. заявлял о намерении «прояснить» смысл Евангелия, мн. его комментарии в силу их рационалистического и моралистического характера, по оценкам совр. исследователей, скорее усложняют содержание, затрудняют его непосредственное понимание и не всегда удачно переводят емкие евангельские мысли на богословский язык XVIII в. (*Ferguson.* 1976. P. 20–21). Напр., для изречения Иисуса Христа из Нагорной проповеди: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5. 3) — К. предлагал следующий парафраз: «Блаженны бедные и смиренные, скромные и довольствующиеся немногим; те, кто не прилепляются сердцем к этому миру и не ищут его сокровищ и почестей; те, кто предпочитают праведность богатству и славе; те, кто готовы презреть все эти вещи и без печали отказаться от них ради религии... они надлежащим образом подготовлены к тому, чтобы быть членами истинной Церкви Божией здесь, и будут вознаграждены вечным счастьем в грядущей жизни» (*Clarke.* Works. Vol. 3. P. 11). Триадологические и христологические места Евангелий К. комментировал в этом сочинении преимущественно в согласии с церковной традицией, однако в нек-рых его комментариях исследователи обнаруживают предвосхищение его буд. неортодоксальных триадологических убеждений. В частности, поясняя ключевые для христ. триадологии слова из Евангелия от Иоанна: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30), К. утверждал, что Иисус Христос в них свидетельствует: «Я и Отец — одно и то же в отношении силы и воли (in power and will), поскольку Он уделил Свою силу Мне» (*Clarke.* Works. Vol. 3. P. 477); такое толкование легко может быть понято в арианском смысле (*Ferguson.* 1976. P. 21). К. намеревался составить парафраз ко всем книгам НЗ, однако это намерение осталось неосуществленным. Продолжение его труда было подготовлено его другом Т. Пайлом (1674–1756) и опубликовано под заглавием «Парафраз с примечаниями к Деяниям апостолов и ко всем посланиям Нового Завета» (*Pyle Th.* A Paraphrase with Some Notes, on the Acts of the Apostles, and upon All the Epistles of the New Testament: Being a Compleat Supplement to Dr. Clarke's Paraphrase on the Four Gospels. L., 1715; ср.: *Ferguson.* 1976. P. 21–22).

«Бойлевские лекции» (1704–1705). В 1704 г. К. получил почетное предложение выступить в соборе св. Павла в Лондоне с циклом из 8 докладов-проповедей в рамках «Лекций Бойля», или «Бойлевских лекций» (Boyle Lectures), учрежденных англ. физиком и богословом Р. Бойлем (1627–1691). Согласно завещанию Бойля, приглашенные богословы и философы должны были предлагать рациональную и свободную от конфессиональной полемики защиту христианства от «неверных», т. е. от атеистов, деистов, язычников, иудеев, мусульман и т. д. В качестве темы лекций К. избрал вопрос о возможности рационального доказательства бытия Божия; он предлагал такое доказательство и противопоставлял его философским системам Т. *Гоббса* (1588–1679) и Б. *Спинозы* (1632–1677), которые, как полагал К., были предшественниками деистов и в XVII в. являлись ведущими защитниками представления о том, что бытие Божие рационально непознаваемо и недоказуемо средствами естественного разума. Лекции К. имели значительный успех, вслед. чего ему было предложено выступить в 1705 г. со 2-м циклом лекций. К. посвятил их теме естественной религии, подробно рассмотрев вопросы о ее природе, границах, отношении к богооткровенной религии и положительному научному знанию. К. подготовил издания лекций в виде самостоятельных трактатов: трактат, содержащий материал 1-го цикла лекций, был опубликован под заглавием «Доказательство бытия Бога и Его свойств» (A Demonstration of the Being and Attributes of God. L., 1705); трактат, основывающийся на лекциях 2-го цикла, вышел в свет под названием «Рассуждение о неизменных обязательствах, налагаемых естественной религией, а также об истинности и надежности христианского откровения» (A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. L., 1706). Впосл. оба трактата издавались с некоторыми дополнениями под общим названием «Рассуждение о бытии и свойствах Бога, об обязанностях, налагаемых естественной религией, а также об истинности и надежности христианского откровения» (A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. L., 1711; переизд.: Works. Vol. 2. P. 513–758; совр. переизд. 1-го трактата: *Vailati.* 1998. P. 1–92).

Представляя в 1-м трактате доказательство существования Бога, К. заявлял о намерении придерживаться «математического» метода исследования настолько, насколько это позволяет природа обсуждаемого предмета (*Clarke.* Works. Vol. 2. P. 517). Это, по мнению совр. исследователей, свидетельствует о его постоянной ориентации на ньютоновский идеал научного знания, строящегося из аксиом и теорем по образцу «Начал» *Евклида* (*Ferguson.* 1976. P. 24). Доказательство К. с т. зр. его составных элементов является малооригинальным: он опирается на традиц. онтологическое, космологическое и телеологическое доказательства, неоднократно излагавшиеся античными и средневек. мыслителями (см. ст. *Доказательства бытия Божия*). Однако значительным достижением К. было сведе́ние этих доказательств в одно цельное рассуждение, демонстрация их внутренних логических и метафизических взаимосвязей. Подчеркивая научный характер рассуждения, К. сформулировал 12 положений (propositions), содержащих то учение о Боге и Его свойствах, к-рое он намеревался рационально обосновать. В начальных 5 положениях К. предлагал философско-метафизическое учение о природе Бога и обосновывал необходимость Его существования; остальные положения содержат учение об основных свойствах Божиих (*Clarke.* Works. Vol. 2. P. 518–520).

В основание доказательства К. полагал анализ понятия «сущее». Согласно его рассуждению, если есть нечто, существующее в данный момент, то есть и нечто, существующее вечно. Доказывая это положение, К. отмечал, что нечто не может возникнуть из ничто, поскольку «говорить, что нечто произведено ничем — это то же самое, что говорить, что нечто вовсе не произведено». Всякое сущее, согласно К., «имеет причину, смысл, основание своего существования, т. е. нечто, в силу чего и на основании чего оно скорее существует, чем не существует». Основание существования может быть заключено либо в самой природе сущего, и в таком случае это сущее будет самосущим, необходимым и вечным; либо в каком-то ином сущем, и тогда второе сущее будет находиться в причинной зависимости от первого сущего (Ibid. P. 524). Исходя из этого, К. выделял 2 альтернативные позиции: либо нужно признать, что всегда существовало некое неизменное и независимое сущее, от которого как от первопричины берут свое начало все существующие вещи; либо следует заключить, что имеется бесконечная последовательность изменяемых и зависимых сущих, постоянно сменяющих друг друга и не имеющих первопричины (Ibid. P. 526). Во втором случае, по замечанию К., разум неизбежно придет к противоречию: поскольку всякое сущее будет относительным и зависящим от другого, ни одно сущее не будет обладать необходимым существованием, а потому вся в целом бесконечная последовательность сущего окажется не имеющей причины и основания существования, т. е. происходящей от ничто как от причины, что логически невозможно. Т. о., признание существования сущего влечет за собой признание существования необходимого самостоятельно существующего (self-existent) сущего (Ibid. P. 526–527; ср.: *Rowe*. 1975. P. 60–114).

Рассматривая полученное понятие «необходимое сущее», К. подчеркивал, что используемые в нем атрибуты «необходимость» и «самостоятельное существование» являются априорными, а не апостериорными; при этом «априорность» он понимал в схоластическом, докантовском смысле — как наличие в человеческом сознании категорий, генетически связанных с опытом, однако логически не нуждающихся в опыте и обладающих интуитивной достоверностью. По словам К., люди «в собственных умах» (in our minds), т. е. анализируя категории собственного сознания, обнаруживают идеи вечности и бесконечности точно таким же образом, каким они обнаруживают идею математического равенства, позволяющую выносить соответствующие частные суждения. Поэтому полное отрицание того, что существует нечто вечное и бесконечное, равнозначно упразднению самого сознания и априорно невозможно. Как утверждал К., «тот, кто предполагает, что во вселенной может не быть вечного и бесконечного сущего, предполагает противоречие... поскольку после всех своих усилий он все же будет воображать вечное и бесконечное ничто, то есть, он будет воображать, что вечность и бесконечность целиком устранены из вселенной, и в то же время, что они продолжают существовать в ней» (*Clarke*. Works. Vol. 2. P. 528). Возражая Декарту и картезианцам, К. отмечал, что самого по себе факта наличия у человека идеи Бога как самостоятельного сущего, обладающего всеми мыслимыми совершенствами в наивысшей степени, недостаточно для обоснования реального существования Бога. Переход от осознания возможности существования Бога к признанию действительности Его существования осуществляется в тот момент, когда разум человека не просто формирует идею Бога, но убеждается «в абсолютной невозможности устранения этой идеи», т. е. осознает, что отрицание этой идеи приводит к неразрешимому логическому противоречию (Ibid. P. 528–530). Т. о., согласно К., бытие необходимого сущего может быть доказано путем диалектического анализа категорий разума, поскольку логическая и онтологическая необходимость взаимосвязаны (ср.: *Ferguson*. 1974. P. 22–25; *Idem*. 1976. P. 24–25; *Rowe*. 1975. P. 169–221; *Sell*. 1984. P. 68–70).

Для правомерного отождествления необходимого сущего с христ. Богом, по мнению К., требуется показать ошибочность предположения о том, что материальный мир как целое является необходимым сущим. Критику пантеизма (позиция Спинозы) и различных форм материализма К. основывал на философских постулатах ньютоновской физики. Как отмечал К., мир не может быть необходимым сущим в силу неизбежно присущей ему изменчивости, противоречащей идее необходимости. Прежде всего мир изменчив как целое, т. е. как единство формы с материей, или природных законов с подчиняющимися им материальными явлениями. Он также изменчив в аспекте чистой формы, поскольку признание необходимости формы означало бы признание статичного, а не динамичного существования мира, отрицание всяких сущностных изменений в нем (*Clarke*. Works. Vol. 2. P. 532–534). Необходимым сущим не может быть признано материальное движение, поскольку материя является не только движущейся, но и покоящейся. Наконец, против признания необходимым сущим материи самой по себе, согласно К., свидетельствует подтверждаемое физическими экспериментами существование пустоты, или вакуума. К. отмечал, что абсолютная необходимость существования логически предполагает вездеприсутствие необходимого сущего, поскольку нельзя считать необходимым то, что может быть помыслено как не существующее в некой точке пространства. Однако материя может быть помыслена как не существующая в одном месте, т. е. там, где существует вакуум, а значит — и в любом месте (Ibid. P. 530–532).

Возможность рационального опровержения учения о том, что необходимым сущим является материальный мир в целом или в его базовых элементах, заставляет предполагать, что необходимое сущее есть нечто трансцендентное по отношению к материальному миру. Вместе с тем, как подчеркивал К., знание о том, что́ не является необходимым сущим, не дает человеку знания о том, что́ является необходимым сущим. По словам К., встающего здесь на позицию *апофатического (отрицательного) богословия*, «субстанция и сущность» необходимого сущего непостижимы для человеческого разума, ограниченного в своих возможностях; т. о., рационально постижимым и доказуемым является лишь существование необходимого сущего и те его свойства, которые могут быть непротиворечиво выведены из необходимого существования. Исходя из этого, К. отвергал как некорректные многочисленные попытки

обозначить сущность Бога, известные из богословия *схоластики,* в частности с помощью понятий «чистый акт», «высшая форма» и т. п., отмечая, что использующие их теологи неправомерно абсолютизируют к.-л. одно из свойств Божиих (Ibid. P. 537–539).

К. полагал, что из понятия «необходимое сущее» могут быть априорно выведены высшие свойства Божии: вечность (т. е. безначальная и бесконечная длительность), беспредельность (т. е. безначальная и бесконечная протяженность) и единство. Все проч. свойства Бога, в т. ч. разумность и свобода, наиболее важные с богословской т. зр., поскольку именно они позволяют отделить христ. монотеизм от деизма и пантеизма, могут быть познаны лишь апостериорно, т. е. путем анализа творения и соотнесения результатов этого анализа с выделенными априорными свойствами. Впосл. К. внес дополнительные уточнения в учение о свойствах Бога, разграничив модусы существования (mode of existence) и собственно свойства (attributes). Модусами существования необходимого сущего являются самосущесть, вечность, беспредельность и единство. Эти модусы, логически заключенные в понятии «необходимое сущее» и в силу этого априорно выводимые из него, описывают способы существования субстанции в единстве с проч. ее свойствами, к-рые познаются апостериорно (Ibid. P. 758). При рассуждении о беспредельности и вечности Бога К. использовал в упрощенном виде представление о пространстве и времени, почерпнутое из философской физики Ньютона, а также, возможно, ориентировался на ряд космологических идей Г. Мора (1614–1687) и др. *кембриджских платоников.* В контексте вызванной «Бойлевскими лекциями» дискуссии К. сформулировал учение о том, что абсолютное пространство и абсолютное время являются модусами существования необходимого сущего, т. е. Бога. По словам К., «все субстанции находятся в пространстве и пронизаны им, тогда как самостоятельно существующая субстанция не находится в пространстве и не пронизана им, но сама есть... субстрат пространства, т. е. основание существования пространства и длительности» (Ibid. P. 745–746). Бесконечность Бога в пространстве и во времени является фундаментальным онтологическим способом отношения Бога к миру; впосл. в переписке с Г. Лейбницем К. рассматривал это отношение в контексте учения о Промысле Божием как о предельном основании всякого материального движения (см.: *Vailati.* 1998. P. XV–XIX; *Baker.* 1932). Единство как модальное свойство Бога, согласно К., прямо следует из понятия «необходимое сущее»: если предположить существование двух сущих, одинаково необходимых и не зависящих друг от друга, то всякое из них может быть помыслено несуществующим, и в таком случае ни одно не будет необходимым. Следовательно, заключал К., «единственное, что существует по необходимости,— это одна простая сущность самостоятельно существующего сущего (one simple essence of self-existent being)» (*Clarke.* Works. Vol. 2. P. 541).

Для обоснования разумности Бога К. приводил в 1-м трактате «Бойлевских лекций» неск. апостериорных аргументов. Прежде всего он ссылался на известный из схоластической философии принцип, согласно к-рому «причина всегда должна быть более совершенной, чем ее результат» (Ibid. P. 543). Результат, по словам К., не может обладать неким совершенством, к-рого лишена причина; поскольку мышление является совершенством, его причина должна сама обладать мышлением (Ibidem). К. решительно отвергал материалистическое представление о том, что человеческое мышление может быть объяснено посредством естественных причин — как относительное совершенство, возникающее из соединения не обладающего мышлением тела (figure) и движения (Ibid. P. 544–545). Согласно К., мышление не может быть выведено из материи и должно иметь причину вне материи, каковой и является мыслящий и разумный Бог. В качестве еще одного аргумента К. приводил традиц. телеологическое доказательство, отмечая, что «разнообразие, порядок, красота, приспособленность и полезность всех вещей в мире» и их соответствие «собственным целям» свидетельствуют, что причиной всех вещей является разумное Существо — Бог (Ibid. P. 546). В этой связи К. критически оценивал картезианскую космологию, в соответствии с которой бытие физического мира определяется лишь необходимыми законами движения (Ibid. P. 546–547). К. отмечал, что даже при допущении того, что жизнь и мышление возникли как результат естественного движения и развития природного мира, необходимо предполагать наличие разумной причины движения. Опираясь на физику Декарта и Ньютона, К. заявлял, что материя сама по себе неподвижна и находится в покое, поэтому необходимо предположить существование внеположного ей начала, приведшего ее в движение (Ibid. P. 547–548).

Из представления о разумности и мышлении Бога, согласно К., прямо следует, что Бог как необходимое сущее обладает свободой воли и действия. Для демонстрации этого К. проводил различение между пассивным «сознанием» (consciousness) и активным «мышлением» (intelligence). Если сознание есть претерпевание внешнего воздействия и потому может быть задано внешней по отношению к сознающему необходимостью, то мышление всегда является активным, свободным и спонтанным актом (Ibid. P. 548). Критикуя учение Спинозы и его единомышленников о том, что всякий акт божественной природы является необходимым и не может быть иным, К. указывал на то, что, хотя тварный мир действительно подчинен законам, к-рые воспринимаются человеком как необходимые, это не безусловная необходимость природы, но результат мудрости и решения Бога, Который мог бы сотворить иной мир с иными физическими законами (Ibid. P. 550). Свобода Бога означает, что Он «в Себе Самом имеет начало действия и силу полагать движение»; она предполагает бесконечное могущество, ограниченное лишь природой Бога, к-рая не допускает несовершенства (Ibid. P. 553). В качестве дополнительного аргумента, подтверждающего наличие у Бога свободы воли и действия, К. приводит указание на то, что результаты действия Бога как производящей и целевой причины являются не необходимыми и не бесконечными, какими они были бы, если бы проистекали от природной необходимости, но конечными, что возможно только в том случае, если Бог Своей волей полагает предел Своему бесконечному по могуществу действию (Ibid. P. 550).

Разум и воля Бога, согласно К., совместно действуют в каждом творческом акте. Развивая традиц. космологическое доказательство бытия Божия, К. утверждал, что как простое созерцание творения, так и его научное исследование неизбежно приводят человека к заключению о том, что Творец мира обладает бесконечным могуществом и бесконечной мудростью. Божественная мудрость, будучи свойством бесконечной природы Бога, беспредельна; она не только распространяется на реально существующий мир, но и содержит в себе все возможности: «[Бог] знает все вещи, которые существуют, и равным образом знает все возможности вещей, то есть все результаты, которые только могут быть... В едином безграничном созерцании Он видит все возможные сложения и деления, вариации и изменения, обстоятельства и взаимосвязи вещей, все их возможные отношения друг к другу, их расположенность или пригодность к определенным предначертанным им целям» (Ibid. P. 569). Высшим проявлением мудрости Бога является управляющий всем мирозданием Промысл, ведущий каждую вещь в отдельности и все мироздание в целом к наилучшей цели.

В заключительном разделе 1-го трактата «Бойлевских лекций» К. предлагал обоснование т. н. моральных свойств Бога, т. е. Его благости, справедливости и истинности, а также Его заботы о творении в качестве Промыслителя и Судии. Эти свойства, согласно К., в отличие от природных свойств Бога не являются необходимыми в абсолютном смысле, однако тем не менее суть необходимые следствия неизменной Божественной воли, необходимые проявления совершенства Божественной природы. К. понимал моральные свойства как фундаментальные законы, определяющие содержание всех волевых актов Бога; эти акты являются свободными по своему содержанию, поскольку воля Бога не претерпевает воздействия извне и действует вполне самостоятельно, однако по своей природе они подчинены моральной необходимости, поскольку воля Бога обладает «неизменным постоянством» и никогда не выбирает чего-либо, противоречащего совершенству Его природы (Ibid. P. 571–573). Хотя Бог не по необходимости, а свободно сотворил мир и установил в нем проистекающие из Его благости, справедливости и истины отношения между всеми вещами, эти отношения как отражающие совершенство Божественной природы детерминируют Божественную волю, к-рая действует в соответствии с установленным ею же порядком. Т. о., будучи тварными, высшие моральные законы вместе с тем являются вечными и неизменными; в следовании им заключается высшая обязанность воли всех тварных существ, наделенных свободой (Ibid. P. 575–576).

Если 1-й трактат «Бойлевских лекций» был посвящен преимущественно критике атеизма (в широком смысле, т. е. включая пантеизм и материализм), то во 2-м трактате основными оппонентами К. стали деисты. Поскольку понятие «деизм» могло применяться к разным по содержанию философским и богословским системам, К. предварительно выделял 4 вида деистов: 1) те, кто признают основные свойства Бога и считают Его Творцом мира, однако полностью отрицают промыслительное действие Бога в мире; такой деизм К. отождествлял с *эпикурейством;* 2) те, кто признают также и Промысл Божий, однако отвергают то, что представления о добре и зле заложены в душу человека Богом, и считают их условными человеческими установлениями; тем самым они, согласно К., отвергают моральные свойства Бога; 3) те, кто принимают учение о Боге как об источнике морали, однако отвергают бессмертие души и загробное воздаяние; 4) те, кто принимают все вышеназванное, однако полагают, что все знание о Боге и об отношении между Богом и человеком может быть приобретено посредством естественного разума, вслед. чего отрицают необходимость божественного откровения. Согласно К., деисты первых 3 видов в действительности есть тайные атеисты, поскольку логическое развитие их взглядов неизбежно приводит к отрицанию одного или многих неотъемлемых свойств Бога. Опровержение воззрений таких деистов, по мнению К., может быть без труда выведено из предложенных им доказательства бытия Божия и учения о свойствах Бога (Ibid. P. 600–607). Деисты 4-го вида, по словам К., занимают позицию, к-рая была свойственна лучшим из языческих философов, в их времена была оправдана и в религ. отношении являлась наилучшей. Однако после появления в мире христ. откровения представители этой позиции должны признать, что у них нет рациональных причин принимать все положения естественной теологии и отвергать свидетельствующее о том же самом откровение. По убеждению К., любой деизм, не соглашающийся принять откровение, с неизбежностью движется к атеизму, логически проходя путь от 4-го до 1-го вида, и завершается прямым отрицанием существования Бога (ср.: *Force.* 1996. P. 53–57). Собственную задачу К. видел в том, чтобы рационально представить обратный путь, т. е. показать, каким образом из рационального учения о Боге и Его свойствах может быть выведено все содержание естественной теологии и как может быть обосновано полное согласие естественной теологии с христ. богооткровенной религией (*Clarke.* Works. Vol. 2. P. 607–608).

Как и в 1-м трактате, основные принципы рассуждения К. сформулировал в виде 15 положений, подлежащих доказательству; в начальных 6 положениях К. представляет учение о естественной морали и естественной религии, а в последующих положениях обосновывает необходимость откровения и демонстрирует рациональный характер богооткровенных религ. истин (Ibid. P. 596–600). С т. зр. К., совместимость естественной и богооткровенной религии может быть рационально доказана посредством анализа нормативного морального поведения человека и оснований такого поведения. В 1-м положении 2-го трактата К. повторял и развивал наиболее важный, по его мнению, принцип моральной философии, уже сформулированный им в заключительном, 12-м положении 1-го трактата: хотя логически и онтологически мораль есть следствие акта Божественной воли, к-рая полагает все многообразие и определяет отношения всего сущего друг к другу, с моральной т. зр. Божественная воля детерминируется «необходимыми и вечными отношениями вещей друг к другу», поскольку она всегда избирает действие, согласное со справедливостью, равенством, благостью и истиной (Ibid. P. 608). Возражая Гоббсу, К. настаивал, что добро и зло имеют онтологический статус и не могут

трактоваться как следствия «положительного договора» между людьми; они суть правильное или искаженное отражение в сфере человеческой деятельности объективно существующих отношений между вещами. Для обозначения этого соответствия К. использовал понятие «fitness» (соответствие, пригодность), к-рое, с одной стороны, указывало на то, что в определенных обстоятельствах один акт является по своей природе более предпочтительным (fit), чем иной акт, а с др. стороны, подчеркивало, что правильное моральное поведение с логической и «математической» закономерностью соответствует (fit) рационально познаваемым отношениям между вещами и лицами, «порядку природы» (см.: Ibid. P. 608–612; ср.: *Ferguson*. 1976. P. 28–29). Согласно К., всякое разумное существо обладает по своей природе непосредственным и интуитивным знанием о соответствии или несоответствии определенных поступков надлежащему порядку, т. к. «ум человека естественным и необходимым образом соглашается с вечным законом справедливости» (*Clarke*. Works. Vol. 2. P. 616). Однако благодаря наличию у него свободы воли человек может действовать вопреки известному ему порядку вещей, ставя превыше всего собственную волю (self-will), «стремящуюся сделать вещи тем, чем они не являются и не могут быть» (Ibid. P. 613). В силу этого в природе человека возникает постоянное противоречие между осознанием надлежащей моральной обязанности и практическим поведением, в той или иной мере уклоняющимся от нее.

Выделяя высшие «правила справедливости», определяющие моральные обязанности людей, К. разделял их на 3 «ветви», соответствующие надлежащему отношению человека к Богу, к др. людям и к самому себе. Отношение человека к Богу должно следовать из знания о Нем как о Первопричине и Творце всего. Конкретные нормативные формы этого отношения задаются известными свойствами Божиими: напр., бесконечной власти Бога соответствуют страх и преклонение, милости Бога — надежда, благости Бога — любовь, Его заботе о творении — благодарение, почтение и молитва и т. д. (Ibid. P. 618–619). Отношение человека к др. людям определяется принципами равенства и любви. Выражением 1-го принципа К. считает золотое правило этики: «мы должны поступать с каждым человеком так, как, согласно нашему разумному мнению, он должен был бы поступить с нами в схожих обстоятельствах»; 2-й принцип опирается на осознание необходимости «способствовать благосостоянию и счастью всех людей», поскольку подлинное личное счастье невозможно без общественного счастья (Ibid. P. 619–622). Высшим нормативным принципом отношения к самому себе К. считал «сохранение своего бытия», т. е. постоянную заботу о теле и душе, нацеленную на то, чтобы они могли полноценно выполнять все подобающие им функции и обязанности (Ibid. P. 622–624). Все вместе правила справедливости образуют, согласно К., естественный закон (law of nature), при описании высшего авторитета и значения к-рого К. опирался на этические сочинения Марка Туллия *Цицерона* (II–I вв. до Р. Х.).

Согласно К., осуществляя сопоставление учения о моральных свойствах Бога и естественном нравственном законе с наблюдаемым в реальности состоянием тварного мира, где добро не влечет за собой неизбежного счастья, а зло — несчастья и наказания, разум приходит к убеждению, что, поскольку Бог в силу Своей справедливости не может оставить добро невознагражденным, а зло — ненаказанным, все люди с неизбежностью должны когда-либо получить подобающее воздаяние за свои поступки. Из этого положения, по убеждению К., может быть рационально выведено христ. учение о бессмертии души, воскресении из мертвых и божественном суде (см.: Ibid. P. 643–652). Еще одним результатом сопоставления оказывается вывод о необходимости богооткровенной религии: хотя естественный разум человека имеет в самом себе истинное представление о добре и зле, о надлежащем и запретном, весь ход мировой истории демонстрирует, что испорченность человеческой природы, происходящая от эгоизма и самонадеянности человеческой свободной воли, постоянно возрастает и становится все более тотальной, так что в действительности большинство людей отказываются руководствоваться в своем поведении разумом и целиком подпадают под власть страстей. Хотя человек способен самостоятельно достичь надежды на то, что при обращении от зла к добру, от эгоистического самоутверждения к Богу, он получит прощение и примирится с Богом, только Бог может подтвердить эту надежду и открыть человеку тот путь к исправлению, к-рый будет сочтен Им справедливым и надлежащим. Это происходит в религ. откровении, к-рое Бог дает, чтобы «восстановить человечество из присущего ему состояния всеобщего падения и возвысить его в состояние, соответствующее изначальному превосходству его природы» (Ibid. P. 666; ср.: *Ferguson*. 1976. P. 29–30).

Рассматривая исторические формы откровения, К. отмечал, что, хотя дарование откровения является свободным актом Божественной воли, проявлением милости Бога к человечеству, по содержанию откровение не может противоречить общему принципу природного соответствия, к-рому подчинены естественный разум и естественный закон. Как отмечает К., из всех претендующих на богооткровенность религий лишь христианство может быть непротиворечиво согласовано с рациональным содержанием естественной теологии, поэтому разум может признать лишь его истинным откровением (*Clarke*. Works. Vol. 2. P. 672–673; ср.: *Ferguson*. 1976. P. 30). Ориентируясь на это положение, заключительную часть 2-го трактата «Бойлевских лекций» К. посвятил изложению и рационалистической интерпретации основных догматов христианства, особенностей христ. религ. практики, а также библейских пророчеств, исполнение к-рых К. считал важнейшим внешним подтверждением истинности христианства (см.: *Clarke*. Works. Vol. 2. P. 674–695, 703–726). Отдельно К. останавливался на широко обсуждавшемся теологами и философами его времени вопросе о значении чудес для подтверждения истинности религ. откровения. Отрицание чудес, согласно К., равносильно отрицанию вообще любой возможности божественного действия и невозможно в рамках естественной теологии. Христ. чудеса, согласно К., представляют собой факты, выходящие за рамки обычного действия Божественного Промысла и потому вызывающие изумление; они выполняют важную роль, служа видимым

подтверждением божественного происхождения христ. учения, однако учение всегда первично, а чудо вторично, поскольку противоречащее принципам разума учение не может быть подтверждено никакими чудесами (Ibid. P. 701–702). Завершая рассуждение, К. обращал внимание на то, что рациональное превосходство христианства над всеми иными мировоззренческими системами столь очевидно, что нежелание признавать его и беспрестанное требование новых доказательств свидетельствуют лишь о добровольном отказе от познания истины: «Пока люди позволяют их страстям и вожделениям господствовать над их разумом, они не могут приобрести надлежащее представление о содержании религии и вынести о нем справедливое и истинное суждение» (Ibid. P. 732).

«Бойлевские лекции» К. в 1-й пол. XVIII в. были предметом внимания мн. англ. теологов и философов и вызывали многочисленные споры; их содержание обсуждалось в трактатах, специально посвященных полемике с К. или апологии его воззрений. Большинство теологов, придерживавшихся традиц. англикан. убеждений, высоко оценивали талант К. как христ. метафизика и восхищались логической последовательностью и строгостью его рассуждений (*Ferguson*. 1976. P. 33). Вместе с тем отдельные теологи полагали, что в некоторых вопросах К. чрезмерно увлекся стремлением к рационалистической интерпретации религ. идей и, не желая того, выступил в поддержку деизма. Одним из первых с критикой содержания 1-го трактата «Бойлевских лекций» К. выступил У. Карролл, к-рый в опубликованном анонимно соч. «Замечания по поводу проповедей Кларка против Гоббса, Спинозы и прочих атеистов» (*[Carroll W.]* Remarks upon Mr. Clarke's Sermons, Preached at St. Paul's against Hobbs, Spinoza, and Other Atheists. L., 1705) обвинил К. в том, что он в действительности не опровергает, а поддерживает своими «скептическими» аргументами учение Спинозы о тождестве Бога и природы, поскольку из постулируемой К. непознаваемости сущности Бога следует возможность ее отождествления с чем угодно (ср.: *Ferguson*. 1974. P. 29–31). К. кратко ответил на упреки Карролла в предисловии к изданию 2-го трактата «Бойлевских лекций» (см.: *Clarke*. Works. Vol. 2. P. 581–587), заметив, что Карролл не понимает логической структуры его аргументов и приписывает ему те идеи, к-рых он не придерживается. В ответ Карролл опубликовал еще одно сочинение — «Более подробное выявление скептицизма и существенных заблуждений, содержащихся в проповедях Сэмюэла Кларка» (*[Carroll W.]* The Scepticism and Fundamental Errors Establish'd in Mr. Samuel Clark's Sermons, preach'd at St. Paul's, More Fully Discovered. L., 1706), однако К. не стал отвечать на него, ограничившись замечанием, что не видит в рассуждениях Карролла ничего, «кроме клеветы и злословия» (*Clarke*. Works. Vol. 3. P. 748). Заслуживающими более внимательного отношения К. посчитал замечания и вопросы англ. философа-моралиста и теолога Дж. *Батлера* (1692–1752; впосл. англикан. епископ Даремский); переписка с ним (всего 5 писем Батлера и 5 писем К.), в к-рой преимущественно обсуждались вопросы о смысле понятия «самостоятельно существующее сущее» и об отношении Бога к пространству, была присоединена К. к основному тексту «Бойлевских лекций» при его переиздании (см.: Ibid. Vol. 2. P. 737–750; *Vailati*. 1998. P. 95–111; о содержании переписки см.: *Ferguson*. 1974. P. 32–36). С критикой предложенного К. метода доказательства бытия Божия выступали теолог Ф. Греттон (1677/78–1746) в соч. «Обзор аргумента a priori» (*Gretton Ph.* A Review of the Argument a priori. L., 1726; о содержании см.: *Ferguson*. 1974. P. 56–58) и теолог Д. Уотерланд (1683–1740), который стал ведущим богословским оппонентом К. и вел с ним печатную полемику по разным вопросам. В письме к К., основное содержание к-рого впосл. было представлено в систематической форме в соч. «Рассуждение по поводу доказательства a priori» (*Waterland D.* A Dissertation upon the Argument a priori // *Idem*. Works. Oxf., 1823. Vol. 4. P. 393–471), Уотерланд отрицал возможность построения априорного доказательства бытия Божия на том основании, что для такого доказательства требуется знание о бытии чего-то, существующего до Бога и являющегося основанием Его бытия. В ответе Уотерланду (*Clarke*. Works. Vol. 2. P. 755–758; *Vailati*. 1998. P. 118–123) К. указывал на различие логического порядка доказательства и онтологического порядка причинности: хотя онтологически бытие Бога не следует ни из чего и безусловно первично, логически человек может познать это бытие в абсолютных категориях существования и необходимости, т. е. a priori, поскольку в этом случае бытие Бога не выводится из свойств творения. Уотерланд критиковал также рассуждения К. об относительной автономности морали, отмечая, что даже в смягченной формулировке учение о самодостаточности добродетели ложно и опасно для христ. благочестия (см.: *Waterland D.* Supplement to the Nature of the Christian Sacraments Considered // *Idem*. Works. 1823. Vol. 5. P. 497–549). Дискуссии англ. религиозных писателей и богословов по поводу содержания «Бойлевских лекций» продолжались и после смерти К. Взгляды К. защищали его младший брат, математик и теолог Джон Кларк (1682–1757), и теолог Дж. Джексон (1686–1763), бывший наиболее убежденным последователем К.; их основными противниками были Уотерланд, а также теологи и религ. полемисты Э. Лоу (1703–1787), Джозеф Кларк (ок. 1712–1750), С. Коллибер и др. (подробный обзор полемики см.: *Ferguson*. 1974).

Религиозная и философская полемика (1706–1720). «Бойлевские лекции» сделали имя К. известным не только среди европ. интеллектуалов, но и при дворе кор. Анны (королева Англии в 1702–1707; королева Великобритании в 1707–1714) и способствовали его карьерному росту в Церкви Англии. В 1706 г. он получил почетный титул королевского капеллана и был назначен ректором ц. св. Бенедикта (St. Benet's, Paul's Wharf) в Лондоне. С янв. 1709 г. и до конца жизни К. исполнял обязанности ректора ц. св. ап. Иакова (St. James) в Вестминстере (Лондон), где его прихожанами были мн. аристократы и члены королевской семьи. В отличие от мн. представителей высшего англикан. духовенства его времени, поручавших исполнение повседневных пастырских обязанностей низшему духовенству, К. неукоснительно совершал богослужения во вверенном ему приходе и осуществлял духовное окормление верующих (подробнее о церковной и пастырской деятельности

К. см.: *Ferguson.* 1976. P. 196–209). К. имел репутацию блестящего проповедника и собирал значительное число слушателей; неск. раз он выступал в качестве проповедника перед кор. Анной и в брит. парламенте. Высокую оценку проповедям К. давал влиятельный брит. лит. критик и публицист С. Джонсон (1709–1784), считавший их одним из лучших образцов этого жанра на англ. языке (Johnsonian Miscellanies / Ed. G. B. Hill. Oxf., 1897. Vol. 2. P. 305). Ок. 200 проповедей К. собрал и опубликовал после его смерти его брат Дж. Кларк (*Clarke.* Sermons. 1730–1731; переизд.: Works. Vol. 1. P. 1–728; Vol. 2. P. 1–512).

В 1709–1710 гг. К. получил в Кембриджском ун-те степень доктора теологии (см.: Alumni Cantabrigienses. Camb., 1922. Pt. 1: From the Earliest Times to 1751. Vol. 1. P. 346; ср.: *Ortner.* 1996. S. 52–53). Его оппонентом во время докт. защиты был королевский профессор богословия Кембриджского ун-та Г. Джеймс († 1717). На защиту К. были вынесены 2 тезиса из «Бойлевских лекций», к-рые он считал основополагающими: 1) «Ни один из догматов христианской веры, переданный в Священном Писании, не является несогласным со справедливым суждением разума»; 2) «Без признания свободы человеческих действий не может существовать никакой религии» (*Hoadly.* 1730. P. XX; ср.: *Ferguson.* 1976. P. 40–41).

В Лондоне К. входил в ближайшее окружение Ньютона; они жили неподалеку друг от друга и часто встречались. Возможно, именно соседством К. с Ньютоном объясняется отсутствие к.-л. сохранившейся переписки между ними. Точное время личного знакомства К. с Ньютоном неизвестно, однако, вероятнее всего, оно произошло еще до «Бойлевских лекций». По воспоминаниям родственника Ньютона Б. Смита, Ньютон в поздний период жизни называл К. «своим личным капелланом», часто приглашал его на обеды, считал близким другом и с уважением относился к его лит. деятельности (*Nichols J., ed.* Illustrations of the Literary History of the 18th Century. L., 1822. Vol. 4. P. 33). Эти сведения подтверждают и др. источники; так, шотл. клирик Р. Водроу (1679–1734) в 1725 г. отмечал в соч. «Аналекты»: «Говорят, что доктор Клерк [sic!] весьма близок к сэру



С. Кларк.
Гравюра. 1743 г.
Мастер Я. Хоубракен

Исааку Ньютону и многое из того, что опубликовал, почерпнул у него» (*Wodrow R.* Analecta. Edinb., 1843. Vol. 3. P. 205–206). После публикации в 1704 г. англ. текста соч. «Оптика» (Opticks) Ньютон заказал К. перевод его на лат. язык с целью более широкого распространения в Европе. К. быстро и успешно осуществил перевод (*Newton I.* Optice: Sive, De reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis, libri tres / Latine reddidit S. Clarke. L., 1706; 2-е, расширенное изд.: L., 1719), получивший одобрение Ньютона, к-рый выплатил К. в качестве вознаграждения весьма значительную сумму — 500 фунтов. В лат. издании Ньютон присоединил к трактату неск. страниц добавлений, представлявших его размышления по частным проблемам физики. Одно из добавлений содержало краткое мнение Ньютона о природе пространства; это высказывание впосл. стало предметом обсуждения в переписке К. и Лейбница (*Ferguson.* 1976. P. 35; см.: *Koyré, Cohen.* 1961).

В 1-й четв. XVIII в. имя К. постепенно становилось известно не только в Англии, но и в континентальной Европе; его воспринимали как горячего сторонника и неутомимого пропагандиста философских и теологических оснований ньютоновской физики. Хотя в отдельных вопросах (напр., в учении о человеческой душе) К. не соглашался с Ньютоном, его мировоззрение в целом определялось ньютоновскими идеями; по словам Уистона, «философия доктора Кларка... в целом есть не что иное, как философия сэра Исаака Ньютона; однако доктор Кларк часто с большой проницательностью и весьма успешно использовал ее для решения [собственных] частных проблем» (*Whiston.* 1730. P. 95). В отличие от Ньютона К. не был ученым-практиком и избегал в сочинениях обсуждений конкретных проблем эмпирических и теоретических наук, предпочитая построение теоретико-метафизических схем и обобщений. Поскольку Ньютон в публиковавшихся при его жизни работах высказывался по общефилософским и метафизическим вопросам редко и весьма лаконично, содержащие защиту ньютоновских идей полемические сочинения К., мн. рассуждения в которых несомненно восходят к личным беседам К. с Ньютоном и отражают т. зр. Ньютона, являются важным источником, позволяющим исследователям получить более точное представление о философских и теологических убеждениях Ньютона и мыслителей его круга.

Полемика с Додуэллом и Коллинзом. Поводом, побудившим К. выступить против протестантского пресвитера и теолога Г. Додуэлла (1641–1711), стало опубликованное Додуэллом в 1706 г. соч. «Рассуждение в письмах, доказывающее на основании Писания и древних отцов, что душа есть начало по природе смертное, однако актуально наделенное бессмертием по решению Бога, ради наказания или награды, посредством соединения ее с божественным духом, подаваемым в крещении» (*Dodwell H.* An Epistolary Discourse: Proving, from the Scriptures and the First Fathers, that the Soul is a Principle Naturally Mortal, but Immortalized Actually by the Pleasure of God, to Punishment, or, to Reward, by Its Union with the Divine Baptismal Spirit. L., 1706). Не соглашаясь с тезисом, озвученным Додуэллом в заглавии трактата, и считая, что он может быть использован атеистами против христианства, К. издал соч. «Письмо к Додуэллу, в котором дается ответ на все аргументы против бессмертия души, содержащиеся в его Рассуждении в письмах, а также истинно представляется суждение отцов по этому вопросу» (A Letter to Mr. Dodwell, Wherein All the Arguments in His Epistolary Discourse against the Immortality of the Soul are Particularly Answered, and the Judgement of the Fathers concerning That Matter Truly Repre-

sented. L., 1706; переизд.: Works. Vol. 3. P. 719–747), в к-ром предложил рациональное доказательство природного бессмертия души. Додуэлл ответил К. лишь кратким вежливым письмом (опубл.: Remarks and Collections of Thomas Hearne / Ed. C. E. Doble. Oxf., 1885. Vol. 1. P. 249–250), в котором отказался вести с ним полемику по философским вопросам. Вместе с тем рассуждения К. в «Письме к Додуэллу...» привлекли внимание последователя Дж. *Локка* (1632–1704) материалиста и деиста Э. *Коллинза* (1676–1729), к-рый анонимно опубликовал направленное против аргументации К. собственное «Письмо к Додуэллу» (*[Collins A.]* A Letter to the Learned Mr. Henry Dodwell. L., 1707), на к-рое К. ответил в соч. «Защита рассуждения, содержащегося в Письме к Додуэллу» (A Defence of an Argument Made Use of in a Letter to Mr. Dodwell. L., 1707). Всего в ходе длившейся до кон. 1708 г. печатной полемики К. опубликовал 4 сочинения с названием «Защита», а Коллинз — 3 «Ответа» на них (переизд. всех сочинений: *Clarke*. Works. Vol. 3. P. 749–913; совр. переизд.: *Uzgalis*. 2011. P. 45–281; анализ содержания полемики см.: Ibid. P. 17–36; *Wigelsworth*. 2001/2003; *Rozemond*. 2008; *Eadem*. 2009).

В центре спора К. и Коллинза находился вопрос о том, возможно ли рациональное обоснование бессмертия души, а также следовавший из него общий философский вопрос о том, имеет ли человеческая душа материальную или нематериальную природу. Постулируя нематериальность души, К. исходил из основного принципа существования материальных систем, к-рый М. Роземонд обозначила как «принцип гомогенности» (Homogeneity Principle): «В любой материальной системе (system of matter) всякая сила и всякое качество, которые присущи или могут быть присущи ей, представляют собой не что иное, как сумму (sum) или совокупность (aggregate) определенных сил и качеств того же самого рода (of the same kind), присущих ее частям» (*Clarke*. Works. Vol. 3. P. 759; *Rozemond*. 2009. P. 178; ср.: *Uzgalis*. 2011. P. 23). Согласно К., если применить «принцип гомогенности» к предположению о материальности души и, как следствие, присущего ей сознания, то придется либо утверждать, что всякая частица материи наделена одинаковым сознанием, и отказаться от концепции простого и единого мыслящего субъекта, либо признать, что душа и сознание не могут быть непротиворечиво интерпретированы как материальные объекты. Рассуждая о сознании, т. е., по определению К., об «акте рефлексии, посредством которого я знаю, что я мыслю» (*Clarke*. Works. Vol. 3. P. 784; здесь же К. отмечал, что сознание всегда предполагает предшествующее мышление, поэтому природа сознания аналогична природе мышления; ср.: *Rozemond*. 2009. P. 176–177), как о конститутивном качестве человеческой души, К. использовал учение Локка о первичных и вторичных качествах тел (см.: *Локк Дж.* Соч. М., 1985. Т. 1. С. 183–185), распространяя его на все субстанции. По мнению К., помимо первичных качеств, к-рые, будучи присущи субстанции как единой, при ее делении остаются присущи каждой ее части, и вторичных качеств, к-рые воспринимаются как нечто единое и неделимое, но в действительности есть не свойства самой субстанции, а внешние проявления ее первичных качеств, имеются качества особого рода, к-рые воспринимаются и существуют как нечто единое и не могут быть помыслены разделенными. В случае деления тела и тело, и его части одинаково будут обладать первичным качеством протяженности, однако невозможно осуществить деление тела, к-рое сопровождалось бы соответствующим ему делением мышления и сознания (см.: *Clarke*. Works. Vol. 3. P. 759–760; *Rozemond*. 2009. P. 179–181; *Uzgalis*. 2011. P. 22–26). К. не приводил подробного обоснования тезиса о том, что единое сознание не может быть соединением мн. сознаний, по-видимому считая его очевидным следствием из понятия «сознание» (попытку воссоздания возможной аргументации К. см.: *Vailati*. 1993. P. 394–396). Философскую проблематичность этого тезиса впосл. демонстрировал при рассмотрении 2-го паралогизма трансцендентальной психологии в 1-м изд. «Критики чистого разума» (Kritik der reinen Vernunft, 1781) И. *Кант* (1724–1804), называвший его «Ахиллесом всех диалектических заключений чистой психологии» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 519–520). Из принципа неделимости и нематериальности сознания К. заключал, что душа как его носитель также нематериальна и неделима, не подвержена материальным законам изменения, а значит — неуничтожима и бессмертна.

Коллинз противопоставлял «принципу гомогенности» К. концепцию эмерджентности материи, или принцип «системного эффекта». Согласно его рассуждению, хотя сами по себе материальные элементы не обладают сознанием, при их соединении в системы у этих систем могут возникать свойства, качественно отличающиеся от свойств входящих в системы элементов. По словам Коллинза, «частицы, образующие мозг (brain), после [объединяющей их] модификации либо могут [самостоятельно] приобрести необходимо присущую им силу мышления, либо эта сила мышления может быть присоединена к ним властью Бога, тогда как по отдельности они могут не иметь этой силы мышления» (*Clarke*. Works. Vol. 3. P. 751–752). Обе гипотезы, приводимые Коллинзом, повторяют мнение о возможной природе мышления, высказанное Локком, к-рый отмечал, что в обоих случаях высшей причиной мышления может быть признан Бог, однако в этом вопросе ничего не может быть научно доказано (см.: *Локк Дж.* Соч. М., 1985. Т. 2. С. 18). Возражая Коллинзу, К. отвергал как 1-ю гипотезу, ссылаясь на «принцип гомогенности», так и 2-ю гипотезу, отмечая, что, хотя Бог действительно может сотворить из ничего все, что угодно, нет никаких разумных оснований предполагать, что Бог произвольно наделяет некий субъект качествами, не присущими ему по природе (*Clarke*. Works. Vol. 3. P. 760). К. также отвергал и видоизмененный вариант гипотезы Коллинза, в соответствии с к-рым мышление является не качеством материи, но лишь одним из модусов движения, присущего материи; К. указывал, что, хотя человек не обладает знанием о природе движения и природе мышления, прийти к заключению о том, что мышление несводимо к движению и иным модусам существования материи, можно путем анализа структуры и конкретных форм мышления (Ibid. P. 836–837; ср.: *Rozemond*. 2009. P. 188–190). Считая душу неделимой и нематериальной, К. при этом не соглашался с Декартом и его последователями и заявлял, что душа является

протяженной. Отвечая на приводимый Коллинзом традиц. аргумент, что из протяженности следует делимость, К. утверждал, что протяженность связана с делимостью лишь в том случае, если речь идет о протяженности материи, тогда как душа, подобно пространству, обладает не материальной протяженностью, но протяженностью в смысле постоянства сверхматериального присутствия (подробнее о теории протяженной души см.: *Vailati.* 1993). Противоположные мнения К. и Коллинза о человеческой душе были известны и вызывали споры среди теологов и философов не только в Англии, но и в континентальной Европе, в особенности после того как богослов и энциклопедист Ж. *Леклерк* (1657–1736) опубликовал обзор основного содержания полемики в издававшемся им альманахе «Избранная библиотека» (см.: *Le Clerc J.* Bibliothèque choisie. Amst., 1713. T. 26. P. 375–411).

Помимо центрального вопроса о природе души и сознания в полемике К. и Коллинза обсуждались неск. побочных вопросов, наиболее значительными из которых являются вопрос о принципе *индивидуации* человеческой личности и вопрос о свободе воли. Коллинз, материалистически интерпретируя Локка, считавшего, что человека «делает одним и тем же» не только тождество души, но и «надлежащим образом устроенный организм, который с определенного момента сохраняется как единая жизненная организация, притом что частицы материи, соединенные в нем, сменяются беспрестанно» (см.: *Локк Дж.* Соч. М., 1985. Т. 1. С. 384), развивал теорию, согласно к-рой принципом индивидуации является материальное сознание, наделенное материальной памятью, т. е. способность мозга сохранять и восстанавливать в новой материи личные воспоминания. По мнению Коллинза, эта теория приложима и к теологическому учению о всеобщем воскресении, т. к. в воскресении Бог будто бы восстанавливает материальные сознание и душу, а тем самым и человеческую личность (см.: *Clarke.* Works. Vol. 3. P. 819–820). Возражая Коллинзу, К. приводил довод, впосл. получивший в философии сознания наименование «аргумент копирования» (Reduplication Argument; см.: *Uzgalis.* 2011. P. 32–33). Согласно рассуждению К., если признать, что Бог может воссоздать одно индивидуальное сознание, то легко можно представить, как Бог наделяет множество субстанций одинаковыми воспоминаниями и одинаковым сознанием; т. о., если принять гипотезу Коллинза, все они будут одновременно разными субстанциями и одной и той же личностью (*Clarke.* Works. Vol. 3. P. 851–853). Поэтому, согласно К., принципом индивидуации не может являться одна из функций или один из актов души, но таким принципом должна быть признана душа в целом как индивидуальная простая сущность, осознающая себя саму как «Я» (Myself). Конститутивную роль души по отношению к человеческому индивиду К. считал одним из наиболее весомых аргументов в пользу представления о единстве и неделимости души (подробный анализ аргументации К. и Коллинза см.: *Ducharme.* 1986).

Тема свободы человеческой воли, к-рая в переписке К. и Коллинза затрагивалась лишь походя, была более подробно раскрыта в последующей полемике К. с Коллинзом, относящейся к 10-м гг. XVIII в. После публикации Коллинзом соч. «Философское исследование о человеческой свободе» (*Collins A.* A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty. L., 1717) К. написал рецензию на этот трактат, первоначально опубликованную в качестве приложения к изданию его переписки с Лейбницем (переизд.: *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 721–735). В рецензии, отчасти повторяя тезисы, озвученные им в «Бойлевских лекциях», К. оспаривал учение Коллинза о человеке как о «необходимом деятеле» (necessary agent). Как отмечал К., для наименования действия необходимым требуется признать наличие его внешней причины, однако в этом случае человек уже не будет действовать, но будет лишь заранее известным образом реагировать на внешнее воздействие. Т. о., для правомерного рассуждения о действии требуется представление о свободе деятеля (Ibid. P. 721–722). Признавая, что внешние побуждения и мотивы детерминируют воления и поступки в относительном смысле, т. е. представляют человеку некие желательные стратегии поведения, К. отказывался допускать, что они являются детерминирующими причинами волений и поступков. По словам К., «физической, или производящей, причиной действия является исключительно самоподвижное начало (self-moving principle)», т. е. сама воля (Ibid. P. 723). Взгляды К. на проблему человеческой свободы отражены также в его переписке с «джентльменом из Кембриджского университета», которая относится к 1716–1717 гг. (Ibid. Vol. 4. P. 711–718; совр. переизд.: *Vailati.* 1998. P. 124–131). Главной темой переписки является вопрос о соотношении разума и воли в аспекте свободы. По убеждению К., процесс разумного познания всегда завершается вынесением суждения об истине или лжи, надлежащем или ненадлежащем и т. п. Это суждение отражает законы познания и реальные связи вещей, в силу чего оно является необходимым. Однако, отмечал К., основывающийся на этом суждении волевой акт, к-рый определяет мотивированное знанием действие, не является необходимым, поскольку у человека всегда остается свобода не совершить то, что разум предлагает ему как надлежащее (подробнее о проблеме свободы у К. см.: *Ferguson.* 1974. P. 122–169; *Rowe.* 1987; *Harris.* 2005).

Полемика по вопросам триадологии. В «Бойлевских лекциях» К. обходил молчанием сложную проблему согласования рациональной естественной теологии с христ. учением о Св. Троице, ограничиваясь лишь кратким повторением общих положений англиканских вероучительных документов. Такая осторожность объясняется тем, что триадологические споры, регулярно возникавшие в Церкви Англии в XVI–XVII вв., способствовали формированию среди англикан. духовенства единой жесткой позиции, в рамках которой любые уклонения от традиц. учения о Св. Троице, представленного в *«Тридцати девяти статьях»,* рассматривались как посягательство на церковное вероучение и неминуемо влекли за собой церковное, а иногда также и светское наказание. При получении степени доктора теологии в Кембриджском ун-те К. был обязан подписать «Тридцать девять статей»; хотя он сделал это, однако, по свидетельству биографов К., уже в это время у него были сомнения в том, что в вероучительных и литургических документах Церкви Англии представлено истинное учение о Св. Троице

(см.: *Whiston*. 1730. P. 12; *Ferguson*. 1976. P. 47–51). Критическое отношение К. к традиц. христ. триадологии укрепилось после его вхождения в ньютоновский круг философов и теологов. Ньютон занимался теоретическим и историческим исследованием христ. триадологии с 70-х гг. XVII в. и во время знакомства с К. был умеренным арианином; он почти не высказывался на эту тему публично, однако составлял многочисленные рукописные записки и заметки, которые были известны его близким знакомым (о теологических убеждениях Ньютона и об отношении к ним англ. общества см.: *Snobelen*. 1999; сравнение триадологии Ньютона и К. см.: *Pfizenmaier*. 1997. P. 142–176). Ученик Ньютона и друг К. Уистон открыто выступал с проповедью арианских взглядов, за что в 1710 г. был лишен кафедры и изгнан из Кембриджского ун-та. Т. о., обращение К. к триадологической проблематике было вызвано как внутренней логикой развития его теологии, т. е. стремлением объяснить учение о Св. Троице через выработанное им рациональное учение о Боге, так и внешними обстоятельствами, прежде всего — желанием К. предложить апологию распространенных среди ньютонианцев триадологических убеждений и вступить в полемику с консервативными богословами, отстаивавшими традиц. триадологические формулировки.

Несмотря на предостережения друзей и представителей гос. власти, рекомендовавших ему не выступать открыто и не подвергать себя опасности религ. преследования (*Ferguson*. 1976. P. 51), в 1712 г. К. опубликовал соч. «Учение Священного Писания о Троице» (The Scripture-Doctrine of the Trinity; переизд. 3-го изд. 1732 г., при подготовке к-рого К. внес значительные изменения в текст, в т. ч. удалил или переработал нек-рые вызывавшие наиболее сильную критику места: *Clarke*. Works. Vol. 4. P. [1]–360). Насчитывающий в оригинальном издании более 500 страниц трактат был разделен К. на 3 части. В 1-й части К. приводил цитаты из НЗ, распределенные на 4 главы (об Отце, Сыне, Св. Духе и Св. Троице в целом) и организованные внутри глав по доктринальным разделам (всего 1251 пронумерованная цитата); большинство цитат сопровождались комментариями отцов Церкви и церковных писателей, а также пояснениями К. Во 2-й части было представлено в систематической форме триадологическое учение К., сформулированное в 55 положениях, каждое из которых подкреплялось ссылками на Свящ. Писание, выписками из трудов древних церковных писателей и рациональными доводами. Небольшая по объему 3-я часть содержала выписки из *«Книги общих молитв»*, распределенные по 2 разделам: отрывки, подтверждающие триадологию К., и отрывки, к-рые К. предлагал исправить сообразно предложенной им «истинной» триадологии. Сразу после публикации трактат К. вызвал возмущенную реакцию у мн. англикан. теологов; вскоре завязалась бурная печатная полемика сторонников и противников триадологии К., к-рая продолжалась до кон. 20-х гг. XVIII в. На стороне К. выступали Дж. Джексон, А. Э. Сайкс (1683/84–1756), Д. Уитби (1638–1726), Дж. Лоренс (1668–1732) и др.; его критиками были Уотерланд, Дж. Эдвардс (1637–1716), Э. Уэллс (1667–1727), Дж. Найт (1672–1735), Э. Поттер († 1715), Э. Уэлшман (1665–1739), Р. Мейо (1690–1727), Э. Хейуарден (1662–1735) и др.; всего в рамках полемики было издано более 20 трактатов и памфлетов (хронологию и обзор содержания см.: *Ortner*. 1996. S. 117–202; *Pfizenmaier*. 1997. P. 180–196; ср.: *Ferguson*. 1976. P. 98–105, 119–149). Участие самого К. в спорах ограничилось неск. трактатами; из них доктринальное значение имеют лишь 2 сочинения, адресованные Уотерланду (переизд.: *Clarke*. Works. Vol. 4. P. 449–531), в дискуссии с которым К. предложил важные уточнения и разъяснения своих триадологических убеждений.

Поскольку К. не только опубликовал триадологический трактат, но и упорно отстаивал свои взгляды публично, под угрозой оказалось его положение в Церкви Англии. Так, по свидетельству Уистона, в 1713 г. К. отменил богослужение в своем приходе в день Св. Троицы, не желая произносить praefatio евхаристического канона, к-рое в «Книге общих молитв» предписано читать в этот день: «Ты один Бог и один Господь, но не одно лицо, а три Лица в единой сущности. Ибо во что мы верим относительно славы Отца, в то же мы верим и о Сыне, и о Святом Духе, без всякого различия и неравенства» (The Book of Common Prayer: From the Original Manuscript Attached to the Act of Uniformity of 1662 / Ed. J. Cornford. L., [1892]. P. 250). Поступок К. вызвал возмущение при дворе кор. Анны; в результате К. был лишен звания ординарного королевского капеллана (*Whiston*. 1730. P. 69–70; ср.: *Ferguson*. 1976. P. 57–58). Недовольство англикан. духовенства распространением и обсуждением идей К. выразилось в том, что 2 июня 1714 г. состоявшая преимущественно из пресвитеров и в силу этого занимавшая консервативную позицию в церковных вопросах нижняя палата *Конвокации* Церкви Англии подала формальную жалобу на сочинение К. в верхнюю палату Конвокации, состоявшую из епископов и др. представителей высшего духовенства. Епископы санкционировали проведение соответствующего расследования и распорядились подготовить выборку подозрительных мест из сочинения К. (материалы дела К. впосл. были опубликованы сторонником К. Лоренсом: An Apology for Dr. Clarke: Containing an Account of the Late Proceedings in Convocation upon His Writings Concerning the Trinity / [Ed. J. Laurence]. L., 1714; переизд.: *Clarke*. Works. Vol. 4. P. 539–558). В представленной епископам выборке содержались неск. цитат из соч. «Учение Священного Писания о Троице», гл. обр. те, в к-рых К. отвергал учение о единосущии Лиц Св. Троицы и совечность Отца, Сына и Св. Духа; особое внимание пресвитеры обращали на то, что К. не только высказывает соблазнительные идеи, но и предлагает изменить сообразно его убеждениям богослужебные тексты Церкви Англии, посягая тем самым на церковный порядок (*Clarke*. Works. Vol. 4. P. 545–547). По решению епископов извлечения были переданы К., составившему ответ на них, в к-ром он отвергал все упреки в неправомыслии и заявлял, что следует Свящ. Писанию и расходится с традиц. учением лишь в трактовке отсутствующих в Свящ. Писании философских понятий, к-рые не должны быть обязательным предметом веры (Ibid. P. 549–553). Это объяснение К. не было официально принято Конвокацией, т. к., по-видимому, в ходе тайных переговоров с влиятельными епископами, К.

удалось договориться об удовлетворявшем всех компромиссном варианте объяснения, представленном Конвокации 2 июля 1714 г. В нем К. сообщал, что признает вечность рождения Сына и исхождения Св. Духа; давал обязательство не выступать с публичными проповедями, касающимися триадологических вопросов, и не писать сочинений такой тематики; обещал не вносить никаких самовольных изменений в богослужение в своем приходе (Ibid. P. 553–554). Поскольку нек-рые сторонники К., узнав о компромиссе, стали упрекать его в отступлении от своих убеждений, 5 июля 1714 г. К. составил дополнительное письмо еп. Лондонскому Дж. Робинсону (1650–1723) как главе диоцеза, к к-рому он принадлежал, где отмечал, что он не отказывается ни от чего, написанного им в соч. «Учение Священного Писания о Троице» и сохраняет за собой право отвечать в печати теологам, выступающим с критикой его воззрений. Хотя фактически уступки К. были лишь внешними и формальными, либерально настроенная верхняя палата Конвокации 5 июля 1714 г. постановила прекратить расследование в отношении него (Ibid. P. 558). Нижняя палата выразила несогласие с этим решением, приняв 7 июля 1714 г. постановление о том, что объяснение К. не является отречением от заблуждений и не может считаться удовлетворительным (Ibidem), однако ввиду желания епископов и королевы положить конец спорам и закрыть дело, никаких церковно-правовых последствий это постановление не имело (см.: *Ferguson.* 1976. P. 83–97; *Ortner.* 1996. S. 138–155). Вместе с тем самого факта следствия, активно освещавшегося в прессе, было достаточно для того, чтобы у К. создалась в церковных кругах устойчивая репутация тайного еретика. По свидетельству *Вольтера* (1694–1778) в «Философских письмах» (соответствующий отрывок отсутствует в 1-м изд.; впервые появился в изд. 1739 г.), относительно достоверности к-рого у совр. исследователей имеются различные мнения, именно из-за такой репутации К. не стал англикан. епископом. Так, Вольтер утверждает, что кор. Анна намеревалась добиться назначения К. архиеп. Кентерберийским (возможно, она рассматривала К. как удобного для нее преемника архиеп. Томаса *Тенисона* (1636–1715), с к-рым у нее были сложные и неприязненные отношения), однако отказалась от этого замысла после того, как теолог Э. Гибсон (1669–1748), впосл. еп. Лондонский, сказал ей: «Может быть, Кларк самый ученый и самый честный человек во всем королевстве, но одного ему недостает — он не христианин» (*Voltaire.* Lettres philosophiques / Éd. A. M. Rousseau, G. Lanson. P., 1964. T. 1. P. 79–80; см. комментарий редактора: Ibid. P. 85–86; ср.: *Stephen.* 1887. P. 446; *Gascoigne.* 2004. P. 917). Сторонники К. предлагали и др. объяснение того, что К. не стал епископом: они утверждали, что К. неск. раз добровольно отказывался от епископства в Церкви Англии, поскольку не хотел, как это полагалось по епископской должности, принимать от клира подписи под «Тридцатью девятью статьями», содержавшими учение о Св. Троице, к-рое он считал ошибочным (*Ferguson.* 1976. P. 208–209).

С т. зр. богословского содержания учение о Св. Троице, содержащееся в триадологических произведениях К. 10–20-х гг. XVIII в., тесно связано с основными положениями разработанной К. ранее в «Бойлевских лекциях» монотеистической естественной теологии. Из представления К. о том, что дающими наиболее точное представление о Боге являются описывающие способ Его существования понятия «самостоятельно существующее сущее», «необходимое сущее» и «первопричина всего», следовало безусловное единство Бога, поскольку отнесение этих свойств к 2 и более сущностям с неизбежностью приводит к логическому противоречию. Выступая против традиц. триадологии, К. опирался на протестант. представление о самодостаточности Свящ. Писания и противопоставлял его церковному Преданию. Ссылаясь на принцип «sola scriptura» (лат.— только Писание), К. отмечал, что «в спорных вопросах, касающихся веры, протестанты обязаны прибегать исключительно к Писанию, а не к какому-либо иному авторитету» (*Clarke.* The Scripture-Doctrine of the Trinity. 1712. P. X). Триадологические споры, возникшие впервые в ранние века существования Церкви и с того времени постоянно возникавшие вновь, К. объяснял тем, что нек-рые богословы, не довольствуясь учением Свящ. Писания, пытаются «обсуждать вещи, на которые не проливают свет ни разум, ни откровение», т. е. объяснять с помощью философских понятий то, что недоступно рациональному познанию (Ibid. P. 470–475; ср.: *Ortner.* 1996. S. 203–209). Представление о Свящ. Писании как о единственном неоспоримом авторитете позволяло К. заимствовать из церковной традиции лишь те свидетельства, к-рые он считал подтверждающими учение Свящ. Писания, и отвергать все прочие как человеческие измышления. Т. о., основную задачу триадологии К. видел в выработке такого объяснения христ. учения о Св. Троице, к-рое, с одной стороны, не противоречило бы философскому монотеизму, а с др. стороны, согласовывалось бы со всеми упоминаниями Лиц Св. Троицы в Свящ. Писании, подвергнутом рационалистической интерпретации.

Излагая учение о Св. Троице в систематической форме, К. указывал на то, что в Свящ. Писании Бог неизменно предстает как Личность (Person), т. е., согласно используемому К. определению понятия «личность», как «мыслящий деятель» (intelligent agent), или «индивидуальное мыслящее существо» (individual intelligent being — *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 122, 265, 305). Фундаментальным философским свойством личности является несообщаемость — одна личность не может быть др. личностью или мн. личностями. По утверждению К., имя Бог всегда обозначает конкретную действующую личность, а не некую абстрактную сущность, природу, субстанцию и т. п., поэтому необходимо признать, что Бог есть одна Личность (см.: Ibid. P. 431, 469). Согласно К., Свящ. Писание ничего не говорит о метафизической природе божества вообще, но повествует лишь о «личных (personal) качествах, служениях, силах и свойствах» трех божественных Личностей (Ibid. P. 122–123), поэтому следует признать реальность бытия трех Лиц Св. Троицы, а все рассуждения о «природе Бога» считать философско-метафизической абстракцией. Центральное для традиц. триадологии понятие «единосущие» (греч. ὁμοουσίοτης; лат. consubstantialitas) К. объявлял неопределенным и бессмысленным как вслед. того, что у человека отсутствует знание о сущности Бога, необходимое для рассуждения об од-

ной или равной сущности, так и в силу того, что рациональный анализ этого понятия с неизбежностью приводит либо к строгому монотеизму, либо к политеизму, так что оно является излишним (см.: *Ortner.* 1996. S. 275–278). Согласно К., личные свойства Отца, известные из Свящ. Писания, совпадают с познаваемыми в рамках естественной теологии свойствами Бога: Он есть «Творец всего сущего», «Источник всякой силы», «Отец всех вещей», «первая и высшая Причина всего»; простая, самобытная и необходимая Сущность, ни от чего и ни от кого не зависящая в Своем бытии и в Своих актах. Т. о., по утверждению К., имя Бог в полном, собственном и абсолютном смысле является личным именем Бога Отца, поэтому всегда, когда в Свящ. Писании говорится о Боге без дополнительных уточнений, эти слова следует считать относящимися к Отцу (см.: *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 122–136; ср.: *Ortner.* 1996. S. 255–266).

К. признавал, что имена Бог и Сын Божий в НЗ употребляются также по отношению ко второму Лицу Св. Троицы (*Clarke.* Works. Vol. 4. P. 150), однако, по его мнению, во всех таких случаях речь идет лишь об относительной и производной божественности: «Когда говорится, что Сын есть истинный Бог, это нельзя понимать в том смысле, что он есть Сущий (ὁ ὢν), но следует понимать как указание на то, что Он (в отличие от ложных богов) обладает истинной божественностью (true divinity), сообщенной Ему Тем, Кто единственно есть Сущий» (Ibid. P. 306). Как Сын, так и Св. Дух, по словам К., не обладают собственным существованием (not self-existent), но получают все бытие и все свойства от Отца (Ibid. P. 136, 147). Т. о., они являются самостоятельно существующими Личностями, но не являются безначальными и самобытными богами, будучи лишь причастны божеству Отца и получая от Него «все сообщаемые божественные силы» (Ibid. P. 151). Рождение Сына и изведение Св. Духа К. понимал как особые акты Отца, не тождественные ни друг другу, ни проч. актам творения, однако в своей природе непознаваемые для человеческого разума (Ibid. P. 137, 148). Отмечая, что в Свящ. Писании отсутствует ясное указание на то, рождает ли Отец Сына и изводит ли Св. Духа по необходимости природы или по Своей воле, К. тем не менее отвергал 1-ю гипотезу, утверждая, что из нее следует признание 2 или 3 необходимых сущих, что логически недопустимо. Ссылаясь на раннехрист. триадологическое богословие, в частности на постановления Сирмийских Соборов (см. в ст. *Сирмийские формулы*) и на нек-рые высказывания *Иустина Философа, Викторина Мария,* свт. *Василия Великого,* еп. Кесарии Каппадокийской, свт. *Григория,* еп. Нисского, и др. церковных писателей, К. утверждал, вопреки принятому христ. Церковью в полемике с арианами учению свт. *Афанасия I Великого,* еп. Александрийского, что Сын «получает Свое бытие от Отца не по чистой необходимости природы, но по действию непостижимой силы и воли Отца» (Ibid. P. 141–146). То же относится и к исхождению Св. Духа, в к-ром, как полагал К. в соответствии с католич. и протестант. учением, Сын участвует как посредник (см.: *Ortner.* 1996. S. 278–280). Хотя К. признавал, что волевое рождение Сына и изведение Духа Отцом в условном смысле может быть названо творением, он решительно отвергал как учение о творении Сына и Св. Духа из ничего, утверждая, что Их бытие происходит из самого бытия Отца, так и арианское представление о рождении и изведении во времени, утверждая, что бытие Отца, Сына и Св. Духа вечно и не имеет никакого начала во времени. Критики К. справедливо указывали на противоречивость такой позиции, связанную с тем, что волевой акт предполагает как начало, так и возможность иного воления; К. отвечал на это, что волевой акт Бога может быть вечным и неизменным, оставаясь при этом актом воли и не становясь внутренней необходимостью природы (см.: *Pfizenmaier.* 1997. P. 209–213). Заявляя, что Сын во всех Своих действиях (в т. ч. в относящихся к творению и спасению) подчинен Отцу, а Св. Дух — Отцу и Сыну (см.: *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 155–179), К. утверждал, «высшая честь», т. е. «поклонение» (worship), а также все молитвы и все хваления должны воздаваться исключительно Отцу, т. к. Он есть «высший и первый Источник всякого бытия и всякой силы»; т. о., молитвенные обращения к Сыну и Св. Духу как к самостоятельным Лицам, обладающим отличной от Отца силой и действием, К. считал политеистическим искажением христ. триадологии и признавал недопустимыми (Ibid. P. 179–191).

Разработанное им учение о Св. Троице К. противопоставлял в качестве «среднего пути» известным из церковной истории триадологическим ересям: арианству, социанству (см. статьи *Социн, Социане*), савеллианству (см. статьи *Савеллий, Модализм*) и тритеизму (см. ст. *Тритеиты*). Ошибкой арианства К. считал чрезмерное умаление Сына и Св. Духа, следующее из утверждения о том, что Они были сотворены в некий момент времени, а не существуют вечно. Еще более радикальное умаление свойственно социанству, где полностью отрицается всякая божественность Сына и Св. Духа (подробный анализ отношения взглядов К. к социанству см.: *Snobelen.* 2005). В савеллианстве и тритеизме, по мнению К., напротив, происходит умаление Отца: в савеллианстве одному Отцу приписываются свойства всех Лиц, считающихся лишь модусами проявления божества, вслед. чего Отец лишается личных свойств, а в тритеизме все Лица объявляются во всех отношениях равными божественными существами (*Clarke.* The Scripture-Doctrine of the Trinity. 1712. P. XXVII–XXVIII; ср.: Ibid. P. 85, 102, 150, 293, 447, 470–471; *Idem.* Works. Vol. 4. P. 405; см.: *Ortner.* 1996. S. 238–244). Традиц. учение о Св. Троице, принятое в правосл. Церкви, К. считал противоречивым смешением савеллианства и тритеизма: поскольку, как он полагал, понятие «сущность» всегда обозначает индивидуальную сущность (т. е. *ипостась*), сторонники традиц. учения о Св. Троице должны либо признать реальность единой божественной сущности и призрачность Лиц и присоединиться к савеллианам, либо признать реальность Лиц и призрачность сущности, став тритеитами. К. справедливо заявлял, что его учение о Св. Троице отличается от всех обозначенных выше триадологических ересей; в этой связи встречающиеся в лит-ре упоминания о нем как об арианине или социанине без дополнительных пояснений следует считать неточными и ошибочными. В онтологическом аспекте монотеистическая триадологическая концепция К. близка к осужденной

древней Церковью ереси *Евномия* и *аномеев*, однако в гносеологическом аспекте К. расходился с Евномием, учившим о познаваемости сущности Бога. Поскольку К. не принимал характерное для арианства учение о тварности Сына и Св. Духа и признавал их реальную причастность божеству Отца, выраженную в формуле *Никейского Символа веры:* «Веруем... в Сына Божия... рожденного... из сущности Отца» (см.: *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 263), Т. Пфиценмайер считает его продолжателем богословской традиции сторонников подобосущия (см. ст. *Подобосущный*). Вместе с тем в отличие от подобосущников К. отвергал равенство Лиц Св. Троицы по божеству и тождество их божественных свойств, поэтому его триадологическая система может быть охарактеризована как полуарианский субординационизм (см.: *Ortner.* 1996. S. 284–287; ср.: *Wiles.* 1996. P. 116–121; *Pfizenmaier.* 1997. P. 135–141).

Из теоретических принципов триадологии К. выводил практические следствия, касавшиеся богослужения Церкви Англии: он предлагал удалить из «Книги общих молитв» все обращения к Лицам Св. Троицы, в к-рых не акцентировано единоначалие Отца и к-рые в силу этого могут быть поняты в тритеистском смысле. К их числу относились *Афанасиев Символ веры* (см.: *Clarke.* The Scripture-Doctrine of the Trinity. 1712. P. 418–454), *Никео-Константинопольский Символ веры* (Ibid. P. 464–475) и мн. употребительные молитвы, напр.: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу» (Ibid. P. 415–417); «Благословение всемогущего Бога, Отца и Сына и Святого Духа, да будет с вами» (Ibid. P. 477); «Господь наш Иисус Христос, Которому подобает с Отцом и со Святым Духом всякая честь и слава во веки веков» (Ibid. P. 462), и т. п. (подробнее см: *Ortner.* 1996. S. 288–309). Экземпляр «Книги общих молитв» с рукописными замечаниями К., содержавшими предлагавшиеся им многочисленные изменения, впосл. попал к Т. Линдси (1723–1808), основателю 1-й англ. унитарианской конгрегации (см. в ст. *Унитарианство*), который подготовил на его основе собственную версию «Книги общих молитв» с унитарианскими исправлениями (The Book of Common Prayer Reformed According to the Plan of the Late Dr. Samuel Clarke / [Ed. Th. Lindsey]. L., 1774; ср.: *Ferguson.* 1976. P. 162–165; *Dybikowski.* 2002. P. 125).

Переписка с Лейбницем. В авг. 1714 г. в Англию переехала принцесса Каролина Бранденбург-Ансбахская (1683–1737), супруга Георга, принца Уэльского (с 1727 кор. Великобритании Георг II). Получившая блестящее и разностороннее образо-



И. Ньютон, Г. В. Лейбниц, С. Кларк. Гравюра из кн.: Recueil de diverses pieces, sur la philosophie la religion naturelle, l'histoire, les mathematiques, etc. Amst., 1740. T. 1

вание принцесса живо интересовалась интеллектуальной и философской жизнью Европы; в 1704 г. она познакомилась с Лейбницем, брала у него уроки философии и впосл. до его смерти состояла с ним в переписке. После прибытия в Англию Каролина пожелала познакомиться с воззрениями философов ньютоновского круга; К. взялся объяснить ей основные принципы ньютоновской философии и вскоре стал одним из наиболее близких к принцессе теологов и ученых. Покровительством принцессы К. пользовался до конца жизни; неск. раз она предлагала ему поспособствовать в занятии высокой придворной должности или в получении епископства, однако К. дипломатично отказывался. Уже после смерти К. Каролина, ставшая королевой Великобритании, распорядилась построить в Королевском саду в Ричмонде грот Эрмитаж, где поместила бюсты чтимых ею философов и ученых, в т. ч. и бюст К. В нояб. 1715 г. Лейбниц в одном из писем к Каролине высказал неск. критических мнений об англ. философии, по большей части относившихся к воззрениям Ньютона. Лейбниц и Ньютон в это время были непримиримыми противниками; вражда между ними, возникшая в кон. XVII в. из-за спора о первенстве в открытии математического анализа, подогревалась выступлениями в печати их сторонников и взаимными оскорбительными нападками, то и дело появлявшимися в их сочинениях (см.: *Vailati.* 1997. P. 5–8). Считая критику Лейбница отчасти справедливой и в то же время желая поспособствовать улучшению отношений между ним и Ньютоном, Каролина показала отрывки из письма Лейбница К., к-рый не согласился с нападками Лейбница и пожелал дать ему письменный ответ (ср. письмо Лейбница с рассказом об этом: *Robinet.* 1957. P. 45). Каролина согласилась стать посредником в их переписке; всего в 1715–1716 гг. Лейбниц и К. обменялись 9 письмами (5 писем К. и 4 письма Лейбница). Переписка прервалась из-за смерти Лейбница, который не успел дать ответ на последнее письмо К.

После завершения переписки К. собрал все письма и выпустил их отдельным изданием, поместив в нем параллельно франц. и англ. тексты писем, т. к. оригинальные письма Лейбница были написаны на французском, а К.— на англ. языке; перевод писем Лейбница на англ. язык был выполнен К., а перевод писем К. на франц. язык осуществил друг К., лит. критик М. де ла Рош (ок. 1680–1742), бежавший в Лондон из Франции гугенот (ориг. изд.: A Collection of Papers, Which Passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. L., 1717; переизд.: *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 581–710; совр. изд. на языке оригиналов с учетом сохранившихся черновиков писем Лейбница и с добавлением сопутствующей переписки третьих лиц: *Robinet.* 1957). В 1720 г. был опубликован перевод переписки на нем. язык с предисловием Х. *Вольфа* (1679–1754), в котором к текстам из издания К. был присоединен составленный учеником Лейбница Л. Ф. Тюммигом (1697–1728) ответ на последнее письмо К. (Merckwürdige Schrifften, welche... zwischen dem Herrn Baron von Leibnitz und dem Herrn Clarcke, über besondere Materien der natür-

lichen Religion, in frantzös. und englischer Sprache gewechselt. Fr./M. etc., 1720; ответ см.: Ibid. S. 243–265). Неизвестно, был ли осведомлен К. об этом ответе; никакой реакции с его стороны на него не последовало. Уже после смерти К. англ. философ и теолог Г. Шарп (1713–1771) перевел ответ Тюммига на англ. язык и опубликовал анонимно с собственным комментарием, в котором защищались взгляды К. (A Defence of the Late Dr. Samuel Clarke, against the Reply of Sieur Lewis-Philip Thummig, in Favour of Mr. Leibnitz: With that Reply, in French and English. L., 1744; ср.: *Ferguson*. 1974. P. 51–52). Переписка К. и Лейбница неоднократно переиздавалась в XVIII–XX вв. (список изданий см.: *Alexander*. 1956. P. LV–LVI; Der Leibniz-Clarke Briefwechsel. 1991. S. 566–570); она переведена на мн. мировые языки, в т. ч. на рус. язык (Полемика Г. Лейбница и С. Кларка. 1970; переизд. с испр.: *Лейбниц*. 1982).

До наст. времени в науке остается не до конца проясненным вопрос о том, какую роль в переписке К. и Лейбница играл Ньютон. Благодаря исследованиям, проведенным А. Койре (1892–1964) и Б. Коэном (1914–2003), установлено, что Ньютон знал о критике, которую Лейбниц в переписке с разными лицами высказывал в адрес его философских идей, однако не желал сам вступать с ним в публичную дискуссию по философским и метафизическим вопросам. Ньютон также был осведомлен о ходе переписки и давал возможность К. при подготовке ответов Лейбницу знакомиться со своими неопубликованными заметками (см.: *Koyré, Cohen*. 1962. P. 69–81). Дополнительным свидетельством интереса Ньютона к полемике между К. и Лейбницем является подготовленное им небольшое «Замечание для читателя», в к-ром Ньютон уточнял, в каком смысле пространство и время могут быть названы «свойствами» или «качествами» Бога. Это замечание было впервые опубликовано в составе предисловия П. де Мезо († 1745) к подготовленному им франц. изданию переписки К. и Лейбница и названо замечанием К. (см.: Recueil de diverses pièces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathematiques, etc. / [Ed. P. des Maizeaux]. Amst., 1720. T. 1. P. IV–V), однако убедительным подтверждением авторства Ньютона служат неск. сохранившихся черновиков «Замечания», написанных его рукой (*Koyré, Cohen*. 1962. P. 81–84, 95–103). В том, что при составлении ответов Лейбницу К. прибегал к советам Ньютона, были убеждены мн. современники К., в т. ч. принцесса Каролина и Лейбниц. Так, в письме Лейбницу от 10 янв. 1716 г. Каролина отмечала, что пересылаемое ею Лейбницу письмо К. написано «не без помощи Ньютона» (*Robinet*. 1957. P. 46). Лейбниц в письме математику И. Бернулли (1667–1748) сообщал: «Я ныне вовлечен в философский спор с Ньютоном, или, что то же самое, с его защитником Кларком, пользующимся милостью при королевском дворе» (Ibid. P. 117). У совр. исследователей нет сомнений в том, что К. в переписке выражал мн. идеи Ньютона и обсуждал с Ньютоном по меньшей мере нек-рые частные вопросы, возникавшие в процессе расширения тематики полемики. В то же время гипотеза, что К. был лишь переписчиком и оформителем ответов, философское содержание к-рых целиком восходит к Ньютону, является чрезмерно радикальной и не находит документальных подтверждений, т. к. черновиков Ньютона, в к-рых бы близко к тексту излагалось содержание ответов К., обнаружено не было. Т. о., хотя принципиальные мировоззренческие установки К. и Ньютона в этот период были одинаковыми, в силу чего письма К. справедливо рассматриваются как яркое и точное выражение ньютоновской метафизики, К. выступал в переписке не только как «голос Ньютона», но и как самостоятельный мыслитель и защищал ньютоновскую метафизику с помощью собственных аргументов (*Vailati*. 1997. P. 4–5; ср.: *Koyré, Cohen*. 1962. P. 66–67, 79; *Койре*. 2001. С. 271–272).

Центральные темы полемики К. и Лейбница были заданы основным обвинением Лейбница в адрес ньютоновской философии, высказанным в письме принцессе Каролине. По утверждению Лейбница, Ньютон и его последователи полагают, что «пространство — это орган, которым Бог пользуется, чтобы воспринимать вещи», а также считают, что Бог должен постоянно вмешиваться в мироздание, поскольку вселенная, или «машина Бога... так несовершенна, что от времени до времени посредством чрезвычайного вмешательства Он должен чистить ее и даже исправлять, как часовщик свою работу». Т. о., Лейбниц формулировал 2 фундаментальные проблемы, касающиеся философской интерпретации отношения Бога к тварному миру, а именно вопрос о способе связи Бога с материальным миром, предполагающий философское осмысление природы пространства и времени, и вопрос о характере промыслительного действия Бога по отношению к творению, предполагающий философскую интерпретацию понятий «свобода» и «необходимость». Поскольку, как утверждал Лейбниц, эти 2 проблемы в рамках ньютоновской метафизики решаются неверно, учение Ньютона способствует упадку в Англии естественной теологии (см.: *Clarke*. Works. Vol. 4. 587–588; *Лейбниц*. 1982. С. 430).

Отвечая на критику Лейбница, касавшуюся 1-й проблемы, К. признавал, что Ньютон действительно писал о пространстве как о «чувствилище» (sensorium) Бога, однако, по мнению К., ссылавшегося на наличие слова «как бы» (tanquam) в тексте Ньютона из приложения к «Оптике», на к-рый опирался Лейбниц, это не точное определение природы пространства, а лишь условное сравнение, помогающее понять отношение Бога к пространству путем сопоставления его с познавательной деятельностью человеческой души (Ibid. P. 588–589; Там же. С. 431–432). Лейбниц в ответе К. утверждал, что у Ньютона нет указания на условность сравнения (Ibid. P. 593; Там же. С. 434); в действительности были правы и К. и Лейбниц, поскольку в первых типографских экземплярах слово «tanquam» отсутствовало, однако перед печатью основного тиража оно было добавлено Ньютоном (см.: *Koyré, Cohen*. 1961). Излагая ньютоновскую концепцию пространства, К. указывал, что «чувствилище» — это не орган чувства, а «место ощущения» (place of sensation); в этом смысле пространство для К. и Ньютона — область соприкосновения невидимого вездесущего Бога и видимого материального мира (ср.: *Vailati*. 1997. P. 48–50).

Для разъяснения этой идеи К. подвергал анализу философское представление о природе пространства. Возражая Лейбницу, предполагавшему, что в случае признания тождественности пространства Богу

или понимания его в качестве природного свойства Бога, Бог окажется делимым, поскольку пространство делимо на части (см.: *Clarke*. Works. Vol. 4. P. 601–603; *Лейбниц*. 1982. С. 441–442), К. использовал ньютоновскую идею абсолютного пространства. Согласно метафизике Ньютона, пространство в абсолютном смысле по своей природе всегда однородно (similare) и неподвижно (immobile) и должно рассматриваться безотносительно к чему бы то ни было, т. е. к существующим в нем материальным вещам и их движениям. Это пространство может быть признано делимым лишь умозрительно, поскольку реальное деление бесконечной и однородной сущности невозможно. В этом абсолютном пространстве существуют все тела; оно признаётся неподвижным основанием системы отсчета, в которой определяются законы движения. Относительное пространство — это «движущееся измерение» (dimensio mobilis) абсолютного пространства, т. е. выделяемая человеческими чувствами на основании взаимных движений тел его часть, имеющая физическую протяженность, и потому физически делимое (см.: *Newton I.* Philosophiae naturalis principia mathematica. L., 1687. P. 5; *Clarke*. Works. Vol. 4. P. 608, 624; *Лейбниц*. 1982. P. 446, 459–460; ср.: *Свидерский, Крёбер*. 1960. С. 9–14; подробнее о теории пространства у Ньютона см.: *McGuire*. 1978; *Idem*. 1990; *Carriero*. 1990).

С т. зр. Лейбница, ньютоновское «абсолютное пространство» не существует объективно и является лишь человеческой идеализацией относительного пространства. Сохраняя декартовский *дуализм*, Лейбниц считал Бога простой духовной сущностью (декартовская res cogitans, вещь мыслящая), безусловно трансцендентной по отношению к тварному миру; вездесущие Бога Лейбниц понимал не как Его присутствие во всем пространстве, но как тотальность Его первоначального творческого действия (*Clarke*. Works. Vol. 4. P. 593; *Лейбниц*. 1982. С. 435; ср.: *Vailati*. 1997. P. 44; *Койре*. 2001. С. 213–214). Духовной сущности противостоит материальная сущность, т. е. материя как таковая, обладающая протяженностью (декартовская res extensa, вещь протяженная). Согласно Лейбницу, в физическом мире не существует ничего, кроме бесконечно делимой материи; в переписке с К. он заявлял, что не допускает ни существования абсолютного вакуума, или пустоты, ни существования атомов как частиц, не поддающихся дальнейшему делению (см.: *Clarke*. Works. Vol. 4. P. 593, 619–620; *Лейбниц*. 1982. С. 434, 456–457). В космологической перспективе это означало признание бесконечности материальной вселенной: «Фикция материального ограниченного универсума, кочующего в своей совокупности в неограниченном пустом пространстве... недопустима» (Ibid. P. 639; Там же. С. 473). Пространство и время, по убеждению Лейбница, задаются человеческим восприятием материальных отношений, поэтому пространство есть «порядок сосуществований», а время — «порядок последовательностей» (Ibid. P. 602; Там же. С. 441); т. о., они всегда относительны и вторичны по отношению к материи, движущейся благодаря имманентным ей действующим силам.

Напротив, для Ньютона и К. абсолютное пространство является самостоятельно существующей реальностью, однако вовсе не реальностью материального порядка. В физическом смысле пространство есть пустота, вакуум (но не ничто, поскольку оно есть потенциальное «вместилище» материи); именно на этом основании К. отвергал неявно принимаемое Лейбницем в качестве аксиомы отождествление протяженности и пространства. Протяженность возникает лишь при рассмотрении тела в пространстве, поэтому пространство само по себе есть бесконечная протяженность, задающая возможность измеримой физической протяженности, но не измеримое ею, т. к. «пространство не находится в пространстве» (*Vailati*. 1997. P. 29). Всякая материя существует в пространстве, однако оно не сводимо к материи, поскольку «пространство не ограничено телами, а существует равным образом в них и вне их; не пространство заключено между телами, но ограниченные своими собственными размерами тела существуют в безграничном пространстве» (*Clarke*. Works. Vol. 4. P. 623; *Лейбниц*. 1982. С. 459 — в имеющемся рус. переводе по ошибке пропущено «не»). Хотя в физическом смысле пространство — это пустота, в метафизическом смысле пространство есть протяженность Бога, т. е. Его вездесущие, поскольку даже «во всяком пустом пространстве присутствует Бог» (Ibid. P. 623; Там же. С. 459). Т. о., согласно К., материя не является вездесущей и не существует в абсолютной пустоте, но существует в Боге, Который непрестанно воздействует на нее Своей творящей и хранящей силой сверхматериального порядка. Возражая на замечание Лейбница, что в этом случае Бог окажется платонической Мировой Душой (см.: Ibid. P. 595; Там же. С. 436), К. отмечал, что Бог не тождествен пространству и не детерминирован им, но лишь полагает его как следствие Своего необходимого существования. В этом смысле, согласно К., пространство и время не могут не существовать, тогда как находящийся в них материальный мир мог бы не существовать или существовать иначе. Мировая Душа неразрывно связана с материальным миром и всецело имманентна ему; напротив, Бог «присутствует в мире не как его часть, но как его Руководитель; Он воздействует на всё, на Него же ничто не воздействует» (Ibid. P. 601; Там же. С. 440). Ссылаясь на слова ап. Павла, приводимые в кн. Деяния св. апостолов, К. утверждал: «Бог находится недалеко от каждого из нас, ибо в Нем мы (как и все созданные вещи) живем, движемся и существуем», поэтому «Бог не является ни Мировым Разумом, ни Надмировым Разумом, но является Вездесущим Разумом, находящимся и внутри и вне мира; Он присутствует во всем, действует через все и стоит выше всего» (Ibid. P. 600–601; Там же; ср.: Деян 17. 28; подробнее см.: *Vailati*. 1997. P. 25–30).

По убеждению К., ньютоновская метафизическая концепция пространства является единственной концепцией совместимой с христ. теологией. К. замечал, что если принять концепцию Лейбница, конституируемое отношениями материальных объектов пространство окажется (по меньшей мере потенциально) бесконечным, и тогда материю придется признать отличной от Бога бесконечной субстанцией, что приведет не только к метафизическому, но и к теологическому дуализму (*Clarke*. Works. Vol. 4. P. 626; Там же. С. 462; ср.: *Койре*. 2001. С. 228). Напротив, в ньютоновской концепции пространство есть бесконечный модус существования Бога, а материя,

существующая в пространстве, конечна, и равным образом конечен в пространстве и во времени материальный универсум в целом. Принципиальное отличие не только выводов, но и самих подходов К. и Лейбница хорошо видно из замечания Лейбница на полях издания полемической переписки К. и Коллинза: «Разве Бог не может уничтожить одну часть пространства?» (*Vailati.* 1997. P. 31, 199–200). Для К. такой вопрос является абсурдным, поскольку абсолютное пространство для него не материальный объект или внутримировое отношение, которые могут делиться на части и изменяться, но способ актуального бытия Бога, Который не может изменить Свою природу. Поэтому, по точному замечанию Койре, в рамках ньютоновской метафизики пространство — это не «сетка количественных отношений», к-рую всегда имеет в виду Лейбниц, но «единство, предшествующее всем отношениям, которые в нем можно обнаружить, и делающее их возможными» (*Koyré.* 1957. P. 252; ср.: *Койре.* 2001. С. 224).

Отстаивая принципиальное убеждение в онтологическом единстве Бога и пространства, К. и Ньютон вместе с тем были вынуждены искать различные пути совмещения этой концепции с традиц. теологическим различением сущности и свойств (атрибутов) Бога. Анализ рукописей Ньютона показывает, что первоначально он склонялся к признанию вездесущия Бога по сущности и, следов., к идее пространства как сущностного свойства Бога. Однако под влиянием К. он уточнил свою позицию и в «Замечании для читателя», повторяя рассуждения К., утверждал, что применительно к Богу понятия «свойство» и «качество» не должны употребляться в обычном логико-метафизическом или физическом (материальном) смысле. По словам Ньютона, существование (existence) Бога — это не сущность и не свойство, но «существование субстанции со всеми атрибутами», поэтому неизмеримость и вечность Бога, полагая пространство и время, полагают их не как отдельные качества, но как модусы простого и единого актуального существования Бога (*Koyré, Cohen.* 1962. P. 96–97). Выражая ту же идею, К. писал, что «пространство и длительность не существуют вне Бога, а представляют собой обусловленные Им непосредственные и необходимые последствия Его существования» (*Clarke.* Works. Vol. 4. P. 623–624; *Лейбниц.* 1982. С. 459; ср.: *McGuire.* 1990. P. 101–102; *Vailati.* 1997. P. 36–37).

Решение 2-й фундаментальной проблемы полемики К. и Лейбница, касавшейся соотношения свободы и необходимости применительно к творческой и промыслительной деятельности Бога, следовало из общей философской интерпретации отношения Бога к миру и мира к Богу. Постулируя трансцендентность Бога миру, Лейбниц выводил всю Его деятельность по отношению к миру из выработанного им логико-философского «принципа [необходимости] достаточного основания» (principe de la raison suffisante). Согласно этому принципу, «ничего не случается без того, чтобы было основание, почему это случается скорее так, а не иначе» (*Clarke.* Works. Vol. 4. P. 592; *Лейбниц.* 1982. С. 433). Считая этот принцип исходным неоспоримым положением физики и метафизики, Лейбниц формулировал исходя из него систему жестких детерминистских отношений: т. к. основанием всякого акта Бога является стремление к наилучшему, которое является прямым логическим следствием Божественной мудрости, Бог не может творить нечто иначе, чем Он это творит; следов., мир может быть лишь таким, каким он является актуально. По мнению Лейбница, мудрость Бога не допускает существования 2 тождественных частиц материи и 2 тождественных вещей, поэтому для Бога невозможен выбор между 2 равнозначными творческими решениями; одно решение всегда предпочтительнее др. решения по самой своей природе, и именно оно актуализируется Богом, Который «из возможного хочет производить лишь наилучшее» (Ibid. P. 655–656; Там же. С. 488). Поскольку все действия Бога происходят «правильнейшим и совершеннейшим образом», никакого вмешательства Бога в существование сотворенного мира после акта творения не требуется (Ibid. P. 605; Там же. С. 444). Не соглашаясь с этой позицией, К. характеризовал ее как «скрытый материализм», в рамках к-рого мир как материальное целое наделяется потенциально бесконечным автономным бытием (ср.: *Vailati.* 1997. P. 37–42).

Признавая, что принцип достаточного основания является корректным в общем виде (т. е. как принцип причинности), К. оспаривал тот способ, каким Лейбниц прилагал этот принцип к творческой деятельности Бога. Согласно К., опиравшемуся на метафизическое представление об однородности (гомогенности) пространства (ср.: «все места первоначально одинаковы» — *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 626; *Лейбниц.* 1982. С. 461), всякая условная точка пространства одинаково подходит для проявления любой творческой активности Бога. Поэтому, если рассматривать вопрос, «почему эта определенная система материи создана в одном определенном месте, то окажется, что для этого не может быть другого основания, кроме простой воли Бога» (Ibid. P. 596–597; Там же. С. 437). Согласно К., хотя Бог всегда творит нечто благое, Он вовсе не связан необходимостью творить «наилучшее», но свободен полагать многообразные относительные блага по Своей воле. К. подчеркивал, что в системе Лейбница игнорируется различие между основанием как мотивом, в к-ром разум предлагает воле нечто, не детерминируя ее, и основанием как причиной действия, принуждающей волю к определенному выбору (см.: Ibid. P. 620–621; Там же. С. 457–458). Воля Бога, по утверждению К., всегда мотивирована Его разумом, но при этом всегда свободна в своем окончательном решении (ср.: *Койре.* 2001. С. 214–215).

Не принимая принцип «наилучшего действия», К. полагал, что сотворенный Богом мир является благим, но не является безусловно совершенным; он не только отражение природы Бога, но и следствие Его воли. Абсолютная свобода Бога проявляется в том, что Он творит конечный, а потому не прогрессирующий, а деградирующий мир. Подтверждение этого К. находил в ньютоновской физике, ссылаясь на концепцию инертности материи, т. е. ее неспособности переходить от покоя к движению без внешнего импульса, а также на экспериментально обнаруживаемый факт «уменьшения деятельной силы», т. е. уменьшения количества движения системы (см.: *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 685–692; *Лейбниц.* 1982. С. 516–522). По убеждению К., с метафизической т. зр. материя всегда стремится от

движения к покою, поэтому для поддержания и восстановления ее движения требуется воздействие внешней силы, к-рой в локальных масштабах является «живая сила» (т. е., напр., воздействие человека), а в масштабах вселенной может быть только сила Бога. Поэтому, согласно К., Бог не только установил единожды порядок мирового движения, но и Своим постоянным активным присутствием непрестанно восстанавливает его. Одним из проявлений этого Божественного действия К. считал ньютоновскую гравитацию и выражающий ее закон всемирного тяготения, к-рые отрицал Лейбниц (подробнее см.: *Vailati.* 1997. P. 175–190; ср.: *Alexander.* 1956. P. XVIII–XX, XXIX–XXXII). Поскольку все существование тварного мира поддерживается недетерминированной Божественной волей, различие между естественным (законами) и сверхъестественным (чудесами) является относительным и проистекает из привычности и повторяемости естественных явлений для наблюдающих их людей, тогда как с т. зр. Божественного действия закон и чудо тождественны и одинаково полагаются всемогущей волей Бога, к-рая всегда может сделать чудо законом (см.: *Clarke.* Works. Vol. 4. P. 693–700; *Лейбниц.* 1982. С. 523–528; ср.: *Vailati.* 1997. P. 154–163).

Обосновывая в переписке философские концепции пространства и времени, свободы и необходимости, естественного и сверхъестественного и т. п., К. и Лейбниц подтверждали свои идеи не только теологическими и метафизическими, но и естественнонаучными аргументами. Оба мыслителя признавали, что эмпирическое изучение мира и познание физических законов его существования являются правомерными и надежными источниками знания о его метафизической природе. Вместе с тем переписка К. и Лейбница является убедительным свидетельством того, как различные философские установки создают обладающие собственной внутренней логикой мировоззренческие системы, противоречие между к-рыми не может быть окончательно снято рациональными средствами (ср.: *Койре.* 2001. С. 216–217). Как мнение К., настаивавшего на абсолютности и объективности пространства, так и мнение Лейбница, постулировавшего относительность и субъективность пространства, имели сторонников в последующей истории философии и науки. Хотя мн. исследователи, занимавшиеся философией науки в XX в., полагали, что успешная разработка А. Эйнштейном (1879–1955) специальной и общей теорий относительности является весомым аргументом в пользу научной правоты Лейбница, в действительности с т. зр. совр. физиков «ни специальная, ни общая теории относительности не упразднили абсолютное время и абсолютное пространство, поскольку даже в рамках общей теории относительности присутствие материи модифицирует, но не детерминирует полностью структуру пространства–времени» (*Heller, Staruszkiewicz.* 1975. P. 213). Хотя совр. наука не обсуждает онтологический статус абсолютного пространства и времени, структура пространства и времени определяется в ней через математическую модель, не сводимую к отношениям материальных объектов и не выводимую из них (см.: *Corish.* 1978. P. 650–651). Известные в философии со времен античности и средневековья (см.: *Grant.* 1981), однако впервые ясно и радикально противопоставленные друг другу в переписке К. и Лейбница абсолютистская и релятивистская интерпретации пространства и времени остаются и ныне значимыми и продуктивными концептуальными подходами, позволяющими интерпретировать естественнонаучные данные в принципиально отличных системах мировоззрения (подробнее о научном содержании и значении концепций К. и Лейбница см.: *Alexander.* 1956. P. XXXII–LV; *Свидерский, Крёбер.* 1960. P. 11–33; *Erlichson.* 1967; *Heller, Staruszkiewicz.* 1975; *Corish.* 1978; *Earman.* 1989; *Dellian.* 1990. S. XXVII–CXXI).

Последние годы жизни (1720–1729). В 20-х гг. XVIII в. лит. активность К. значительно снизилась. В 2 опубликованных в этот период трактатах он отвечал на критику в адрес его триадологии, еще в одном сочинении полемизировал с Коллинзом по вопросу о библейских чудесах, повторяя доводы, озвученные им ранее в «Бойлевских лекциях». Бóльшую часть времени К. уделял церковному служению и подготовке проповедей. После смерти Ньютона в 1727 г. К. было предложено занять освободившийся пост управляющего брит. Монетным двором, предполагавший значительный доход, однако К. отказался, считая такое занятие не подходящим для духовного лица (*Ferguson.* 1976. P. 157–159). С 1728 г. по поручению кор. Каролины он занимался подготовкой издания «Илиады» Гомера с латинским переводом и комментариями, предназначенного для учебных занятий ее сына принца Уильяма (1721–1765). К. опубликовал 1-й том, содержавший 12 книг «Иллиады»; 2-й том был впосл. издан его сыном на основе оставшихся после К. материалов (*Homeri* Ilias graece et latine... L., 1729. Vol. 1; 1732. Vol. 2). На протяжении всей жизни К. не испытывал серьезных проблем со здоровьем; он скончался скоропостижно, по предположению исследователей, от инсульта. 22 мая 1729 г. он был погребен без публичной церемонии в алтаре ц. св. ап. Иакова (*Ferguson.* 1976. P. 158–159).

В конце жизни К. работал над комментарием к офиц. англикан. *катехизису,* входящему в состав «Книги общих молитв»; в основу комментария были положены регулярно читавшиеся К. в его приходе катехизические проповеди. Он успел завершить рукопись, однако не передал ее издателю. Вскоре после смерти К. его брат Дж. Кларк опубликовал это сочинение под заглавием «Объяснение церковного катехизиса» (An Exposition of the Church-Catechism. L., 1729; переизд.: Works. Vol. 3. P. 635–718). В соответствии со структурой катехизиса трактат К. разделяется на 5 частей, содержащих объяснение крещальных обязательств и смысла конфирмации, *Апостольского Символа веры, Десяти заповедей, Молитвы Господней* и церковных таинств. Сочинение имеет преимущественно практико-нравоучительный характер и мало чем отличается по тематике и содержанию от др. произведений этого жанра. К. почти не предлагал в нем собственных пространных рассуждений, предпочитая обильно цитировать Свящ. Писание и давать краткие пояснения к цитатам (обзор содержания см.: *Ferguson.* 1976. P. 166–168). «Объяснение церковного катехизиса» является важным свидетельством ложности циркулировавших после смерти К. слухов о том, что в последние годы жизни он отказался от прежних триадологичес-

ких взглядов. Комментируя Символ веры, К. искусно избегал употребления по отношению к Сыну и Св. Духу имени Бог; он говорил о «Сыне Божием» и «Духе Божием» и вовсе не упоминал имени Св. Троица. Мнение о том, что молитва должна быть обращена только к Богу Отцу, также в скрытой форме было выражено К. в тексте; напр., в разделе о Св. Духе он писал, что обязанностью христианина по отношению к Св. Духу является «непрестанно молиться Богу Отцу, чтобы Он подавал нам помощь Его Святого Духа» (*Clarke*. Works. Vol. 3. P. 667). Хотя подобные двусмысленные замечания крайне редки и большинство спорных богословских вопросов К. обходил молчанием, постоянный оппонент К. Уотерланд не оставил их без внимания и опубликовал критическое соч. «Замечания на Объяснение церковного катехизиса доктора Кларка» (*Waterland D.* Remarks upon Dr. Clarke's Exposition of the Church-Catechism. L., 1730), в к-ром, признавая сочинение К. в целом удачным и полезным, выделял и рассматривал все отрывки, прямо или косвенно отражавшие неортодоксальные богословские идеи К. Ответное сочинение, содержавшее апологию взглядов К., издал его ученик Сайкс; между ним и Уотерландом завязалась печатная полемика, в рамках к-рой было выпущено неск. трактатов, где среди прочего обсуждались и нек-рые богословские идеи К. (см.: *Ferguson*. 1976. P. 168–178).

Влияние. К. был наиболее известным и цитируемым англ. философом в 1-й трети XVIII в., т. е. в период после смерти Локка и до начала широкого распространения идей Дж. *Беркли* (1685–1753) и Д. *Юма* (1711–1776); при этом его основные концепции оставались предметом обсуждения в европ. философии до кон. XVIII в. Наиболее часто взгляды и мнения К. вызывали интерес у сторонников ньютоновской метафизики и их оппонентов, однако влияние К. не ограничивалось этим кругом. Почти все крупные европейские мыслители 1-й пол. XVIII в. в различных контекстах упоминали К. в сочинениях, рассматривая и оценивая его взгляды с т. зр. собственных философских и мировоззренческих систем.

Значительное влияние К. испытал Вольтер, с мая 1726 до кон. 1728 г.



Бюст С. Кларка в Эрмитаже королевского сада в Ричмонде. Гравюра. 1-я пол. XVIII в. Мастер Дж. Фабер

живший в Англии и неоднократно встречавшийся с К. и др. мыслителями ньютоновского круга (см.: *Вольтер*. Философские сочинения. М., 1988. С. 275). Вольтер упоминал К. во мн. сочинениях, однако наиболее подробную оценку его личности и взглядам дал в «Философских письмах», созданных в нач. 30-х гг. XVIII в. В 7-м письме, посвященном обсуждению взглядов англ. антитринитариев, Вольтер отмечал: «Наиболее стойким патроном арианской доктрины является славный доктор Кларк. Человек этот отличается суровой добродетелью и мягким характером, он скорее влюблен в свои мнения, чем одержим страстью вербовать прозелитов, и занят исключительно вычислениями и доказательствами — настоящая рассуждающая машина» (*Voltaire*. Lettres philosophiques / Éd. A. M. Rousseau, G. Lanson. P., 1964. T. 1. P. 79; *Вольтер*. Философские сочинения. М., 1988. С. 89–90). Состоявшееся при участии К. знакомство Вольтера с ньютоновской физикой и метафизикой убедило последнего в истинности ньютоновского мировоззрения; собственное понимание основных философских и богословских идей Ньютона Вольтер представил в соч. «Основы философии Ньютона» (Éléments de la philosophie de Newton), где неоднократно упоминал К. и пересказывал основное содержание его полемики с Лейбницем (см.: *Вольтер*. Философские сочинения. М., 1988. С. 275, 281–282, 285). Вольтер считал К., Ньютона и Локка наиболее выдающимися англ. философами, при этом иногда он ставил К. как метафизика выше всех прочих (*Barber*. 1979. P. 54). Так, в 1765 г. в статье о *Платоне* из «Философского словаря» Вольтер утверждал, что из всех философов, занимавшихся философской теологией, или «рассуждением о наивысшем Бытии», К. является «наиболее глубоким и наиболее ясным, наиболее методичным и наиболее убедительным» (*Voltaire*. Œuvres complètes. P., 1879. T. 20. P. 229). При этом Вольтер не принимал тех идей К., к-рые считал следствием его христ. убеждений; так, он утверждал, что в споре К. и Коллинза о душе и свободе воли прав был Коллинз, т. к. в К. «проповедник заглушил философа» (*Вольтер*. Философские сочинения. М., 1988. С. 331; ср.: Там же. С. 286–291). По мнению совр. исследователей, во многом именно вслед. сложившейся при знакомстве с рассуждениями К. убежденности в том, что существование Бога не противоречит законам мироздания, но подтверждается ими, Вольтер, несмотря на его постоянные критические нападки на исторические религии, до конца жизни оставался непримиримым противником материалистического атеизма и занимал позицию деизма, считая, что существование Бога есть не факт веры, а непреложная истина разума (подробнее см.: *Barber*. 1979. P. 52–61). С материалистических и атеистических позиций против идей К. во Франции выступал П. А. Гольбах (1723–1789), который в своем главном соч. «Система природы» (Système de la nature) посвятил специальный раздел критике предложенного К. доказательства бытия Божия (см.: *Гольбах П. А.* Разбор доказательств бытия божьего, данных Кларком // *Он же*. Избранные произведения. М., 1963. Т. 1. С. 425–463). Рассматривая последовательно каждое положение 1-го трактата «Бойлевских лекций» К., к-рый, по словам Гольбаха, мн. его современники считали «самым основательным и убедительным трудом» по этому вопросу (Там же. С. 435), Гольбах пытался доказать, что все утверждения К. о природе и свойствах Бога либо могут быть отнесены к материи, либо являются эмпирически непроверяемыми, противоречивыми и бессмысленными.

В Англии с критикой отдельных онтологических и этических основоположений философии К. выступали его младшие современники, во многом определившие облик английской философии 2-й пол. XVIII в.: Беркли, Юм, Ф. Хатчесон (1694–1746). Так, Беркли в соч. «Трактат о принципах человеческого знания» (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge), не упоминая имени К., оспаривал мнение «современных богословов», к-рые считают, что пространство «совпадает с атрибутами, не принадлежащими никому, кроме Бога», и объявляют пространство «божественным». Отвергая концепцию абсолютного пространства, Беркли утверждал, что идея пространства возникает из сознания субъектом собственного телесного движения, так что объективного пространства вне сознающего субъекта не существует (*Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 226–227; *Ferguson.* 1974. P. 31–32). Юм неск. раз упоминал К. в контексте критики концепции причинности. Не обсуждая предлагаемое К. доказательство бытия Божия подробно, он считал его одним из вариантов распространенного доказательства, основывающегося на метафизической концепции необходимости первопричины, и полагал, что демонстрация несостоятельности традиц. представлений о причинности делает несостоятельными и все др. доказательства такого рода (см.: *Юм Д.* Соч. М., 1996. Т. 1. С. 137–138, 686–687). Кроме того, Юм оспаривал само понятие «необходимое существование», полагаемое К. в основание доказательства, считая, что это понятие невыводимо из опыта и всецело основывается на метафизическом произвольном конструировании идеи Бога, обладающего «неизвестными и непредставимыми качествами» (Там же. С. 441–443; подробнее см.: *Ferguson.* 1974. P. 113–120; *Russell.* 1997; критику аргументации Юма см.: *Khamara.* 1992). В области практической философии Юм отвергал мнение К., что мораль основывается на «связях» вещей и может быть обоснована рационально, т. е. что «моральные утверждения имеют одинаковую природу с истинами математики и абстрактных наук, будучи объектами одного только разума, а не интуициями наших внутренних чувств» (*Юм Д.* Соч. 1996. Т. 1. С. 690; Т. 2. С. 202). Со схожей критикой выступал и Хатчесон, на рассуждения к-рого Юм ссылался в своих аргументах. Хатчесон отмечал, что используемое К. для обоснования этики понятие «fitness» придает этике псевдообъективный характер, поскольку вводит идею соответствия, не раскрывая, что чему должно соответствовать (подробнее см.: *Ferguson.* 1974. P. 195–237). Рассуждения К. о соотношении естественной и богооткровенной религии стали предметом рассмотрения одного из наиболее ярких представителей англ. деизма М. *Тиндала* (1657–1733), к-рый в соч. «Христианство — древнее как мир» посвятил заключительный раздел доказательству того, что философско-богословская система К. в действительности является деистической системой и лишь внешним и искусственным образом связана с историческим христианством. Соглашаясь с К. в том, что истинные принципы естественной и богооткровенной религии одинаково согласны с разумом, Тиндал утверждал, что К. неправомерно объявляет рациональным то, что никак не выводимо из принципов разума, и подменяет рациональный природный закон иррациональным произволом Божественной воли, не подчиняющейся разуму (см.: *[Tindal M.]* Christianity as Old as the Creation, Or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature. L., 1730. P. 353–422; ср.: *Ferguson.* 1976. P. 32–33). Идеи К. оставались предметом обсуждения англ. христ. философов и их оппонентов до кон. XVIII в., однако снижение интереса к метафизическим построениям постепенно привело к тому, что в XIX в. К. фактически перестал упоминаться в англ. лит-ре за пределами исторических и историко-философских трудов. Уже на рубеже XVIII и XIX вв. влиятельный англ. лит. критик и мыслитель С. Т. *Колридж* (1772–1834) назвал К. «переоцененным человеком» (*Coleridge S. T.* The Complete Works. N. Y., 1854. Vol. 5. P. 405).

Рецепция взглядов К. в нем. докантовской философии определялась его позицией в дискуссии с Лейбницем; для опиравшейся на идеи Лейбница вольфианской университетской метафизики концепции К. были лишь показательным примером пагубного влияния на рационализм английского эмпиризма. Вопрос о возможном влиянии идей К. на формирование критической философии Канта был предметом дискуссий в исследовательской литературе XX в. Так, С. Дж. аль-Азм, сопоставив содержание *антиномий* Канта с идеями К., выраженными в переписке с Лейбницем и в др. сочинениях, пришел к выводу, что основные моменты несогласия К. и Лейбница определили предлагаемый Кантом набор антиномий и стали одним из исходных пунктов для кантовской критики рационалистической метафизики (*Al-Azm.* 1972). Хотя совр. исследователи считают такую т. зр. преувеличением (см.: *Schmauke.* 2002. S. 107–114), то, что Кант был знаком с перепиской К. и Лейбница и внимательно изучил ее, не вызывает сомнений. Хотя в трудах Канта К. упоминается лишь неск. раз (ср.: Personenindex zu Kants gesammelten Schriften. B., 1969. S. 21), в ряде случаев Кант неявно пользуется аргументами К., чтобы показать неправомерность претензий вольфианской метафизики на обладание абсолютной рациональной истиной. Идеи К. используются Кантом не в их собственном положительном значении, но как своего рода противовесы для метафизических идей Лейбница и его последователей. Наиболее значимый пример такого подхода был выявлен К. Инсолом, к-рый на материале докритических сочинений Канта проследил, как, опираясь на учение К. о пространстве и времени, Кант постепенно отошел от представления о пространстве как о материальном отношении и пришел к идее о том, что пространство и время не объяснимы из материи. Однако, в соответствии с коперникианским переворотом, реальность пространства и времени у Канта оказалась не объективной реальностью свойств Бога, а субъективной реальностью необходимых чистых априорных созерцаний (см.: *Insole.* 2011). В сочинениях представителей посткантовской нем. философии XIX в. К. упоминается крайне редко; основоположники нем. идеализма воспринимали его как убежденного метафизика и считали его философию ограниченной и устаревшей. Напр., Г. В. Ф. *Гегель* (1770–1831) отмечал, что К. «является знаменитым именем» из-за построенного им доказательства существования Бога, но не рассматривал его взгляды, объявляя их «ходячей рассудочной метафизикой» (*Ге-*

гель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. С. 395).

В России в XVIII–XIX вв. были известны отдельные сочинения К. (преимущественно во франц. и нем. переводах), однако широкого распространения они не имели. М. В. *Ломоносов* (1711–1765) упоминал К. вместе с др. представителями европ. научного рационализма в предисловии к переводу «Физики» Вольфа: «...Коль много новых изобретений искусные мужи в Европе показали и полезных книг сочинили! Лейбниц, Кларк, Лок, премудрые рода человеческого учители, предложением правил, рассуждение и нравы управляющих, Платона и Сократа превысили» (*Ломоносов М. В.* Избранные философские произведения. М., 1950. С. 125). Важное свидетельство о рецепции К. в России содержится в автобиографических заметках писателя Д. И. Фонвизина (1745–1792). По словам Фонвизина, его обращению от вольнодумства к христ. религиозности способствовало знакомство с Г. Н. Тепловым (1717–1779), влиятельным придворным, писателем и членом Петербургской АН. В одной из бесед Теплов порекомендовал Фонвизину прочесть трактаты «Бойлевских лекций» К., утверждая, что в них К. «логически выводя одну истину из другой, составил... неразрывную цепь доказательств бытия Божия, и уже ни один безбожник умствованиями своими не вывернется от его убеждений». Фонвизин познакомился с сочинением К., которое произвело на него столь сильное впечатление, что он решил подготовить его рус. перевод. По рекомендации Теплова, утверждавшего, что полный перевод не пропустит духовная цензура, Фонвизин ограничился переводом избранных мест. Подготовленную выписку он намеревался присоединить в качестве приложения к своим заметкам, однако они остались неоконченными, а выписка не сохранилась (*Фонвизин Д. И.* Чистосердечное признание в делах и помышлениях // *Он же.* Сочинения / Ред.: А. И. Введенский. СПб., 1893. С. 241–244). Имя К. с хвалебными эпитетами неск. раз встречается на страницах «Энциклопедического лексикона», публиковавшегося с 1834 по 1841 г., однако, вслед. того что издание остановилось на букве Д, отдельной статьи о К. не появилось, и широкой образованной публике в России он оставался неизвестен до XX в.; он упоминался гл. обр. в переводных историко-философских обзорах и трудах по истории этики.

Историко-философское изучение взглядов К. началось в зап. науке в кон. XIX в.; первоначально его концепции рассматривались в контексте попыток построения научного рационализма, снимающего противоречия между крайностями идеализма и материализма, поэтому главным объектом исследования были его метафизические и этические воззрения (*Zimmermann.* 1870; *Le Rossignol.* 1892; *Leroy.* 1893; *Albee.* 1928; *Kurze.* 1929; *Garin.* 1934). Со 2-й пол. XX в. в европ. науке прослеживается постоянное возрастание внимания к идеям К. Значительный вклад в научную рецепцию наследия К. внес Дж. Фергюсон, опубликовавший 2 монографии, в к-рых не только излагались события жизни и основные положения учения К., но и рассматривалось содержание всей полемики, разворачивавшейся вокруг его сочинений (*Ferguson.* 1974; *Idem.* 1976). Важную роль в популяризации идей К. и во введении их в контекст совр. философской теологии сыграла монография У. Л. Роу, представившего и проанализировавшего сформулированное К. доказательство бытия Божия как образцовое космологическое доказательство (*Rowe.* 1975). В кон. XX в. внимание историков протестант. теологии привлекали неортодоксальные триадологические сочинения К., содержание к-рых стало предметом изучения в 2 монографиях (*Ortner.* 1996; *Pfizenmaier.* 1997). В наст. время идеи К. остаются предметом обсуждения исследователей, причем не только в историко-философских обзорах, но и в самостоятельных философских и теологических сочинениях, связанных с проблематикой естественной теологии, философии религии, философской антропологии, философии сознания.

Значение. Как с т. зр. метода, так и с т. зр. содержания система философско-теологических взглядов К. является одним из наиболее показательных примеров последовательного христ. рационализма. Основываясь на логико-онтологическом наследии схоластики, на достижениях англ. философии познания и сознания, на ньютоновских естественнонаучных концепциях, К. стремился осуществить гармоничный синтез эмпирического, практического, теоретического и религ. знания. Ориентация К. на полноту философско-богословского синтеза была нехарактерна для европ. философии Нового времени, развитие которой определялось борьбой радикально противопоставляемых друг другу систем миропонимания, в каждой из к-рых абсолютизировался определенный способ интерпретации реальности. Напротив, в философии К. разум и вера, практика и теория, идеальное и материальное всегда интерпретировались исходя из их объективного единства; в этом отношении философия К. обладает непреходящей актуальностью, коренящейся в свойственной самому человеческому разуму тенденции не останавливаться на анализе и стремиться от анализа к синтезу. Будучи не только философом, но и теологом, К. полагал, что высшей задачей рационального философского познания является построение естественной теологии как рационального учения о Боге в Его самобытии и в многообразии Его действий в мире. Для всякой естественной теологии остается значимой и актуальной осуществленная К. убедительная демонстрация того, что Кант впосл. называл «идеалом чистого разума»: неизменно присущего теоретическому разуму в его логико-философском движении стремления к идее Бога как необходимого и самобытного Сущего. Вместе с тем, несмотря на всю убежденность К. в рациональности христианства, его собственные построения свидетельствуют о том, что переход от «религии вообще» к конкретной богооткровенной религии никогда не может быть осуществлен средствами чистого разума, но всегда требует веры как волевого решения, как «смирения разума», как готовности разума покорно принять нечто, не подчиненное его суждению. Отказом К. признать ограниченность разума в области теологии объясняются его уклонения от традиц. догматики христианства. Уверенность К. в том, что религия всецело рациональна и ее содержание может быть объяснено из принципов разума, определяет как силу, так и слабость его философско-богословской системы, а тем самым и любой системы христ. рационализма. В этом отношении учение К. и ныне остается важной

наглядной демонстрацией двойственности и проблематичности естественной теологии, ее преимуществ и ее недостатков.

Соч.: ***собрания:*** Sermons on the Following Subjects / Ed. J. Clarke. L., 1730–1731. 10 vol.; The Works of *Samuel Clarke*. L., 1738. N. Y.; L., 1978[r]. 4 vol. [= Works]; ***отдельные сочинения и переписка:*** The Scripture-Doctrine of the Trinity: In 3 Parts. L., 1712; *Alexander H. G., ed.* The Leibniz-Clarke Correspondence: Together with Extracts from Newton's Principia and Opticks. Manchester, 1956 (рус. пер.: Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715–1716 гг.) / Пер., вступ. ст. и примеч.: В. И. Свидерский, Г. Крёбер. Л., 1960; *Лейбниц Г.* Переписка с Кларком / Пер.: В. И. Свидерский, Г. Крёбер // *Он же*. Соч. М., 1982. Т. 1. С. 430–528; нем. пер.: *Clarke S.* Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716 / Hrsg., Übers. E. Dellian. Hamburg, 1990; Der Leibniz-Clarke Briefwechsel / Hrsg., Übers. V. Schüller. B., 1991); *Robinet A., ed.* Correspondance Leibniz-Clarke présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres. P., 1957; *Vailati E., ed.* Samuel Clarke: A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings. Camb., 1998; *Uzgalis W., ed.* The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707–1708. Peterborough (Ont.), 2011.

Лит.: *Hoadly B.* The Preface, Giving Some Account of the Life, Writings, and Character, of the Author // *Clarke S.* Sermons. 1730. Vol. 1. P. I–L; *Whiston W.* Historical Memoirs of the Life of Dr. Samuel Clarke. L., 1730; *Zimmermann R., von.* Samuel Clarke's Leben und Lehre: Ein Beitrag zur Geschichte des Rationalismus in England. W., 1870; *Stephen L.* Clarke, Samuel // Dictionary of National Biography. N. Y.; L., 1887. Vol. 10. P. 443–446; *Le Rossignol J. E.* The Ethical Philosophy of Samuel Clarke. Lpz., 1892; *Leroy G. V.* Die philosophischen Probleme im Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke. Mainz, 1893; *Albee E.* Clarke's Ethical Philosophy // The Philosophical Rev. 1928. Vol. 37. N 4. P. 304–327; N 5. P. 403–432; *Kurze Th.* Die Metaphysik des Samuel Clarke. Paderborn, 1929; *Baker J. T.* Space, Time, and God: A Chapter in 18th Century English Philosophy // The Philosophical Rev. 1932. Vol. 41. N 6. P. 577–593; *Garin E.* Samuel Clarke e il razionalismo inglese del secolo XVIII // Sophia. Palermo, 1934. Vol. 2. N 1. P. 106–116; N 2. P. 294–304; N 3. P. 385–426; *Koyré A.* The Work-Day God and the God of the Sabbath: Newton and Leibniz // *Idem.* From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore, 1957. P. 235–272, 300–304 (рус. пер.: *Койре А.* Бог рабочей недели и Бог субботы: Ньютон и Лейбниц // *Он же*. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001. С. 209–242, 270–274); *Свидерский В. И., Крёбер Г.* Полемика Г. Лейбница и С. Кларка и ее место в развитии диалектических представлений о мире // Полемика Г. Лейбница и С. Кларка. 1960. С. 3–33; *Hoskin M. A.* «Mining All Within»: Clarke's Notes to Rohault's «Traité de physique» // The Thomist. Wash., 1961. Vol. 24. P. 353–363; *Koyré A., Cohen I. B.* The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton and Clarke // Isis. Chicago, 1961. Vol. 52. N 4. P. 555–566; *iidem.* Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence // Archives internationales d'histoire des sciences. P. etc., 1962. T. 15. P. 63–126; *Gay J. H.* Matter and Freedom in the Thought of Samuel Clarke // J. of the History of Ideas. Baltimore etc., 1963. Vol. 24. N 1. P. 85–105; *Erlichson H.* The Leibniz-Clarke Controversy: Absolute versus Relative Space and Time // American J. of Physics. Woodbury (N. Y.), 1967. Vol. 35. N 2. P. 89–98; *Al-Azm S. J.* The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies. Oxf., 1972; *Ferguson J. P.* The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics. N. Y., 1974; *idem.* Dr. Samuel Clarke: An 18th Century Heretic. Kineton, 1976; *Heller M., Staruszkiewicz A.* A Physicist's View on the Polemics between Leibniz and Clarke // Organon. Warsz., 1975. [T.] 11. P. 205–213; *Rowe W. L.* The Cosmological Argument. Princeton, 1975. N. Y., 1998[r]; *idem.* Causality and Free Will in the Controversy between Collins and Clarke // The J. of the History of Philosophy. Berkeley; Los Ang., 1987. Vol. 25. N 1. P. 51–67; *idem.* Clarke and Leibniz on Divine Perfection and Freedom // Enlightenment and Dissent. Aberystwyth, 1997. Vol. 16. P. 60–82; *idem.* Clarke on Divine Perfection and Freedom // *Idem.* Can God Be Free? Oxf., 2004. P. 23–36; *Corish D.* Time, Space and Freewill: Tbe Leibniz-Clarke Correspondence // The Study of Time III: Proc. of the 3rd Conf. of the International Society for the Study of Time / Ed. J. T. Fraser e. a. N. Y., 1978. P. 634–655; *McGuire J. E.* Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source // The British J. for the History of Science. L., 1978. Vol. 11. N 2. P. 114–129; *idem.* Predicates of Pure Existence: Newton on God's Space and Time // Philosophical Perspectives on Newtonian Science / Ed. Ph. Bricker, R. I. G. Hughes. Camb. (Mass.), 1990. P. 91–108; *Barber W. H.* Voltaire and Samuel Clarke // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. Gen., 1979. Vol. 179. P. 47–61; *Grant E.* Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution. Camb., 1981; *Shapin S.* Of Gods and Kings: Natural Philosophy and Politics in the Leibniz–Clarke Disputes // Isis. 1981. Vol. 72. N 2. P. 187–215; *Stewart L.* Samuel Clarke, Newtonianism and the Factions of Post-Revolutionary England // J. of the History of Ideas. 1981. Vol. 42. N 1. P. 53–71; *Sell A. P. F.* Samuel Clarke on the Existence of God // Enlightenment and Dissent. 1984. Vol. 3. P. 65–75; *Ducharme H.* Personal Identity in Samuel Clarke // J. of the History of Philosophy. 1986. Vol. 24. N 3. P. 359–383; *Earman J.* World Enough and Space-Time: Absolute versus Relational Theories of Space and Time. Camb. (Mass.), 1989; *Carriero J.* Newton on Space and Time: Comments on J. E. McGuire // Philosophical Perspectives on Newtonian Science. 1990. P. 109–133; *Dellian E.* Einführung // *Clarke S.* Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz. 1990. S. XI–CXXVII; *Khamara E. J.* Hume Versus Clarke on the Cosmological Argument // The Philosophical Quarterly. St. Andrews, 1992. Vol. 42. N 166. P. 34–55; *idem.* Space, Time, and Theology in the Leibniz-Newton Controversy. Fr./M. etc., 2006; *Attfield R.* Clarke, Independence and Necessity // British J. for the History of Philosophy. Bristol, 1993. Vol. 1. N 2. P. 67–82; *idem.* Rousseau, Clarke, Butler and Critiques of Deism // Ibid. 2004. Vol. 12. N 3. P. 429–443; *Vailati E.* Clarke's Extended Soul // J. of the History of Philosophy. 1993. Vol. 31. N 3. P. 387–403; *idem.* Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence. N. Y.; Oxf., 1997; *Force J. E.* Samuel Clarke's Four Categories of Deism, Isaac Newton, and the Bible // Scepticism in the History of Philosophy / Ed. R. H. Popkin. Dordrecht, 1996. P. 53–74; *Ortner U. J.* Die Trinitätslehre Samuel Clarkes: Ein Forschungsbeitrag zur Theologie der frühen englischen Aufklärung. Fr./M.; N. Y., 1996; *Wiles M.* The Moderate Arianism of Samuel Clarke // *Idem.* Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries. Oxf.; N. Y., 1996. P. 110–134; *Chapin Ch.* Samuel Johnson, Samuel Clarke and the Toleration of Heresy // Enlightenment and Dissent. 1997. Vol. 16. P. 136–150; *Dybikowski J.* Samuel Clarke Bibliography // Ibid. P. 198–207; *idem.* Samuel Clarke // Dictionary of Literary Biography. Detroit, 2002. Vol. 252: British Philosophers, 1500–1799. P. 116–127; *MacIntosh J. J.* The Argument from the Need for Similar or «Higher» Qualities: Cudworth, Locke, and Clarke on God's Existence // Enlightenment and Dissent. 1997. Vol. 16. P. 29–58; *Pfizenmaier Th. C.* The Trinitarian Theology of Dr. Samuel Clarke (1675–1729): Context, Sources, and Controversy. Leiden, 1997; *Russell P.* Clarke's «Almighty Space» and Hume's «Treatise» // Enlightenment and Dissent. 1997. Vol. 16. P. 83–113; *Thomas D. O.* Reason and Revelation in Samuel Clarke's Epistemology of Morals // Ibid. P. 114–135; *Zebrowski M. K.* «Commanded of God, Because 'tis Holy and Good»: The Christian Platonism and Natural Law of Samuel Clarke // Ibid. P. 3–28; *Goldenbaum U.* Die Philosophie des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Vernunft und Glauben: Der Briefwechsel von Samuel Clarke und Gottfried Wilhelm Leibniz // Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneider zum 65. Geburtstag / Hrsg. F. Grunert, F. Vollhardt. Tüb., 1998. S. 387–417; *Schneewind J. B.* The Austerity of Morals: Clarke and Mandeville // *Idem.* The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Camb.; N. Y., 1998. P. 310–329; *Snobelen S. D.* Isaac Newton, Heretic: The Strategies of a Nicodemite // The British J. for the History of Science. 1999. Vol. 32. P. 381–419; *idem.* Socinianism and Newtonianism: The Case of Samuel Clarke // Fausto Sozzini e la filosofia in Europa: Atti del convegno, Siena, 25–27 nov. 2004 / Ed. M. Priarolo, M. E. Scribano. Siena, 2005. P. 251–302; *Wigelsworth J. R.* The Sleeping Habits of Matter and Spirit: Samuel Clarke and Anthony Collins on the Immortality of the Soul // Past Imperfect. Edmonton, 2001/2003. Vol. 9. P. 1–24; *Schmauke S.* Zur Genese von Kants Antinomien // *Idem.* «Wohlthätigste Verirrung»: Kants kosmologische Antinomien. Würzburg, 2002. S. 99–201; *Breidert W.* Samuel Clarke und John Clarke // GGPh. [Ser. 5:] Die Philosophie des 18. Jh. 2004. Bd. 1. Hbd. 1. S. 443–448, 459; *Gascoigne J.* Clarke, Samuel (1675–1729) // ODNB. 2004. Vol. 11. P. 913–917; *Harris J. A.* King, Clarke, Collins // *Idem.* Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in 18th Century British Philosophy. Oxf., 2005. P. 41–63; *Rozemond M.* The Achilles Argument and the Nature of Matter in the Clarke–Collins Correspondence // The Achilles of Rationalist Psychology / Ed. T. Lennon, R. Stainton. Dordrecht; L., 2008. P. 159–175; *eadem.* Can Matter Think?: The Mind-Body Problem in the Clarke–Collins Correspondence // Topics in Early Modern Philosophy of Mind / Ed. J. Miller. Dordrecht, 2009. P. 171–192; *Insole Chr.* Kant's Transcendental Idealism and Newton's Divine Sensorium // J. of the History of Ideas. 2011. Vol. 72. N 3. P. 413–436; *Smith S. H.* Clarke on Virtue and Reasonableness // Enlightenment and Dissent. 2011. Vol. 27. P. 1–18; *Tovey Ph.* Samuel Clarke:

Philosophical Discussion // *Idem.* Anglican Confirmation (1662–1820). Farnham, 2014. P. 17–23.

Д. В. Смирнов

КЛА́УЗНЕР Йосеф Гедалия (1874, мест. Олькеники Трокского у. Виленской губ.— 1958, Тель-Авив), израильский историк, литературовед и лингвист, активный участник сионистского движения.

Жизнь. В 1885 г. семья К. переехала в Одессу, где он поступил в традиц. евр. школу. Уже в юности К. стал активно участвовать в движении за возрождение иврита как разговорного языка. Он вступил в об-во «Сфатену иттану» (Наш язык с нами), основанное в Одессе в 1891 г. С друзьями, состоящими в об-ве, К. говорил исключительно на иврите. С 1897 г. он изучал семит. и европ. языки, историю и философию в Гейдельберге. В 1902 г. защитил докт. дисс. «Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten» (Мессианские воззрения евр. народа в эпоху танаев), ставшую основой для его последующих исследований в области новозаветной библейской критики. В 1902 г. К. переехал в Варшаву, чтобы стать редактором альманаха «Ха-Шилоах» после смерти публициста Ахад-ха-Ама, и занимал эту должность с перерывами в течение 23 лет — до 1907 г. в Варшаве, в 1907–1917 гг.— в Одессе, в 1921–1926 — в Иерусалиме. Вернувшись в 1907 г. в Одессу, К. преподавал в модернизированной *иешиве* раввина Х. Черновица, выпускниками к-рой были мн. известные деятели евр. культуры, в т. ч. историк и социолог Й. *Кауфман*. После Февральской революции 1917 г. К. был приглашен преподавать в Новороссийский ун-т в Одессе, однако после Октябрьской революции он эмигрировал в Палестину. С 1919 г. К. жил в Иерусалиме, принимая активное участие в деятельности Комитета (евр. *wā'āḏ*) языка иврит сначала как ученый секретарь и редактор



Й. Клаузнер. Фотография. 1912 г.



Й. Клаузнер (сидит 2-й справа) в составе 1-го Комитета по изучению еврейского языка. Фотография. 1912 г.

издаваемых комитетом сборников научных трудов, а впосл. как президент. К. стремился занять кафедру евр. истории в Еврейском ун-те, открытом в 1925 г., однако традиционалистски настроенное руководство ун-та отказало ему в этой должности, предоставив К. возможность занять кафедру евр. лит-ры. К.— автор многочисленных работ по лит. критике, евр. истории, истории иврита и евр. лит-ры.

Книга «Иисус, Его время, жизнь и учение» (1922) — наиболее известная из работ К. Ученый руководствовался той же задачей, какую поставили перед собой представители «Школы истории религий»: понять жизнь Иисуса Христа в контексте религ. и культурных реалий евр. жизни эпохи Второго храма. Специфика работы К. по сравнению с трудами на эту тему европ. либеральных теологов заключалась в том, что это исследование было первой попыткой понять жизнь Иисуса Христа «изнутри» евр. мира. В этом смысле К. ставил перед собой не только научные, но и общественно-политические задачи: как ученый К. должен был не только предложить свою реконструкцию жизни «исторического Иисуса», но и понять условия, определяющие национальную идентичность евр. народа; как сионист К. должен был ответить на вопрос, в какой мере иудаизм необходим в воссозданном независимом евр. гос-ве. Наконец, К. должен был ответить на главный вопрос, к-рый был источником напряжения на протяжении веков как для евреев, так и для христиан. К. вынес этот вопрос в заглавие последнего раздела книги: «Что значит Иисус для евреев?»

К. уделяет много внимания критике евр., христ. и античных источников, содержащих свидетельства о жизни Иисуса Христа, и характеристике политической, экономической и религ. жизни в Палестине во II в. до Р. Х.— I в. по Р. Х. Неск. разделов посвящены систематическому изложению учения Иисуса Христа, к-рое К. рассматривает с учетом многочисленных параллелей в раввинистическом лит. корпусе. Особый раздел посвящен вопросу о мессианском самосознании Иисуса. Книга завершается главой «Что значит Иисус для евреев?» Вопрос об отношении Иисуса Христа к закону Моисееву и идее избранности евр. народа — др. словами, к религ. и национальной идентификации евреев — больше всего интересовал К.

Анализ исторических источников К. начинает с обращения к аггадическим преданиям, изложенным в *Талмуде* и *мидрашах*. То внимание, которое он уделил разрозненным упоминаниям об Иисусе Христе в раввинистическом литературном корпусе на фоне Евангелий объясняется не столько идеологическими установками К., сколько тенденциями в либеральной новозаветной науке 1-й пол. XX в. Ученый проводил свое исследование в то время, когда протестант. библеистику охватил кризис, связанный с представлением о невозможности получить исторически достоверную информацию об Иисусе Христе из новозаветных источников. «Историческая достоверность» в данном случае подразумевала неопосредованность информации богословскими взглядами автора текста и общины, для к-рой текст был написан. С одной стороны, Евангелия выражают *кериг*му об Иисусе Христе — с т. зр. историко-критического подхода это

означало, что все они опосредованы мировоззрением первохрист. общины. С др. стороны, внешние свидетельства об Иисусе Христе, достаточно подробные, чтобы характеризовать Его жизнь и учение, не были известны. Именно в этих условиях Р. *Бультман* разработал керигматическую теологию как попытку «спасти» веру в тех условиях, когда попытки реконструировать жизнь «исторического Иисуса», «освобожденную» от богословия, доказали свою несостоятельность. К. поступил по-другому: он обратился к тем немногим свидетельствам об Иисусе Христе, к-рые сохранились в раввинистической лит-ре, стремясь выделить исторически достоверную информацию, к-рую при этом нельзя было бы объяснить заимствованием из НЗ. Анализируя свидетельства евр. источников, К. отвергал те сообщения, к-рые можно объяснить жанровыми мотивировками. Так, согласно трактату «Санхедрин» Вавилонского Талмуда (43а), каждый ученик Иисуса на суде в свое оправдание произносил стих из Свящ. Писания, содержащий созвучные его имени слова, а судьи в ответ приводили др. подобный стих, в к-ром речь шла о смерти, и отправляли ученика на казнь (так, Матфей (Маттай) цитирует стих: *māṯay ’āḇô(’) wə-’ērā’ê pənê ’ĕlōhîm* («Когда приду и явлюсь пред лицо Божие!» — Пс 41. 3), а судьи отвечают ему стихом *māṯay yāmûṯ wə-’āḇaḏ šəmô* («Когда он умрет и погибнет имя его?» — Пс 40. 6)). Очевидно, что исследователь имеет здесь дело не более чем с мнемоническим приемом. Напротив, утверждение о том, что у Иисуса было 5 учеников (барайта, цитируемая на том же листе трактата «Санхедрин»), не выводится ни из техники мидраша, ни из НЗ, и К. считает возможным видеть в этом утверждении исторически достоверное ядро, в то время как свидетельство НЗ о 12 апостолах он вслед за своими либеральными предшественниками считает отражением богословской идеи (12 апостолов как символ 12 колен Израиля).

Соответственно свидетельства об Иисусе Христе в раввинистической традиции К. разделяет на 2 группы. К 1-й относит ранние сведения, восходящие к началу периода таннаев: у Иисуса было 5 учеников; Он был распят накануне Пасхи, выпавшей на субботу; Он исцелял больных, и Его ученики исцеляли Его именем; Он пренебрежительно относился к словам евр. религ. лидеров; Он истолковывал Свящ. Писание в той же манере, что и фарисеи (т. е. используя технику мидраша). Во 2-й группе помещены предания, зафиксированные в гемаре Вавилонского и Иерусалимского Талмудов: легенда о Пандере; повествование о том, что за 40 дней до казни Иисуса по всей Иудее и Галилее ходил вестник и призывал всех, кто может сказать что-то в защиту Иисуса, прийти и выступить на суде, но такого человека не нашлось. К. отмечает, что легенду о Пандере упоминает уже *Цельс* в «Истинном слове», и делает вывод, что она возникла еще до кодификации *Мишны*, хотя была зафиксирована в гемаре значительно позже. Тем не менее К. проследил лит. эволюцию этой легенды и показал, что история, лежащая в ее основе, первоначально не имела никакого отношения к христианству (*Klausner.* 1925. P. 21–25).

В оценке Евангелий как исторических источников К. несамостоятелен. Он создает упрощенную схему, совмещающую как умеренно традиционалистский (отчасти в вопросе об авторстве Евангелий), так и историко-критический подходы: раньше др. было написано Евангелие от Марка (греч. текст, по мнению К., был создан одним из учеников Марка на основе евр. или арам. Евангелия, написанного самим Марком), к-рое К. датирует 64–68 гг. по Р. Х., т. е. до разрушения Второго храма; затем было написано Евангелие от Матфея (оно было создано наиболее образованным из апостолов — мытарем Матфеем — для иудеохрист. общины и содержит явные и скрытые полемические высказывания против евреев, разногласия с к-рыми усилились после подавления иудейского восстания 66–73 гг. по Р. Х.). Евангелие от Луки К. датирует нач. II в. по Р. Х. В нем полемические высказывания против иудеев смягчены как уже не актуальные для общины, состоящей в основном из язычников, автор Евангелия — человек, получивший греческое образование, и в этом смысле оно служит мостом к 4-му Евангелию. Евангелие от Иоанна К. рассматривает не как исторический источник, а как религиозно-философское повествование (Ibid. P. 71–75).

К., как филолог и активный сторонник возрождения иврита в качестве нац. языка евр. народа, уделял особое внимание вопросу о первоначальном языке Евангелий и родном языке Иисуса Христа. Впрочем, ученый не создал целостной теории и комментировал евангельские тексты исходя как из евр., так и арам. предполагаемого оригинала. В качестве примера можно рассмотреть анализ титула «Господь и Учитель» (Ин 13. 14), предлагаемый К. По мнению исследователя, выражения «Господь», «Господи» в Евангелиях соответствуют арам. титулу *mārî* — «мой господин». Титул *rabbî û-mārî* — «мой учитель и господин» мог использоваться в обращении к религ. наставникам. Однако в распоряжении К. нет надежных свидетельств такого использования этого выражения, и он вслед за С. Д. Луццатто предлагает эмендацию: распространенное в мишнаитском и талмудическом корпусе обращение *rabbî û-môrî* — «мой учитель» (арам. *rabbî* и евр. *môrî* выступают здесь синонимами) появилось в результате ошибочного прочтения *rabbî û-mārî* (*Klausner.* 1925. P. 250). Эта серьезная эмендация недостаточна для оправдания тех принципиальных выводов, к к-рым она приводит автора (что Иисус называл Себя так же, как и фарисеи, и во мн. отношениях имел с ними сходство по характеру проповеди; что слово «Господь» по отношению к Иисусу Христу в Евангелиях не имеет никакого богословского значения). Тем не менее нек-рые проблемные места в Евангелиях К. считает возможным объяснить ошибкой в прочтении первоначального евр. (а не арам.) текста. Так, он считает невероятным, что Симон прокаженный мог жить в Вифании (в то время как закон предписывал прокаженным находиться «вне стана») и что Иисус вопреки закону мог есть с прокаженным за одним столом, и принимает т. зр. Х. П. Хайеса, согласно к-рой, прозвище Симона изначально было *ṣānûᵃ‘* — «скромный» (возможно, обозначение ессея), но впосл. ошибочно понято как *ṣārûᵃ‘* — «прокаженный». Показательно, что у Луки Симон называется «фарисеем», а не «прокаженным»; по мнению К., оба варианта невыводимы один из другого, в то время как слово *ṣānûᵃ‘*, указывающее на принадлежность Симона к ессеям, могло быть пере-

ведено более понятным термином «фарисей» (что соответствует общей тенденции Евангелия от Луки: передавать реалии евр. религ. жизни терминами, понятными для язычников) (Ibid. P. 311–312). Независимо от проблемы языка текста, ставшего основой Евангелий, К. принимает позицию, согласно к-рой родным языком Иисуса Христа был арамейский. Эта позиция подтверждается тем фактом, что все изречения Иисуса Христа, приведенные в Евангелиях как высказывания на Его родном языке,— арамейские.

Излагая жизнь Иисуса Христа, К. стремится воссоздать историю Его взаимоотношений с фарисеями и рим. властью, давая новую интерпретацию некоторым евангельским событиям. Так, пребывание Иисуса Христа «в пределах Тирских и Сидонских» (Мк 7. 24; Мф 15. 21) К. объясняет тем, что Иисус укрывался от преследований фарисеев (и избрал окрестности Сидона по примеру прор. Илии). В то же время К. настаивает на том, что конфликт Иисуса с фарисеями не означал разрыва с иудаизмом — с той формой евр. религии, выразителями к-рой и были фарисеи и к-рая стала основой для Мишны и Талмуда. К. показал, что в раввинистической лит-ре эпохи таннаев и амораев, истоки к-рой лежат в устной традиции эпохи Второго храма, встречаются неоднозначные оценки деятельности фарисеев (в частности, в трактате Брахот Иерусалимского Талмуда (л. 14б) перечисляются 7 типов фарисеев, из них только 2 избегают скрытого упрека в лицемерии — «фарисей из страха, как Иов» и «фарисей по любви, как Авраам», и только «фарисей по любви» признаётся заслуживающим подражания; ср.: Мишна. Сота 3. 4; Вавилонский Талмуд. Сота 22б), свидетельствующие, как о том, что обличительные речи Иисуса Христа (Мф 23. 2–35; Мк 12. 38–40; Лк 11. 39–52; 20. 46–47) имели под собой веские основания, так и о том, что противостояние фарисеям и книжникам само по себе не выводило учение Иисуса Христа за пределы евр. традиции.

К. подробно описывает мотивы предательства *Иуды Искариота*. Популярную т. зр., согласно которой Иуда разочаровался в мессианском достоинстве Иисуса Христа, К. усиливает и даже доводит до абсурда утверждением, что Иуда стремился исполнить предписание закона и «искоренить зло из среды» Израиля (*Klausner.* 1925. P. 324–325). В то же время ответственность за казнь Иисуса К. возлагает на рим. власть (Ibid. P. 324–329).

На протяжении всей книги К. неоднократно формулирует свою цель: не только показать жизнь Иисуса Христа в историческом освещении (опираясь на евр. источники в большей степени, чем это было доступно европ. ученым), но и объяснить, почему учение Иисуса не было принято евреями, среди к-рых Он проповедовал. Ответ на этот вопрос — главный тезис книги К.— можно сформулировать следующим образом: учение Иисуса Христа было обращено только к евреям, поэтому оценивать его историческую роль можно только в перспективе евр. истории; учение Иисуса Христа не было способно стать национальной идеологией, и в этом смысле оно не выполнило свою историческую роль.

Этот тезис основывается на следующих предпосылках, принятых К.: 1) иудаизм эпохи Второго храма был единственным средством национального самосохранения. Евр. цивилизация не разработала науку и искусство, отделенные от религии. Перед иудаизмом стояла задача спасти то немногое, что могла сохранить евр. культура и что могло сохранить ее от ассимиляции; 2) Иисус Христос строил Свое учение исключительно на основе ветхозаветного и межзаветного иудаизма. Его учение невозможно вывести из эллинистической культуры Его времени, и, наоборот, нет ни одного положения в этом учении, к-рое для понимания не требовало бы обращения к религиозно-культурным реалиям еврейской истории эпохи Второго храма; 3) Иисус не испытал внешних по отношению к иудаизму культурных влияний, Он сознательно обращал Свое учение исключительно к евреям. Он осознавал себя Мессией Израиля, Он проповедовал Царствие Небесное, весть о к-ром мог понять только еврей или прозелит; 4) вместе с тем образ Иисуса Христа как учителя разрушал традиц. представления о религ. наставнике, сложившиеся в эпоху Второго храма. Человек, знающий закон, должен был уделять равное внимание как этическим предписаниям Свящ. Писания, так и социальным, правовым и ритуальным вопросам, регулировавшимся Торой и устной традицией. В евр. обществе религия, этика, юриспруденция не были противопоставлены, и обращенная к Иисусу Христу просьба помочь разделить наследство с братом (Лк 12. 13) полностью соответствовала представлениям о роли религ. наставника в жизни общины. Иисус Христос отказывается от этой роли («Кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лк 12. 14)); по мнению К., в религии Он придает основное значение этическим предписаниям, в полном согласии с пророками, но бытовые и социальные вопросы, выведенные из-под контроля религии, остаются без решения, не теряя при этом своей напряженности. Отсюда скандальное утверждение К.: если бы Иисус Христос принес евреям науку, лит-ру и законодательство, существующие независимо от религии, то Его критика иудаизма была бы не только приемлемой, но и необходимой (здесь К., как сионист, выражает собственную т. зр. о необходимости построения секулярного евр. общества в независимом гос-ве), но в тех условиях, когда религия охватывала всю жизнь нации, реформа религии угрожала самому существованию евр. народа. Ветхозаветные пророки, несмотря на критику офиц. религии, несмотря на ту настойчивость, с к-рой они призывали ставить нравственность выше обряда, тем не менее уделяли большое внимание проблемам политической жизни Израиля; их провозвестие всегда было направлено на социальные вопросы. Напротив, учение Иисуса Христа не дает оснований для построения к.-л. гос. системы. Его учение, по мнению К., предполагало упразднение почти всех социальных отношений (*Klausner.* 1925. P. 361–376; 413–414). Здесь К. сближается с представителями «Школы истории религий», согласно к-рым провозвестие Христа носит всецело эсхатологический характер. К. утверждает это прямо, когда так формулирует главную идею учения Иисуса Христа: усилить в евр. народе ожидание грядущего Мессии и ускорить конец истории через покаяние и добрые дела (Ibid. P. 368).

С одной стороны, К. важно изобразить Иисуса Христа как чисто евр. учителя и тем самым снять многовековое напряжение, неразрывно

связанное с образом Иисуса в евр. традиции. Именно этот смелый шаг побудил англикан. пастора и ученого Г. Данби перевести книгу К. на англ. язык и сделать ее доступной широкому кругу читателей. С др. стороны, такая постановка вопроса только усиливала недоумение: почему Иисус Христос не был принят евреями? В поисках ответа К. приходит к весьма необычному решению: он преподносит учение Иисуса Христа как «преувеличенный иудаизм». Отрицая историчность почти всех эпизодов, в к-рых говорится об общении Иисуса Христа с неевреями, К. преувеличил противоречие между благоговейным отношением Иисуса Христа к закону Моисееву и теми положениями евангельского учения, к-рые сделали неизбежным разрыв христ. общины с иудаизмом. Согласно К., Иисус Христос довел до крайности основные положения иудаизма (К. даже бросает провокационную фразу о том, что Иисус Христос был евреем в большей степени, чем Гиллель), но в таком виде иудаизм не мог стать фактором, обеспечивающим нации ее выживание.

Аргументация К. во многом исходит из того, что он видит основное значение учения Иисуса Христа в превознесении морали над ритуалом, в стремлении заменить религию этическими идеалами. Новозаветное учение об *искуплении* для К. не имеет никакого значения, и здесь важно не только то обстоятельство, что он, не будучи христианином, не верил в к.-л. сверхъестественный смысл рождения и смерти Иисуса Христа, но и то, что в духе либеральной теологии XIX в. К. не принял во внимание первохрист. провозвестие об искуплении. Между тем сам К. признаёт, что первые 15 лет христ. община осознавала себя частью евр. народа — со всеми вытекающими отсюда последствиями как для обрядовой жизни, так и в отношении приема в общину язычников. К. специально подчеркивает это обстоятельство, надеясь найти в нем надежные основания для своей аргументации, но на самом деле ситуация гораздо более сложная: если основой жизни этой описанной К. евр. христ. общины была вера в Иисуса Христа, распятого Мессию, то керигма об искуплении должна была существовать в определенном виде уже на этом этапе. Не считая учение об искуплении частью провозвестия Иисуса Христа, К. должен был все же с осторожностью поставить вопрос и ответить на него: какую весть Израилю принесла жизнь Иисуса Христа? Можно ли свести эту весть только к этике, повторив путь либеральной теологии, цели к-рой радикально отличались от целей самого К.? Или же для понимания этой вести имеет значение мировосприятие той общины, к-рую Иисус Христос после Себя оставил? К. как историк в этом смысле упрощает ситуацию, что показывает большое число нефальсифицируемых утверждений, напр. утверждение о том, что Иисус Христос отрицал обрядовые положения иудаизма, но при этом соблюдал их, т. е. Его отрицание иудаизма не было последовательным («непоследовательность» — неубедительный критерий для решения вопросов такого уровня сложности); оценка историчности того или иного евангельского повествования ex hypothesi, из общих соображений или на основании наличия или отсутствия соответствующего текста в Евангелии от Марка. Так, беседы Иисуса Христа с неевреями — с самарянкой (Ин 4. 4–42) и капернаумским сотником (Лк 7. 1–10) К. считает исторически недостоверными, ибо о них не говорится в Евангелии от Марка; напротив, притчу о богаче и Лазаре, приведенную только в Евангелии от Луки, К. называет достоверной, ибо она соответствует его представлениям об отношении Иисуса Христа к собственности, что же касается ее отсутствия в др. Евангелиях, то К. объясняет это тем, что к кон. I в. по Р. Х. в христ. общинах стали появляться представители привилегированных слоев рим. общества, и для них нужно было адаптировать вероучение.

Предпосылки для критики учения Иисуса Христа у К. сложнее, чем у его европ. либеральных предшественников: исследователю недостаточно было «показать», что Евангелие исключает обрядовую сторону религии. Ему было недостаточно отрицать богословское значение рождения и смерти Иисуса Христа, чтобы свести весь смысл Его учения к чистой этике. Ему нужно было не отвергнуть обряд и догмат ради «очищенного» христианства, а оправдать традиц. евр. ценности перед лицом христ. критики. К. шел не против традиции, а писал ради традиции, он стремился перевести образ Иисуса Христа из одной традиции — христианской — в др., еврейскую, но опирался при этом на протестант. библейскую критику. Это столкновение несводимых друг с другом целей, задач и методов не позволило К. выдержать позицию объективного ученого. Тем не менее книга К. имела большое значение как для европ. науки в качестве одного из первых систематических исследований учения Иисуса Христа в контексте религиозно-философских течений эпохи Второго храма и талмудического периода, так и для активно формировавшейся гуманитарной науки на иврите — как популяризация достижений европ. библеистики.

Соч.: Sefat Ever Safah Hayah. Cracow, 1896 (на евр. яз.); То же, испр.: Ha-Lashon ha-Ivrit Lashon Hayah. Jerusalem, [1949] (на евр. яз.); Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten: Diss. Hdlb., 1903; Historyah Yiśre'elit. [Odessa, 1909–1924]. 4 vol. (на евр. яз.); Yeshu ha-Notsri, Zemano, Hayav ve-Torato. Jerusalem, 1922 (на евр. яз.; англ. пер.: Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching. N. Y., 1925); Mi-Yeshu ad Paulus. [Tel-Aviv], 1939–1940. 2 vol. (на евр. яз.); Historyah shel ha-Bayit ha-Sheni. Jerusalem, 1949–1951. 5 vol. (на евр. яз.); Ha-Ivrit ha-Hadashah u-Ve'ayoteha. Tel Aviv, 1957 (на евр. яз.); Когда нация борется за свою свободу: Сб. ст. Иерусалим, 1978.

Лит.: *Danby H.* Translator's Preface // *Klausner J. G.* Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching. N. Y., 1925. P. 5–12; *Sandmel D. F.* Into the Fray: Joseph Klausner's Approach to Judaism and Christianity in the Greco-Roman World: Diss. Phil., 2002; *Werses S., Medan M., Flusser D.* Klausner, Joseph Gedaliah // EncJud. 2007. Vol. 12. P. 215–217.

М. Г. Калинин

КЛА́УЗУЛА [лат. clausula, букв.— окончание, завершение], многозначный муз. термин, применяемый преимущественно по отношению к многоголосной западноевроп. музыке ср. веков и эпохи Возрождения. Выделяются 2 основных значения термина: вид композиции на cantus firmus (категория формы) и заключительный мелодический оборот (категория гармонии).

Как категория формы К.— специфическая форма многоголосной музыки школы *Нотр-Дам* (60-е гг. XII — нач. XIII в.; совр. исследователи включают ее в понятие «Ars antiqua»; см. также в ст. *Франция*, разд. «Церковная музыка»); с т. зр. техники композиции — фрагмент традиц. мелодии (cantus firmus) *григорианского пения* (иногда на один

слог текста, напр.: [Vir]go), к-рый гармонизован 1, 2 или (редко) 3 «органальными» (см. в ст. *Органум*) голосами. В типичном случае К. писали на слово «Domino» в «Benedicamus Domino — Deo gratias» (формульном стихе (versiculum), заключавшем все службы католич. *оффиция*), а также на мелизматические разделы песнопений *мессы* (как правило, ее проприя, напр., *градуалов* «Haec dies» и «Viderunt omnes»). Все голоса К. (в отличие от мелизматического органума и копулы, где ритм либо нотирован частично, либо не выписан вовсе) зафиксированы на письме графемами в системе *модальной нотации* и организованы по законам ритмических модусов; по этой причине о К. говорят как о разновидности «метризованного органума».

Ритмическое оформление многих К. напоминает более ранние *дискантыі:* главный голос (cantus firmus) изложен относительно мелкими длительностями, а органальный голос сочинен в технике «нота-против-ноты» (punctum contra punctum, отсюда позднейший термин «контрапункт») или 2–3 ноты против одной (см. пример 1).

При этом из оригинальной монодии композитор нередко вычленял отдельные мелодические фразы или наиболее выразительные ходы и повторял такие фразы по своему вкусу. В 3- и 4-голосных К. характерно использование т. н. обмена голосов (нем. Stimmtausch). Технически это означает 2-голосный контрапункт, в к-ром одну и ту же небольшую мелодическую фразу исполняют по очереди 2 разных голоса соседней тесситуры, напр. кантус и дуплум (см. пример 2).

В нек-рых К. cantus firmus выдержан в (иногда очень) крупных длительностях, над ним «сооружаются» органальные голоса, образующие протяженные мелодические фразы. Этот стиль в совр. музыковедческой лит-ре получил нем. название Halleton (выдержанный звук).
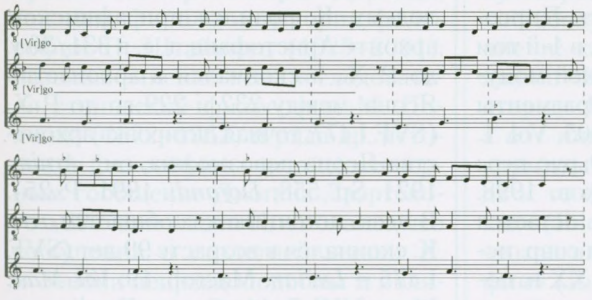
В средневек. рукописях К., записанные в виде «законченных» пьес, исчисляются сотнями. В ходе богослужения такие К. можно было произвольно подставлять «по тексту» на соответствующие места, украшая (и удлиняя) службу. Невиданную прежде роскошь муз. оформления службы в соборе Нотр-Дам-де-Пари в XIII в. обеспечивало чередование монодических песнопений (cantus plani) и разного вида многоголосных вставок (составная композиция сюитного типа), из к-рых «кульминационной» (технически наиболее сложной), несомненно, была К.

Появлением К. отмечено возрастание роли собственно муз. компонента в западноевроп. богослужении, значительное расширение спектра муз. выразительности используемых в нем песнопений (напр., с помощью техники Halleton, где один слог текста растягивался на десятки «тактов», или путем расчленения оригинальной мелодии и повтора в теноре К. ее сегментов). Из подтекстовки верхних голосов в К. возник новый изысканный жанр профессиональной музыки Ars antiqua — (политекстовый) *мотет.*

Как категория гармонии термин «clausula» (иногда clausura) характеризует заключительный мелодический (как правило, формульный) оборот (каденцию) в старинной многоголосной музыке. В трактатах средневековья, Возрождения и барокко (вплоть до 30-х гг. XVIII в.), где многоголосие рассматривалось как сложение мелодически равнозначных голосов, К. описывали как совокупность мелодических оборотов в разных голосах (т. н. голосовые К., или каденции); отсюда оригинальные термины «клаузула дисканта», «теноровая клаузула», «басовая клаузула» (clausula discanti, tenoris, bassi) и т. п. Поскольку голоса полифонического целого по определению функционально взаимозаменяемы, они могли выполнять несвойственные им формульные ходы; отсюда родились неологизмы, напр., «дискантирующая» (cantizans), «альтирующая» (altizans), «теноpирующая» (tenorizans) К. баса. К. систематизировали также и по др. критериям, напр., по степени их значимости для избранного лада. Так, в нем. теории кон. XVI — 1-й пол. XVII в. К. на 1-й ступени лада называлась «первичной» (primaria, т. е. самая весомая и значимая), на 5-й — «вторичной» (secundaria, т. е. второстепенная), на 3-й — «третичной» (tertiaria, наименее значимая для данного лада).
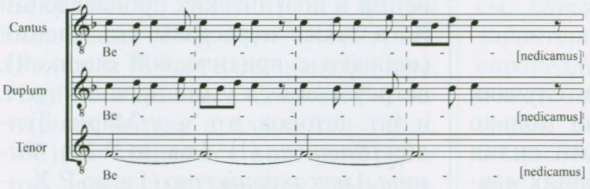
Термины «клаузула» и «каденция» нередко употребляются — как в старинных источниках (с кон. XV в.), так и в совр. научных исследованиях — синонимически. Этос К. (как и этос каденции) издавна описывался как спад (сонантного) напряжения, завершающийся разрядкой. Согласно «Определителю музыки» (ок. 1474) Иоанна *Тинкториса,* «клаузула — это небольшой раздел в каком-либо голосе (многоголосной) композиции, завершение которого являет полный покой и попадает на (начало) перфекции» (упрощенно — на сильную долю такта; см. изд.: *Tinctoris J.* Terminorum musicae diffinitorium. Treviso, 1495. Kassel, 1983[r]. S. 13; в трактовке Р. Л. Поспеловой «перфекция» здесь — совершенный консонанс квинтоктавы (соединение октавы, квинты и кварты) в положении ультимы (последнего созвучия) каденции). При этом термин «каденция» может употребляться вместо термина «клаузула» почти всегда, независимо от музыкального склада и фактуры. Напр., выражение «каденция Ландини» (типичная формула, которая встречалась еще до Франческо Ландини (Ландино; XIV в.), в т. ч. в церковной музыке; см.

Пример 1



Клаузула «[Vir]go»
(фрагмент; по ркп. Laurent. Plut. 29.1. Fol. 11, XIII в.)

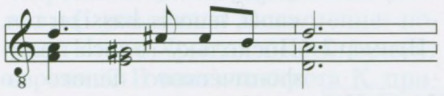
Пример 2



«Обмен голосов» в клаузуле «Benedicamus Domino» (Благословим Господа)
(фрагмент; по ркп. Laurent. Plut. 29.1. Fol. 40v)

пример 3), характерность к-рой сообщает ход на терцию вниз от финалиса (здесь — d), а затем возвращение к нему скачком, допустимо вместо «клаузула Ландини», но не на-

Пример 3



Клаузула Ландини

оборот, поскольку во мн. случаях «каденция» подразумевает только гомофонно-гармонический склад (как напр., в словосочетаниях «автентическая каденция», «плагальная каденция»), по отношению к к-рому термин К. не применяется.

Изредка (у Цистерцианского анонима III (сер. XII в.; см. также ст. *Анонимы*), *Жака Льежского* (1-я треть XIV в.), Гильермо Деспуига (кон. XV в.) — см.: Lexicon musicum Latinum. Fasz. 5. Sp. 518–519) К. назывался также заключительный оборот в музыке монодического склада (напр., в григорианском хорале).

Др. значения термина: диапазон (или регистр) звукоряда и мелодический («горизонтальный») интервал, изредка встречающиеся в трактатах и записях музыки ср. веков и эпохи Возрождения, в наст. время не используются.

Лит.: *Schmalzriedt S.* Clausula // Handwörterbuch der musikalischen Terminologie / Hrsg. v. H. H. Eggebrecht. Wiesbaden; Stuttg., 1974. Bd. 1. S. 1–6; *Евдокимова Ю. К.* Многоголосие средневековья, X–XIV вв. // История полифонии. М., 1983. Вып. 1. С. 63–66, 304–310; Clausula // Lexicon musicum Latinum Medii Aevi / Hrsg. v. M. Bernhard. Münch., 2001. Fasz. 5. Sp. 517–519; *Поспелова Р. Л.* Трактаты о музыке Иоанна Тинкториса / МГК. М., 2009. С. 592, 613.

С. Н. Лебедев

КЛЕА́НФ [греч. Κλεάνθης; лат. Cleanthes] (IV–III вв. до Р. Х.), древнегреч. философ, представитель *стоицизма*, ученик и преемник основателя стоической школы *Зенона Китийского*.

Источники. Наиболее важным источником сведений о К. является соч. «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» *Диогена Лаэртского*, в к-ром о К. рассказывается в 6-й кн., посвященной представителям стоицизма (*Diog. Laert.* VII 168–176). Нек-рые дополнительные данные содержатся в сочинении по истории стоической философии эпикурейца Филодема Гадарского (II–I вв. до Р. Х.), фрагментарно сохранившемся в составе геркуланских папирусов (PHerc. 1018 = Index Stoicorum; совр. научное издание: *Dorandi.* 1994). Ни Диоген Лаэртский, ни Филодем не излагают учения К., поэтому единственным источником сведений в этой области являются немногочисленные цитаты из философских сочинений и поэтических произведений К., а также пересказы его мнений (нередко с критической оценкой), встречающиеся у мн. древних греч. и лат. авторов, в т. ч. у Марка Туллия *Цицерона* (II–I вв. до Р. Х.), *Филона Александрийского* (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.), Луция Аннея *Сенеки* (I в.), *Плутарха* (I–II вв.), *Эпиктета* (I–II вв.), Галена Пергамского (II–III вв.), *Климента Александрийского* (II–III вв.), *Секста Эмпирика* (II–III вв.), *Тертуллиана* (II–III вв.), *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской (III–IV вв.), Иоанна Стобея (V в.) и др. Первое научное издание свидетельств о жизни К. и фрагментов его сочинений было осуществлено А. Пирсоном (1861–1935) в работе «Фрагменты Зенона и Клеанфа» (*Pearson.* 1891. P. 236–330), которая сохраняет значение и в наст. время в силу содержащегося в ней подробного филологического и философского комментария к фрагментам. Немецкий исследователь стоической философии Х. фон Арним (1859–1931), при работе со свидетельствами о жизни и учении К. во многом опиравшийся на результаты Пирсона, включил фрагменты К. в 1-й том изданного под его редакцией монументального собрания «Фрагменты ранних стоиков» (SVF. 1905. Vol. 1. P. 103–139. Fragm. 463–619; рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 160–208); это издание остается основным источником для совр. исследователей. Во 2-й пол. XX в. попытка заново представить полную подборку фрагментов К. с учетом критических изданий источников и новых научных данных была предпринята амер. ученым А. Ватанабе в неопубликованной диссертации (*Watanabe.* 1988), выполненной под рук. европ. и амер. филолога М. Марковича (1919–2001); философские фрагменты сопровождаются здесь кратким комментарием.

Жизнь. Датировки рождения и смерти К., а также основных событий его жизни исследователи устанавливают посредством соотнесения сведений, сообщаемых Филодемом, с данными, приводимыми у Диогена Лаэртского. Согласно Филодему, К. родился при афинском архонте Аристофане, т. е. в 331/30 г. до Р. Х., а скончался в архонтство Ясона, между 232 и 229 гг. до Р. Х. (SVF. I 477; точная датировка архонтства Ясона невозможна, см.: *Arnim.* 1921. Sp. 558; *Dorandi.* 1991. P. 25). В неск. источниках сообщается, что К. скончался в возрасте 99 лет (SVF. I 475 = *Lucian.* Macrob. 19; *Val. Max.* Mem. VIII 7. 11; *Censor.* De die nat. 15. 3). При этом у Диогена Лаэртского говорится, что К. умер, «достигнув того же восьмидесятилетнего возраста, что и Зенон [Китийский]» (*Diog. Laert.* VII 176). В XIX–XX вв. исследователи заметили, что обозначенное в рукописях одной буквой (π΄) число 80 отсутствует в неск. древних списках, и пришли к выводу, что оно является интерполяцией (см.: *Dorandi.* 1990; ср.: *Arnim.* 1921. Sp. 558–559). Поэтому, по их мнению, Диоген Лаэртский указывал лишь на то, что К. прожил столько же, сколько Зенон. Однако



Клеанф. Гравюра. Фрагмент титульного листа изд.: L. Annaei Senecae philosophi Opera. Antw., 1615

точная продолжительность жизни Зенона неизвестна (источники называют 72 года, 98 лет или 101 год; 99 лет нигде не встречается); т. о., в наст. время это указание имеет лишь вспомогательное значение. Принимая свидетельство Филодема о времени рождения и смерти К., нек-рые совр. ученые совмещают его с сообщением о том, что К. прожил 99 лет (см., напр.: *Pearson.* 1891. P. 1–2, 35; *Mayer.* 1912. S. 236–237; *Verbeke.* 1949. P. 53–54; *Столяров.* 1995. С. 231; *Он же.* 2008. С. 419), тогда как другие, датируя архонтство Ясона 230/29 г., считают, что К. прожил 101 год и ум. в 230/29 г. Последняя датировка была принята и обоснована ведущим совр. специалистом по хронологии школ эллинистической философии Т. Доранди и наиболее часто встречается в зап. научной и справочной лит-ре кон. XX — нач. XXI в. (см.: *Dorandi.* 1991. P. 21–28; *Idem.* 1992. P. 491–497; *Guéraud.* 1994. P. 406–408; *Perkams.* 2004. Sp. 1257; *Thom.* 2005. P. 2–3). Она может быть непротиворечиво совмещена с любой версией длительности жизни Зенона; вместе с тем более предпочтительной в этом случае оказывается гипотеза о том, что Зенон прожил 101 год (как и К.), поскольку если Зенон прожил 72 года, то он род. ок. 334 г. до Р. Х. и был лишь на неск. лет старше К., что маловероятно. Не все совр. ученые принимают хронологию Доранди; так, нем. филолог и историк философии П. Штайнмец (1925–2001), развивая мнение нем. исследователя стоической философии М. Поленца (1872–1962) и ряда др. историков философии, считал достоверным сообщение Диогена Лаэртского о 80 годах жизни К. и полагал, что сообщения о столетней жизни К. и Зенона неправдоподобны и являются либо легендой стоиков, либо ошибкой древних историков стоической философии. Согласно Штайнмецу, К. род. ок. 310 г. до Р. Х. (*Steinmetz.* 1994. S. 566–567; ср.: *Pohlenz.* 1992. S. 26–27). Обе датировки могут быть согласованы с сообщением Филодема о том, что К. находился во главе стоической школы 32 года, т. е. с 262/1 г. до Р. Х. (архонтство Арренида), на который приходится смерть Зенона, до конца жизни. Согласно Диогену Лаэртскому, К. «пробыл учеником Зенона 19 лет» (*Diog. Laert.* VII 176); вероятнее всего, речь идет о последних годах жизни Зенона, поэтому из слов Диогена Лаэртского можно заключить, что К. прибыл в Афины ок. 281/80 г. до Р. Х., т. е., согласно датировке Доранди, в возрасте ок. 50 лет, а согласно датировке Штайнмеца — в возрасте ок. 30 лет.

Как сообщает Диоген Лаэртский, К. был уроженцем г. Асс (ныне сел. Бехрамкале, Турция), его отцом был Фаний (*Diog. Laert.* VII 37, 168). В юности К. был кулачным бойцом. Прибыв в Афины бедняком («с четырьмя только драхмами» — Ibid. 168), он занимался поденной работой: таскал по ночам воду для поливки садов, за что получил прозвище Водонос (Φρεάντλης), пек хлеб, копал землю и т. п. (Ibid. 168–169; ср.: SVF. I 465). Мн. рассказы о К., представленные у Диогена Лаэртского и в др. источниках, свидетельствуют о его трудолюбии, непритязательности, невозмутимости и твердости в перенесении жизненных трудностей; восхищавшиеся этим жители Афин даже прозвали его «вторым Гераклом» (*Diog. Laert.* VII 170). Вскоре после приезда в Афины К. стал учеником стоика Зенона Китийского, к-рый поощрял стремление К. к труду. Поскольку Зенон был учеником киника Кратета (см. в ст. *Киники*), физический труд и стойкое перенесение тягот жизни он считал весьма важным для философа аскетическим упражнением. Согласно Диогену Лаэртскому, Зенон требовал от К. «по оболу в виде оброка» за обучение и, хваля его трудолюбие, заявлял: «Клеанф мог бы прокормить второго Клеанфа, если бы захотел; а вот иные, хоть у них и есть чем кормиться, ищут средств у других, да и то философствуют лишь кое-как» (Ibid. 170). Сам К. говорил, что «готов на что угодно ради философии» (Ibid. 169). По словам Диогена Лаэртского, во время ученичества у Зенона К. был столь беден, что у него не было денег на папирус и он «записывал уроки Зенона на черепках и на бычьих лопатках» (Ibid. 174). К. пытался создать привычку самостоятельно зарабатывать на жизнь и у своих учеников. Так, Филодем свидетельствует, что он требовал с учеников высокую плату, вслед. чего многие порицали его за сребролюбие, однако в действительности он затем возвращал деньги ученикам, заботясь лишь о том, чтобы они не привыкали жить за чужой счет (SVF. I 468; ср.: Ibid. 467).

Диоген Лаэртский отмечает, что в области философских рассуждений К. был «недаровит» и «крайне медлителен»; он приводит эпиграмму поэта Тимона из Флиунта (IV–III вв. до Р. Х.), в которой о К. говорится: «Асосский вялый любитель словес, оробелый булыжник» (*Diog. Laert.* VII 170; комментарий к тексту см.: *Lapini.* 1994; *Idem.* 1995). Такая характеристика едва ли является справедливой и может восходить к источникам, враждебно настроенным по отношению к стоикам; о способностях и талантах К. свидетельствует многочисленность его философских и поэтических сочинений. «Медлительность» К., вероятнее всего, указывает на присущую ему основательность и неторопливость в рассуждениях: Зенон Китийский сравнивал К. с дощечками для письма, покрытыми твердым воском, на которых трудно писать, но к-рые долго хранят написанное (*Diog. Laert.* VII 37; ср.: SVF. I 464).

Став преемником Зенона в руководстве стоической философской школой (*Diog. Laert.* VII 174), К. остался в принципиальных философских вопросах верным последователем учителя и вел полемику как с неортодоксальными стоиками, так и с представителями др. философских направлений (см.: *Guéraud.* 1994. P. 409–410; *Steinmetz.* 1994. S. 567). Заглавия несохранившихся сочинений, приводимые Диогеном Лаэртским, свидетельствуют о полемике К. со стоиком Аристоном Хиосским, также учеником Зенона, стремившимся вывести на первый план в стоицизме этическое учение и усилить связи стоицизма с кинизмом (трактат Аристона «Против Клеанфа» (Πρὸς Κλεάνθην); в рус. пер. сочинения Диогена Лаэртского (М., 1995) 2 произведения Аристона, «Против Клеанфа» и «Письма в 4 книгах», ошибочно объединены с названием «Письма к Клеанфу, 4 книги»; см.: *Diog. Laert.* VII 163; ср.: SVF. I 333); со стоиком Гериллом Карфагенским, к-рый уже при жизни Зенона предлагал собственную интерпретацию нек-рых стоических концепций (соч. «Против Герилла» (Πρὸς Ἡριλλον); *Diog. Laert.* VII 174; ср.: Ibid. 165–166); с последователями *Демокрита* (V–IV вв. до Р. Х.), одного из основоположников материалистического учения об атомах, т. е., вероятнее всего, с эпикурейцами (см. *Эпикурейство;* сочинения

«Против Демокрита» (Πρὸς Δημόκριτον) и «Об атомах» (Περὶ ἀτόμον); Ibid. 174, 134; ср.: SVF. I 493); с Аристархом Самосским, разработавшим гелиоцентрическую систему мира (соч. «Против Аристарха» (Πρὸς Ἀρίσταρχον); *Diog. Laert.* 174; SVF. I 500; подробнее см.: *Russo, Medaglia.* 1996; *Bénatouïl.* 2005). На основании сведений, сообщаемых Секстом Эмпириком, можно заключить, что К. спорил также со скептиком Аркесилаем, возглавлявшим Вторую (Среднюю) *Академию Платоновскую* (см.: *Sext.* Adv. math. VII 150–154). Из учеников К. наиболее известен *Хрисипп,* его преемник в руководстве афинской стоической школой. Диоген Лаэртский сообщает, что Хрисипп еще при жизни К. «отделился от него и стал видным человеком в философии»; он утверждал, что хочет научиться от К. «только основоположениям, а доказательства для них может подобрать и сам»; вместе с тем он не мог одолеть К. в споре и «всякий раз, когда ему случалось тягаться с Клеанфом, потом раскаивался» (*Diog. Laert.* VII 179). Учеником К. был также Сфер Боспорский (см.: Ibid. 177); имена др. учеников К. неизвестны. Как схоларх К. пользовался уважением и за пределами Афин: так, согласно Диогену Лаэртскому, македон. царь Антигон II Гонат (319–239 гг. до Р. Х.), с большим интересом относившийся к стоической философии, покровительствовавший Зенону и слушавший его лекции в Афинах, предлагал К. в знак признания его философских заслуг весьма значительную денежную награду — 3 тыс. драхм (Ibid. VII 169). Диоген Лаэртский также сообщает (Ibid. 185), что егип. царь Птолемей (либо Птолемей II Филадельф (282–246 гг. до Р. Х.), либо Птолемей III Эвергет (246–222/1 гг. до Р. Х.); упоминание Диогеном Лаэртским (Ibid. 177) Птолемея IV Филопатора (222/1–204 гг. до Р. Х.) ошибочно, т. к. является анахронизмом) обратился к К. с просьбой приехать к нему или прислать кого-либо из учеников. Поскольку Хрисипп ехать отказался, К. послал к царю Сфера, к-рый провел при егип. царском дворе довольно продолжительное время (Ibid. 185, 177; ср.: *Guéraud.* 1994. P. 410; *Steinmetz.* 1994. S. 579).

Согласно источникам, К. до старости отличался превосходным здоровьем и жизнелюбием; он не стремился добровольно уйти из жизни, замечая: «Пока чувствую себя в добром здравии, пока пишу, пока читаю — я могу и подождать» (*Diog. Laert.* VII 174). В сочинениях древних авторов содержатся 2 во многом схожие версии смерти К. Согласно 1-й, сообщаемой Диогеном Лаэртским и Стобеем, из-за болезни десен К. по рекомендации врача начал воздерживаться от пищи; когда ему стало легче, он не вернулся к обычной еде, а продолжил воздержание и скончался, уморив себя голодом (Ibid. 176; *Stob.* Anthol. III 28. 17 = SVF. I 604). Согласно 2-й версии, передаваемой Филодемом, Галеном и *Лукианом* (II в.), незадолго до смерти у К. на губе возник нарыв, который врачи сочли опасным; решив, что настало время ухода из жизни, К. либо уморил себя голодом, либо умер, как Зенон, добровольно задержав дыхание (т. е. задушив сам себя; см.: SVF. I 475, 476, 478; ср.: *Guéraud.* 1994. P. 410).



Клеанф (?).
Скульптура. II в. Музеи Ватикана

Неоплатоник *Симпликий* (V–VI вв.) в «Комментарии к Руководству Эпиктета» сообщал, что «собственными глазами» видел «необыкновенную статую, установленную в память о Клеанфе в Ассе по распоряжению Римского сената» (*Simplic.* In Epictet. 53. 71). Рим. поэт Ювенал (ок. 60–127) в «Сатирах» упоминал о «бюстах Клеанфа», к-рые приобретали рим. жители, желавшие выдать себя за знатоков философии (*Juvenal.* Satir. 2. 7). Это свидетельствует о довольно широкой распространенности изображений К. в 1-й пол. I тыс. по Р. Х. В наст. время неизвестно античного изображения, к-рое могло бы быть надежно идентифицировано как представляющее К.; предлагаемые исследователями отождествления являются лишь гипотетическими (подробнее см.: *Thielemann, Wrede.* 1989. S. 137–147; *Guéraud.* 1994. P. 414–415).

Сочинения. Диоген Лаэртский в повествовании о К. приводит заглавия 50 его философских сочинений, однако лишь из неск. трактатов сохранились краткие фрагменты; заглавия еще 6 или 7 сочинений известны по цитатам из них, встречающимся у древних авторов (*Diog. Laert.* VII 174–175; списки с комментариями см.: SVF. I 481; *Guéraud.* 1994. P. 410–412; *Steinmetz.* 1994. S. 567–569; ср.: *Verbeke.* 1949. P. 68–90; возможно, что в ряде случаев одно и то же сочинение представлено под разными заглавиями). На основании заглавий исследователи заключают, что К. активно развивал все 3 традиц. раздела стоической философии: логику, физику и этику. К. первым из стоиков посвятил *Гераклиту* (VI–V вв. до Р. Х.), физика к-рого оказала значительное влияние на физику стоиков, обширное соч. «Толкования учений Гераклита» (Τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις) в 4 книгах; впосл. такое же сочинение создал его ученик Сфер (о влиянии идей Гераклита на К. см.: *Dilcher.* 1995; *Long.* 1996).

Для популяризации философских идей стоицизма К. использовал также поэтические формы. Предлагая теоретическое обоснование необходимости для философа обращаться к поэтическому творчеству, К., согласно Филодему, указывал на то, что поэзия в большей степени, чем рациональная философия, подходит для изложения теологических истин: «Философское рассуждение хоть и способно в достаточной степени открыть вещи божественные и человеческие, но совсем не имеет собственных выразительных средств для описания божественного величия; а метры, мелодии и ритмы лучше всего достигают истины созерцания божественных вещей» (SVF. I 486). Неск. стихотворных фрагментов К. сохранилось в передаче Климента Александрийского (см.: SVF. I 557, 559, 560) и др. авторов (см.: Ibid. 561, 562, 583, 586); четверостишие «Веди меня, о Зевс...», содержащее молитвенное обращение к Зев-

су и судьбе, цитируется в соч. «Руководство» (Ἐγχειρίδιον), составленном учеником Эпиктета Аррианом (*Epict.* Enchirid. 53 = SVF. I 527; ср.: *Epict.* Diss. IV 1. 131; 4. 34).

«Гимн к Зевсу». Особое место среди сочинений К. занимает «Гимн к Зевсу» (Ὕμνος εἰς Δία = SVF. I 537; далее — «Гимн») — единственное поэтическое произведение К. и раннего стоицизма в целом, сохранившееся полностью. Текст «Гимна» содержится в антологии Иоанна Стобея «Эклоги»; он помещен Стобеем в начале 1-й кн. и входит в состав 1-й гл.: «О том, что Бог есть Творец всего сущего и управляет вселенной логосом Своего Промысла...». В оригинале заглавие у «Гимна» отсутствует, однако на полях помещено имя автора в род. падеже — «Κλεάνθους» (*Stob.* Anthol. I 1. 12). Хотя сохранилось неск. полных или частичных рукописей «Эклог», раздел с «Гимном» представлен лишь в итал. рукописи XIV в. и в позднейших списках с нее (Neap. III.D.15. Fol. 3r–v; факсимиле 2 листов с текстом «Гимна» см.: *Zuntz.* 1958. Plate 1–2; *Thom.* 2005. P. 32–33). Поскольку рукописный текст «Гимна» содержит неск. лакун и трудно читаемых мест, по-разному восстанавливаемых исследователями, окончательной и общепринятой редакции «Гимна» не существует. Первое издание «Гимна» было осуществлено в 1568 г. гуманистом Ф. Орсини (1529–1600), к-рый поместил его в сборник, содержавший различные произведения античной поэзии и фрагменты из них (см.: Carmina novem illustrium feminarum / Ed. F. Ursinus. Antw., 1568. P. 272–273). В XVII–XXI вв. оригинальный текст «Гимна» много раз переиздавался в научных редакциях различных исследователей (см., напр.: *Mohnike.* 1814; *Petersen.* 1829; *Pearson.* 1891. P. 274–279. Fragm. 48; *Zunz.* 1958 (с транскрипцией ркп.); *Hopkinson.* 1988. P. 27–29; *Sier.* 1990). Последнее на наст. время критическое издание текста «Гимна» с аппаратом, учитывающим основные конъектуры и чтения, которые предлагались в науке XIX–XX вв., было осуществлено Дж. Томом в составе работы «Гимн к Зевсу Клеанфа: Текст, перевод и комментарий» (см.: *Thom.* 2005. P. 34–39; далее греческий текст и нумерация стихов везде по этому изданию). «Гимн» был переведен на мн. европейские и мировые языки и стал объектом постоянного внимания поэтов, филологов, историков философии и литературы (обзор изданий и переводов см.: Ibid. P. 28–29, библиогр.: Ibid. P. 165–168; *Guéraud.* 1994. P. 413).

В XVIII–XX вв. «Гимн» К. неоднократно переводился на рус. язык. Первый анонимный перевод был напечатан в 1772 г. в лит. ж. «Вечера» (Гимн Клеанфа греческого стихотворца // Вечера. СПб., 1772. Ч. 1. С. 37–38). Осуществленный ученым и переводчиком И. И. Мартыновым (1771–1833) прозаический перевод был издан в 1793 г. под заглавием «Гимн Клеанта» (Санкт-Петербургский Меркурий. СПб., 1793. Ч. 2. С. 66–67). В нач. XIX в. был опубликован отдельным изданием выполненный в 1800 г. поэтический перевод Г. Р. *Державина* (1743–1816), в к-ром «Гимну» было дано заглавие «Гимн Богу» (*Державин Г. Р.* Утро и Гимн Клеантов. СПб., 1802; перевод выполнен с нем. языка, а не с греч. оригинала; размер подлинника не сохранен). В качестве своеобразного введения к «Гимну» К. Державин в том же издании поместил собственное стихотворение «Утро», в к-ром описывается, как К. созерцает с высокого холма картину утреннего пробуждения мира и, воодушевленный красотой и величественностью творения, начинает воспевать гимн Богу; последняя строфа в переводе «Гимна» Державина отсутствует в оригинале и перекликается со стихотворением «Утро», являясь его смысловым завершением. Комментированное переиздание стихотворения «Утро» и перевода «Гимна» Державина осуществил рус. филолог Я. К. Грот (1812–1893) в рамках выходившего под его редакцией собрания сочинений Державина; в примечаниях Грот поместил собственный прозаический перевод «Гимна» с греч. оригинала (*Державин Г. Р.* Соч. / Ред.: Я. К. Грот. СПб., 1865. Т. 2. С. 316–328). «Гимн» также переводили, используя разные стихотворные размеры, А. Ф. Мерзляков под заглавием «Гимн Зевсу» (опубл.: *Мерзляков А. Ф.* Подражания и переводы из греческих и латинских стихотворцев. М., 1826. Ч. 2. С. 3–8; размер подлинника не сохранен, перевод ямбами), Ф. Ф. Зелинский (впервые опубл. в 1922; текст см.: *Зелинский Ф. Ф.* Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 129–131; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 2000. [Т. 5:] Ранний эллинизм. С. 208–209; перевод размером подлинника, 39 стихов), М. Е. Грабарь-Пассек (впервые опубл.: История греческой литературы. М., 1960. Т. 3. С. 366–367; переизд. (сверка — Ю. Ф. Панасенко): Античные гимны / Сост. и общ. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 175–176; Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 186–189; перевод размером подлинника, 37 стихов (из-за пропуска 2 стихов нумерация строк в изданиях греч. текста и в данном переводе расходится со стиха 26)). Последние 2 перевода часто цитируются в совр. отечественной лит-ре и признаются наиболее удачными (ср.: *Панасенко.* 1988. С. 326).

Хотя ни античные авторы, ни древние христ. писатели не упоминали и не цитировали «Гимн», исследователи XIX–XXI вв. единогласно признают его подлинным сочинением К., опираясь как на наличие смысловых и стилистических связей между «Гимном» и фрагментами К., так и на идейное содержание «Гимна», согласующееся с известными из др. источников теологическими мнениями К. и общими принципами религ. философии раннего стоицизма. С т. зр. жанра сочинение К. является классическим античным религ. гимном, на что указывает ряд формальных и содержательных признаков: 1) стихотворный размер — эпический гекзаметр (хотя и с нек-рыми метрическими неправильностями и случаями зияния; см. стихи 10, 18; ср.: *Hopkinson.* 1988. P. 132); 2) употребление автором различных форм с корнем «ὑμν-» (стихи 6, 37, 39); 3) постоянное использование местоимения 1-го лица ед. ч. «ты» в различных падежах (стихи 3, 4, 6, 7, 8 и т. д.); 4) добавление к эпитетам образованных от прилагательных гиперболизирующих приставок: «все-», «едино-», «много-», «вечно-» (стихи 1, 2, 3, 5, 6, 7 и т. д.); 5) частое повторение каузального союза «ибо» (γάρ; стихи 3, 4, 11, 20); 6) упоминание особой силы бога и ее материального символа; признание его помощником людей и заявление о наличии у молящегося религ. обязанностей по отношению к богу (стихи 6, 8–10, 32–37). «Гимн» К. имеет типичную для античных произведений этого жанра 3-частную структуру: 1) призывание (ἐπίκλησις; invocatio), содержащее обязательное упоминание имени бога и его личных свойств, а также общие хвалы в адрес бога

(стихи 1–6); 2) хвалебное повествование (εὐλογία; laudatio, также pars epica), в к-ром рассказывается о конкретных благих деяниях бога и об отношениях между ним и людьми; тем самым создается основание для обращения к богу с некой просьбой (стихи 7–31); 3) молитва (εὐχή; oratio), в к-рой повторяются хвалы богу и испрашивается его помощь в к.-л. деле (стихи 32–39; см.: *Thom.* 2005. P. 7–10; подробнее о жанре античного гимна и его характеристиках см.: *Keyssner.* 1932; *Taxo-Годи.* 1988; *Furley.* 1993; *Furley, Bremer.* 2001).

Используя традиц. структуру античного гимна, К. наполнил ее новым, философским содержанием. В отличие от обращенных к богам греч. пантеона обычных религ. гимнов «Гимн» К. в повествовательном разделе содержит не описания мифических или исторических событий, но перечисление философских свойств верховного божества. Призываемый К. Зевс — это не традиц. бог олимпийской религии, но философский единый Бог, Творец и Управитель космоса; при этом известные из мифа свойства Зевса метафорически переосмысляются, и тем самым развертывается как бы «внутренняя биография» Зевса (*Taxo-Годи.* 1988. С. 26). Вместе с тем Зевс не становится у К. всецело абстрактным принципом, но остается реальным божественным существом, к к-рому можно обращаться с молитвой. Исследователи по-разному объясняли присутствие в «Гимне» К. молитвенного раздела, к-рый был важнейшей частью религ. гимнов, однако часто опускался в философских гимнах, и пытались, исходя из структуры «Гимна», понять его предназначение. По мнению мн. ученых, стоическая школа первоначально была отчасти организована по принципу религ. общины и имела свою обрядность, частью к-рой могли быть религ. гимны, воспеваемые во время общих собраний, или симпозиумов (см., напр.: *Festa.* 1935. P. 173–175; *Pohlenz.* 1940. S. 122; *Sier.* 1990. S. 93; *Zuntz.* 2005. S. 41; Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 188. Примеч. 7; ср.: *Thom.* 2005. P. 11–12). Согласно др. гипотезе, «Гимн» К. не был самостоятельным сочинением и выполнял функцию «пролога» (προοίμιον), т. е. стихотворного призывания бога, к-рым часто открывались крупные лит. произведения; однако это предположение плохо согласуется с очевидной структурной и тематической цельностью и завершенностью «Гимна» (*Furley.* 1993. P. 39–40). Нек-рые ученые вообще отказывались воспринимать молитвенную часть «Гимна» как действительное призывание божества и предлагали видеть в ней отображение в религ. языке философских убеждений К. (*Sier.* 1990. S. 106) или «искусную литературную аллегорию», посредством к-рой читатели побуждаются к поиску бога (логоса) в себе самих, «напоминают себе, что их внутренний даймон всегда должен быть в согласии с законом вселенной (логосом)» (*Algra.* 2003. P. 176; ср.: *Glei.* 1990; *Thom.* 2005. P. 10–11). Независимо от первоначального замысла К. и возможной обрядовой функции, с т. зр. религ. и философского содержания «Гимн» К., по выражению нем. филолога У. фон Виламовиц-Мёллендорфа (1848–1931), является «стоическим исповеданием веры» (stoisches Glaubensbekenntnis), обращенным не только к членам стоической общины, но и ко всем людям (*Wilamowitz-Moellendorff.* 1925. S. 317). К. создает в гимне «собирательно-обобщенный образ заблудшего, жалкого человечества, к которому, однако, поэт причисляет и самого себя», и в силу этого «личность автора гимна, мудреца, философа, растворяется во всем человечестве», осмысляемом К. в его бытийном отношении к божественному первоначалу универсума (*Taxo-Годи.* 1988. С. 26). Вероятно, «Гимн» изначально имел также и миссионерскую цель, способствуя привлечению новых членов в стоическую общину и пропаганде учения стоиков (ср.: Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 188).

Учение. Философские воззрения К. представлены в источниках крайне фрагментарно и с трудом поддаются систематизации. Во многом это объясняется тем, что писавшие об учении стоиков древние авторы упоминали К. по имени лишь в тех случаях, когда его мнения казались им явным образом отличающимися от мнений Зенона Китийского и Хрисиппа (*Arnim.* 1921. Sp. 562). Напротив, в остальных случаях учение ранней Стои излагается античными философами и доксографами как единая система (см., напр.: *Diog. Laert.* VII 39–160), причем в качестве норматива берется стоическое учение, сложившееся при Хрисиппе, в силу чего с уверенностью вычленить в общем корпусе «учения стоиков» ранние пласты, восходящие к Зенону и К., по большей части невозможно. Из сообщений доксографов можно заключить, что К. не был философским новатором и считал своей главной задачей как схоларха сохранение и передачу учения Зенона в первоначальном и неискаженном виде. Вместе с тем в нек-рых областях философии он творчески развил учение Зенона и открыл новые пути для стоицизма. Прежде всего это относится к учению о божестве и к религ. этике, развивая к-рые, К. значительно усилил изначально свойственную стоицизму тенденцию интерпретировать этику через теологию. От Зенона К. воспринял представление о делении философского знания на 3 части: логику, этику и физику; вместе с тем он обозначил особые области исследования внутри каждой из этих частей: согласно К., логика делится на диалектику (учение о познании и суждении) и риторику (учение о речи); этика — на этику (учение о надлежащем поведении) и политику (учение об общественных отношениях); физика — на физику (учение о вселенной и ее элементах) и теологию (учение о божестве). При этом порядок частей у Зенона и у К. различен: если у Зенона последнее (т. е. высшее) место занимает этика, описывающая нормативное поведение человека (см.: SVF. I 45–46), то К. ставит физику и теологию выше этики (Ibid. 482), тем самым подчеркивая, что высшим знанием является знание о логосе как о необходимом мировом законе (ср.: *Steinmetz.* 1994. S. 569–570).

Логика. Согласно Сексту Эмпирику, в учении о познании К., в целом следуя Зенону, подчеркивал материальный характер первоначального чувственного представления, к-рое основывается на реальном «отпечатке» в материальной душе и в силу этого предоставляет разуму истинный образ познаваемой вещи: «Клеанф стал утверждать, что представление (φαντασία) — это отпечаток (τύποσις) в смысле выемки и выпуклости, подобный тому, который получается от печати на воске» (*Sext.* Adv. math. VII 228 = SVF. I 484). Это мнение, общее для Зенона и К., впосл. оспаривал Хрисипп, считавший его чрезмерно материалистическим и учивший, что пред-

ставление есть «изменение души», т. е. собственная реакция души на воздействие, не являющаяся «отпечатком» в материальном смысле (см.: SVF. II 52–61).

Учение К. о суждении известно лишь по краткому замечанию Климента Александрийского (*Clem. Alex.* Strom. VIII 9. 26. 4 = SVF. I 488), сообщающего, что К. использовал термин «высказывания» (λεκτά) для обозначения тех речевых явлений, к-рые в аристотелевской логике называются «сказуемыми», или «предикатами» (κατηγορήματα). Понятие «λεκτά» после Хрисиппа стало одним из центральных в стоической логике и использовалось для обозначения класса «разумных представлений», т. е. представлений, относящихся не к самим предметам, но к их статическим или динамическим состояниям, познаваемым разумом, которые выражаются через предикативные высказывания (см.: SVF. II 181–187). Свидетельства источников не позволяют судить, связывался ли с этим понятием некий особый философский смысл во времена Зенона и К., или же оно первоначально употреблялось в общем смысле как техническое обозначение языковых выражений, не имеющих соответствующего им материального предмета, т. е. не являющихся именами (ср.: *Arnim.* 1921. Sp. 562). По сообщениям Эпиктета и Цицерона, в области силлогистики К. занимался проблемой истинности темпоральных и модальных высказываний; он предпринял попытку опровергнуть разработанный мегарским логиком Диодором Кроном (см. в ст. *Мегарики*) «решающий аргумент» (κυριεύων λόγος). Считая, что высказывание о возможном обладает истинностным статусом, Диодор определял возможное как то, «что является или будет являться истинным». Для доказательства этого основного положения он использовал 2 дополнительные посылки: 1) всякое истинное высказывание, относящееся к прошлому, является необходимым; 2) из возможного не может логически следовать невозможное. Согласно Диодору, любая попытка непротиворечиво совместить эти 2 посылки с тезисом, противоположным его основному положению, заведомо обречена на неудачу. Соглашаясь в этом с Диодором, стоики, считавшие некорректными рассуждения об истинности возможного, для опровержения основного положения Диодора оспаривали дополнительные посылки: К. считал ложной 1-ю посылку, а Хрисипп — 2-ю посылку (SVF. I 489; ср.: Ibid. II 283). Неизвестно, с помощью каких доводов К. обосновывал утверждение о том, что не всякое истинное высказывание, относящееся к прошлому, является необходимым, и в каком смысле он понимал истинность и необходимость. По предположению исследователей, он мог указывать на то, что логическое перенесение будущего (возможного) события в прошлое не делает его необходимым; будущее событие не является истинным до того, как оно произошло, и является истинным после того, как произошло, однако из темпоральной истинности нельзя выводить логическую необходимость (подробный анализ аргументации Диодора, К. и Хрисиппа см.: *Barreau.* 1978; ср. также: *Purtill.* 1973).

В источниках сохранилось принадлежащее К. определение практического искусства (τέχνη), к-рое, согласно К., есть «навык (ἕξις), позволяющий всего достигнуть по определенному пути» (SVF. I 490). По свидетельству рим. ритора Квинтилиана (I в.), К. одним из первых дал классическое определение риторики, назвав ее «знанием того, как правильно (recte) говорить» (Ibid. 491); вместе с тем Цицерон невысоко оценивал трактаты по риторике К. и Хрисиппа, замечая, что читать их «следовало бы лишь тому, кто захотел бы потерять дар речи» (Ibid. 492).

Физика. В качестве фундаментального принципа физики К. рассматривал выработанное Зеноном учение о 2 первоначалах (материи и логосе) и 4 первоэлементах; он развивал концепцию «первоогня» как высшего творческого начала, подчеркивая в ней те особенности, которые связывают физику стоиков с физикой Гераклита. Сохранившийся у Стобея отрывок из сочинения стоика Ария Дидима (I в. до Р. Х.— I в. по Р. Х.) содержит приписываемое К. достаточно подробное описание космогонической роли огня (*Stob.* Anthol. I 17. 3 = SVF. I 497). Согласно К., разделявшему представление о вечном цикле возникновения и уничтожения мира, при уничтожении мира «все мироздание обращается в пламя» (т. е. в разрушающий огонь), к-рое заполняет универсум. В процессе горения пламя начинает отступать от центра к краям универсума, и в охлаждающейся середине образуется вода, вытесняющая огонь. Поскольку текст Стобея допускает различные прочтения, следующая космогоническая стадия объяснялась исследователями по-разному: Арним полагал, что К. в отличие от Зенона и Хрисиппа учил, что огонь не превращается без остатка в воду, но продолжает существовать как заключающая в себе воду граница универсума (*Arnim.* 1921. Sp. 563–564); др. ученые считали, что К. не расходился во взглядах с Гераклитом, Зеноном и Хрисиппом и учил, что огонь весь без остатка обращается в воду, однако сохраняется в своей божественной природе как сокрытая во влажном веществе сила (*Meerwaldt.* 1951. P. 44–53). Вновь возгораясь на границах универсума и становясь из разрушающего пламени созидающим жаром, огонь движется к центру универсума и взаимодействует в этом движении со сгущающейся и испаряющейся водой, формируя совместно с ней воздух и землю; далее из 4 элементов складывается все многообразие мировых тел и организмов. Для обозначения управляющего этим циклическим движением космоса внутреннего принципа К. использовал понятие «τόνος» (напряжение, мощь), по-видимому, указывая на то, что на материальном уровне божеству соответствует огонь, а логосу — тонос. Согласно К., «заключенное в мировом веществе напряжение (τόνος), происходящее от того начала, которое вечно творит это круговращение и этот распорядок, никогда не прекращается» (SVF. I 497). Сравнивая процессы, происходящие в макрокосме и микрокосме, К. указывал, что под управлением «мощи», заключенной в веществе, мир развивается с той же природной необходимостью и закономерностью, с какой единичный организм развивается из семени: «Из одного происходит все, и из всего целое связывается воедино, когда круг свершился правильно и согласованно» (Ibidem; ср.: *Steinmetz.* 1994. S. 571).

В космологии К. также подчеркивал аналогическую взаимосвязь макрокосма и микрокосма. По его мнению, мир, подобно живому организму, управляется «ведущим началом»

(ἡγεμονικόν), которое К. отождествлял с солнцем. По свидетельству Евсевия, еп. Кесарии Палестинской, «Клеанф стал считать ведущим началом мира солнце, поскольку оно является самой большой из звезд и более всего способствует устроению мироздания, производя день, год и прочие времена» (*Euseb.* Praep. evang. XV 15. 7 = SVF. I 499). Огонь солнца, согласно К.,— это не разрушительный, а созидательный огонь, выполняющий в мироздании ту же функцию, какую в организме выполняет огненная душа (πνεῦμα): «Этот обитающий в теле жизнетворный и полезный огонь все сохраняет, питает, растит, поддерживает и делает доступным для ощущения» (SVF. I 504). По утверждению Климента Александрийского, К. называл солнце «плектром» (πλῆκτρον), сравнивая его тем самым с инструментом, использовавшимся для звукоизвлечения, и отмечая, что «на восходе, упирая лучи [в землю] и словно ударяя ими мир, солнце приводит свет в упорядоченное движение» (*Clem. Alex.* Strom. V 8. 48. 1; ср.: SVF. I 502–503). Все прочие светила К. также считал формами существования мирового огня; он единственный из стоиков утверждал, что звезды и луна имеют конусовидную форму (SVF. I 504, 506, 508). Считая светила одушевленными существами, К. утверждал, что они «питаются водой» в процессе сближения с морями и испаряющейся влагой во время заката (Ibid. 501, 541). В конце существования мира, по убеждению К., все светила воспламенятся и поглотятся высшим огнем солнца (Ibid. 510; ср.: *Arnim.* 1921. Sp. 565; *Verbeke.* 1949. P. 135–143; *Steinmetz.* 1994. S. 572).

Сохранившиеся свидетельства позволяют предполагать, что К. уделял значительное внимание изучению живых организмов и наблюдению за природным миром (ср.: SVF. I 515), однако о его воззрениях в этой области физики почти ничего не известно. По утверждению Тертуллиана и *Немесия*, еп. Эмесского (IV в.), К. считал, что «в детях, как в зеркале, отражается сходство с родителями не только в очертаниях тела, но и в душевных свойствах — то есть сходство нравов, дарований и страстей» (*Tertull.* De anima. 5 = SVF. I 518), и использовал это наблюдение для обоснования телесной природы души, отмечая, что «сходство и несходство свойственны телу» (*Nemes.* De nat. hom. 2 = SVF. I 518). Еще одним аргументом в пользу телесности души К. считал «сочувствие» (συμπάθεια), т. е. отражение чувств души в теле и наоборот; по его словам, это видно, напр., из того, что «душа сочувствует телу, затронутому болезнью или ранами, а тело сочувствует душе — краснея, когда она стыдится, и бледнея, когда страшится» (Ibidem). Впервые ясно сформулированное К. мнение о том, что «сочувствие» возможно только между телами, впосл. стало одной из центральных идей стоической физики. Согласно Евсевию, еп. Кесарии Палестинской, К., подобно Гераклиту и Зенону, считал душу «испарением твердого тела», т. е. сущностью, образующейся в результате взаимодействия творческого божественного огня (жара) и материального тела (*Euseb.* Praep. evang. XV 20. 2; 21. 3; ср.: SVF. I 519–520). Диоген Лаэртский приписывает К. мнение, что все души продолжают свое существование до всеобщего воспламенения в конце мирового цикла, и отмечает, что К. расходился в этом вопросе с Хрисиппом, полагавшим, что такое существование свойственно лишь душам мудрецов; каким образом К. мог понимать отдельное существование душ — неизвестно (*Diog. Laert.* VII 157 = SVF. I 522; ср.: *Arnim.* 1921. Sp. 566).

Этика. В основание этического учения К. полагал общий для всех стоиков идеал «жизни сообразно с природой»; при этом, по некоторым свидетельствам, именно К. уточнил первоначальную формулировку Зенона «жить сообразно» (ζῆν ὁμολογομένως), добавив в нее выражение «с природой» (τῇ φύσει; см.: *Stob.* Anthol. II 7. 6; ср.: SVF. I 552; иную т. зр. см.: *Arnim.* 1921. Sp. 570). В отличие от Хрисиппа, считавшего, что слово «природа» в этой формулировке обозначает как «общую» природу мироздания, так и «частную» природу человека, К. полагал, что под «природой» подразумевается именно мироздание с его законами, и не допускал отделенной от этой общей природы автономной частной человеческой природы (см.: *Diog. Laert.* VII 88–89). В силу этого этика К. ориентирована не на субъективную интроспекцию, но на определение надлежащего места человека в системе мироздания через познание объективного логоса, мирового закона. Следуя Зенону, К. определял счастье как «благое течение жизни» (εὔροια βίου); по-видимому, он различал счастье как целевой результат поступков (σκοπός) и счастье как предельную цель (τέλος), указывая на то, что в первом случае речь идет о временном переживании счастья, а во втором — о бытии счастливым (τὸ εὐδαιμονεῖν), т. е. о счастье как о достигнутом устойчивом бытийном состоянии человека (*Stob.* Anthol. II 7. 6 = SVF. I 554; ср.: Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 194).

В рассуждениях о добродетели К. подчеркивал, что «добродетель у богов и у людей одна» (SVF. I 564), тем самым указывая на то, что верное представление о добродетели может быть получено путем познания естественных законов мирового бытия и не может быть релятивизировано. Согласно К., «у людей от природы есть все задатки к добродетели» (Ibid. 566). Вместе с тем этих задатков недостаточно для актуальной добродетельной жизни, т. к. они, по выражению К., «являются лишь половиной ямба» и должны быть дополнены волевым усилием самого человека, «поэтому тот, кто не совершенствовался, остается дурным, а усовершенствовавший себя становится ревностным к добродетели» (Ibidem). Для обозначения природного стремления человека к добродетели К. использовал термин «напряжение» (τόνος), тем самым связывая начало в человеке, ответственное за его этическое совершенствование, с природным началом, обеспечивающим закономерный ход всех мировых процессов. По словам К., когда напряжение в душе «становится достаточно велико для завершения намеченного», оно достигает успеха и превращается в «крепость и силу», к-рые, «если они применяются к тем вещам, которым нужно следовать постоянно, суть выдержка, если же к тем вещам, которым нужно противостоять — мужество, если к достоинству — справедливость, а если к выбору и уклонению — здравомыслие» (Ibid. 563; ср.: *Arnim.* 1921. Sp. 571–572; *Verbeke.* 1949. P. 221–224; *Steinmetz.* 1994. S. 575–576). К. был убежден, что, единожды достигнув добродетели как устойчивого состояния души, человек уже не может ее утратить; в этом вопросе он расходился с Хрисиппом (*Diog. Laert.* VII 128 = SVF.

I 568–569). Полемизируя с эпикурейцами и др. сторонниками гедонистической этики, К. осуждал любые формы подчинения добродетелей наслаждению. Цицерон и блж. *Августин,* еп. Гиппонский, приписывают К. авторство популярной античной аллегории «царствующего наслаждения», которая изображает, как восседающему на троне наслаждению прислуживают все проч. добродетели (*Cicero.* De fin. bon. et mal. II 69; *Aug.* De civ. Dei. V 20 = SVF. I 553). К. стремился подчеркнуть противоестественность такой ситуации и замечал, что если утверждать, будто «удовольствие — это конечная цель», то в итоге придется признать, что «разумность люди получили в дар от порока» (SVF. I 556). Согласно К., «наслаждение несообразно с природой и не имеет никакой ценности в жизни» (*Sext.* Adv. math. XI 74 = SVF. I 574; ср.: *Steinmetz.* 1994. S. 574–575).

Разрабатывая учение о соотношении намерений и поступков с т. зр. их этической ценности, К. отмечал, что справедливое суждение о поступке может быть вынесено только с учетом намерения совершающего его человека. Как свидетельствует Сенека, «случайный» добродетельный поступок, по убеждению К., не может быть признан добродетелью в собственном смысле, т. к. «приносить пользу следует по твердому намерению (ex destinato)» (*Seneca.* De benefic. VI 10. 2 = SVF. I 579; ср.: SVF. I 581). Поступки К. считал лишь видимыми проявлениями душевного устроения и коренящихся в нем намерений и стремлений человека, заявляя: «Злонравие лишь осуществляется и обнаруживается делом, но не с него начинается» (*Seneca.* De benefic. V 14. 1 = SVF. I 580). Поскольку поступки происходят от намерений, а намерения формируются в человеческом сознании, К., по утверждению Сенеки, разделяя убеждение, что этика как учение о правилах практического поведения имеет определенную ценность и может приносить пользу, вместе с тем полагал, что она оказывается «бессильной, если исходит не из целого и не познала самые принципы и основоположения философии» (*Seneca.* Ep. 94. 4 = SVF. I 582).

Теология и религия. Считая исследование теологических вопросов важнейшей задачей философа, К. разрабатывал мн. темы традиц. философской теологии. Именно многоплановостью его богословских исследований и интересов отчасти объясняется противоречивость имеющихся свидетельств древних писателей о его теологических воззрениях. Ориентируясь на собственные богословские установки и интерпретируя идеи К. в их свете, мн. античные и раннехрист. авторы не вполне понимали специфику ранней стоической теологии и нередко передавали ее в искаженном виде. В наибольшей степени это относится к учению о боге и божественной природе; в рассуждениях К. по этим вопросам для ряда античных философов оказывалось непонятным и неприемлемым понимание мн. божественных атрибутов и действий, традиционно относимых к разным божественным сущностям, в качестве различных способов проявления единого божественного начала, тогда как для нек-рых христ. авторов оказывалось неясным и чуждым учение о неразрывном единстве божества и мира. В этой связи весьма показательным является высказывание Цицерона, согласно к-рому К. «то говорит, что сам мир — это бог, то приписывает это имя уму (mens) и душе (anima) всей природы, то называет истинным богом... огонь (ardor), который именуется эфиром, а то... либо измышляет какой-то облик и вид богов, либо приписывает всю божественность звездам, либо утверждает, что нет ничего божественнее разума (ratio)» (*Cicero.* De natura deorum. I 37 = SVF. I 530). Сходное свидетельство встречается и у раннехрист. апологета *Минуция Феликса* (II в.), по словам которого К. «то утверждал, что бог — это ум (mens), то — что душа, то — что эфир, но чаще всего — что это разум (ratio)» (*Min. Fel.* Octavius. 19. 10 = SVF. I 532). Хотя Цицерон и Минуций Феликс воспринимают и преподносят различные мнения К. о божестве как взаимоисключающие, в действительности они являются взаимодополняющими и свидетельствуют о том, что К. стремился показать всепроницающее присутствие и действие божества в различных областях бытия (ср.: *Meijer.* 2007. P. 69).

Бог для К.— это прежде всего материально-духовное единство, единое первоначало бытия и мышления. Материальность бога и его неразрывная бытийная связь с миром выражаются через отождествление его с огнем, или эфиром (согласно Цицерону и *Лактанцию,* эфир в понимании К.— это «предельный, высший, повсюду разлитый и всеохватывающий, всесоединяющий огонь»; см.: SVF. I 534). Как огненная «душа мира» бог материально и реально присутствует повсюду (ср.: SVF. I 532); по словам Тертуллиана, К. учил, что божественный дух (spiritus, т. е. пневма) «пронизывает все мироздание» (*Tertull.* Apol. adv. gent. 21. 10 = SVF. I 533). Именно в этом контексте возможно корректное понимание утверждения К. о том, что мир есть бог: К. не отождествлял бога с видимым космосом, но указывал на то, что в своем существовании этот космос всецело зависит от божества как от всегда присутствующего в нем «огненного» первоначала, руководящего физическим мировым движением. Учение К., не являясь вполне *пантеизмом,* близко к нему: хотя в своем актуальном существовании мир внеположен богу и не сливается с ним, бог и мир как метафизические реальности одинаково необходимы и вечны, несмотря на то что в физическом отношении мир конечен, т. к. подвержен циклам возникновения и уничтожения. В этом аспекте теология раннего стоицизма несовместима с христ. учением о Боге как о трансцендентном Творце, создающем мир во времени по Своей воле. Видимыми проявлениями огненного первоначала К. считал мировые светила, к-рые «божественны» в силу того, что пребывание божественного огня в них не сокрыто, как в проч. творении, но явлено и очевидно (*Meijer.* 2007. P. 70–71). С космологической т. зр. отождествление космического огня с богом позволяло К. понимать мировой цикл как возвращение всего творения в божественное первоначало (обращение универсума в огонь) и новое происхождение из этого первоначала. Духовную природу бога К. выражал с помощью понятия «логос», к-рое у лат. интерпретаторов передается как «ум» (mens) или «разум» (ratio). Для К., как и для др. ранних стоиков, логос — это разумный внутренний закон божественной жизни, находящий отражение в разумном устроении мироздания и познаваемый из него. Т. о., в единстве физического огня (эфира, огненной пневмы, души мира) и метафизического логоса

(ума, разума, закона) открывается и постигается единая природа божественного первоначала всего (ср.: *Arnim*. 1921. Sp. 569).

Соотнося стоическую философскую теологию с традиц. древнегреч. теологией, К., как и Зенон, отождествлял единого верховного бога с Зевсом. При этом, по свидетельству Плутарха, К. и Хрисипп, «вплетя в порядок богов небо, землю, воздух и море, ничто из этого не оставили бессмертным и вечным, кроме одного Зевса» (SVF. I 536). Не отвергая прямо традиц. представления о множестве богов, К. интерпретировал богов как ограниченные в пространстве и во времени формы проявления единого божества; в этой связи примечательны засвидетельствованные в источниках попытки К. предложить этимологические или герменевтические толкования имен богов, которые позволяли ему либо возвести их к единому божественному первоисточнику, либо понять как гипостазирование божественных сил (см., напр.: Ibid. 535, 539–543; ср.: *Meijer*. 2007. P. 69–75). В «Гимне» К. называл Зевса «многоименным» (πολυώνυμος), подчеркивая тем самым, что различные божественные имена в действительности отсылают к единому божественному началу (SVF. I 537; ст. 1; ср.: *Панасенко*. 1982. С. 79–80; *Cambronne*. 1998. P. 92–94).

Ярким свидетельством того, что Зевс в стоической философии К. был отождествлен с философским богом, свойства которого принципиально отличаются от свойств Зевса как одного из богов-олимпийцев, являются используемые К. в «Гимне» по отношению к Зевсу эпитеты и характеристики. Хотя К. в 1-м стихе «Гимна» называл Зевса «славнейшим среди бессмертных» (κύδιστ᾽ ἀθανάτων), т. е. проч. богов, тем самым проводя связь между традиц. народным и стоическим богословием, с помощью помещенного в этом же стихе эпитета «вечно всевластный» (παγκρατὲς αἰεί; в такой форме применительно к Зевсу до К. не встречается) он подчеркивал особый бытийный статус Зевса: он самосущ, вечен и всесилен, тогда как все проч. божества, хотя и являются «бессмертными» (традиц. общее имя богов в греч. религии), но не являются вечными, поскольку гибнут в мировом огне и рождаются вновь (SVF. I 537; ст. 1). Особое отношение Зевса к космосу К. акцентировал в эпитете, помещенном во 2-й строке «Гимна»: он есть «царь природы» (φύσεως ἀρχηγέ; сущ. ἀρχηγός, не встречающееся у Гомера, появляется у греч. авторов с V в. до Р. Х. и обычно обозначает царя или вождя, однако возможен и др. перевод: «первопричина», «основатель», «творец»; см.: *Thom*. 2005. P. 49–50), к-рый «управляет всем по закону (νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν)» (SVF. I 537; ст. 2). В формулировке К. соединены стоическое представление о божестве как об источнике закона и мирового порядка с гомеровским образом Зевса-царя, правящего богами и людьми (см.: *Панасенко*. 1982. С. 82–83; *Thom*. 2005. P. 44–52). Описывая творческое могущество Зевса, К. совмещал мифические образы и философские категории. По его словам, Зевс является «повелителем всего», «величайшим владыкой над всем», т. к. ни «на земле... ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине» ничего не происходит без его воли (SVF. I 537; стихи 14–16). В символическом аспекте власть Зевса выражается в образе «вечно живой молнии» (ἀειζώοντα κεραυνόν), удар к-рой принуждает к покорности всю природу (Ibidem; стихи 10–11); будучи традиц. атрибутом Зевса в греч. религии, у К. молния указывает также и на его тождество со стоическим божественным огнем. К. выражал в «Гимне» единство огня и логоса как атрибутов Зевса; по его словам, сила молнии Зевса «управляет всеобщим разумом (κοινὸν λόγον)», к-рый распространяется повсюду, сияя в великом светиле (т. е. солнце) и во всех прочих светилах (Ibidem; стихи 12–13; ср.: *Thom*. 2005. P. 72–90). Будучи творцом и управителем мироздания, Зевс, согласно К., имеет особую связь с людьми, поскольку «из всего живущего и движущегося на земле» лишь люди являются «порождением» бога (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν или ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα) и наделены «подобием» (μίμημα) ему (SVF. I 537; стихи 4–5; о различных чтениях ст. 4 см.: *Appel*. 1984; *Thom*. 2005. P. 54–66; ср. также: *Gaiser*. 1968; *Asmis*. 2007; *Bees*. 2010). Подчеркивая благую заботу Зевса о людях, К. полагал, что надлежащим ответом на эту заботу со стороны человека должно быть познание повсюду обнаруживаемого в мироздании «всеобщего закона» (SVF. I 537; ст. 39), божественного «замысла» (γνώμη; Ibidem; ст. 35), добровольное следование которому является высшей и наиболее совершенной формой религиозного богопочитания.

Осознавая, что для существования религии как нормативной системы отношений между человеком и божеством требуются как наличие у человека объективного знания о боге, так и субъективная убежденность в истинности этого знания, К. не только догматически излагал стоическую теологию, но и активно занимался тематикой *естественной религии*. Характерное для христианства представление о специальном и личном сверхъестественном откровении Бога людям или конкретному человеку было чуждо стоицизму и противоречило стоическому представлению о том, что все действия божества подчинены закону необходимости и объективно-безличны, поэтому К. ограничивался выявлением того, каким образом погруженный в природное бытие человек может прийти к убеждению в существовании божества. Согласно Цицерону, К., опираясь на сочинения предшествующих философов, выделял 4 «причины» (causae), способствующие формированию у людей понятия о божестве и его свойствах: 1) возможность предведения будущего: наблюдая сбывшиеся предсказания и др. формы предведения, человек убеждается в существовании высшего божественного закона, управляющего миром; 2) благоустройство мира: видя наличие в мире важнейших благ, необходимых для жизни (благоприятный климат, плодоносность земли и т. п.), человек приходит к мысли о том, что существует благой божественный промысл; 3) устрашающие природные явления, при созерцании которых у человека формируется представление о могуществе и власти божества; 4) мировая гармония, т. е. «равномерность движений и круговращений неба, солнца, луны, звезд, их различие и разнообразие, красота и порядок»: все это убеждает человека в том, что весь мир управляется божественным умом (*Cicero*. De natura deorum. II 5 13–15 = SVF. I 528; подробный анализ источников и содержания см.: *Dragona-Monachou*. 1976. P. 71–109; *Meijer*. 2007. P. 37–52). Эти «причины» К. не служат доказательствами существования бога в строгом смысле, поскольку их следствием является лишь неопре-

деленное и неполное представление о божестве, однако они обеспечивают первоначальное формирование у человека идеи о божественной сущности, к-рая далее уточняется средствами рациональной философской теологии. Наличие у К. такого теологического метода подтверждается приводимым Секстом Эмпириком «силлогистическим рассуждением» К., в к-ром строится философское доказательство существования божества. Хотя конкретные шаги обоснования выглядят в изложении Секста Эмпирика значительно модернизированными, само философское содержание аргумента, вероятнее всего, действительно восходит к К. и имеет параллели у др. представителей раннего стоицизма. Доказательство К. относится к разряду, впосл. получившему условное название «доказательств, исходящих из степеней совершенства» (argumentum e gradibus entium; см. в ст. *Доказательства бытия Божия*). Согласно К., природа, душа и жизнь не могут «возрастать до бесконечности», поэтому следует признать, что есть некая «наилучшая природа», «наилучшая душа» и «наилучшая жизнь». На первый взгляд, существом, в к-ром сходятся все эти совершенства, может показаться человек, однако более внимательный анализ человеческой природы убеждает в том, что человек «слаб, смертен и нуждается во множестве вещей»; следов., он «вовсе не совершенное живое существо, но весьма и весьма далекое от совершенства». Это побуждает признать, что есть некое существо, к-рое «сильнее человека», «преисполнено всех добродетелей» и «лишено всякого порока»; таким существом может быть только бог (*Sext.* Adv. math. IX 88–91 = SVF. I 529). В передаче Секста Эмпирика доказательство К. может относиться и к единому верховному богу, и к традиц. богам, однако как его логическое развитие (высшее совершенство предполагает единство обладающего им субъекта), так и его соотнесение со стоическими принципами позволяют предполагать, что К. использовал аргумент для доказательства существования единого бога (см.: *Meijer.* 2007. P. 52–59).

В философском аспекте отношение божественного первоначала к миру и человеку у К., как и у др. стоиков, определяется 2 взаимосвязанными понятиями: «судьба» (εἱμαρμένη (не встречается в сохранившихся фрагментах К.); πεπρωμένη; fatum) и «промысл» (πρόνοια; providentia). Для К. судьба и промысл являются «двумя сторонами одной монеты, двумя аспектами той же самой реальности» (*Dragona-Monachou.* 1973. Σ. 263). Вместе с тем, согласно неоплатонику *Халкидию* (IV в.), К. проводил нек-рое различие между судьбой и промыслом и утверждал, что «все, происходящее по власти промысла (providentiae auctoritate), происходит от судьбы (fataliter), но не все, что происходит от судьбы, происходит по промыслу» (SVF. I 551). Такое различение было несвойственно последующей стоической традиции, в к-рой судьба и промысл полностью отождествлялись (см.: *Dragona-Monachou.* 1973. Σ. 271–273). Смысл различения становится ясным при сопоставлении с центральной частью «Гимна», где К. рассуждал об отношении людей к божественному закону. По мысли К., все в мире происходит от Зевса, «кроме того, что дурные люди творят в неразумии» (SVF. I 537; ст. 17). Те, кто «зло принимают за благо», тем самым помещают себя «вне Зевса», живя так, как если бы божества и его закона вовсе не существовало. К числу «беззаконных» поступков, совершаемых такими людьми, К. относил жажду славы, стремление к наживе, тягу к телесным удовольствиям и т. п. (Ibidem; стихи 22–31; ср.: *Thom.* 2005. P. 92–98, 112–142). К. допускал наличие у людей свободы совершать зло и уклоняться от божественного закона; это уклонение не является частью благого промысла Зевса, однако, как распорядитель судьбы, он властен и над этим, поскольку в своем законе он искусно «сплетает добро со злом» (SVF. I 537; ст. 20), направляя мироздание к надлежащей цели с учетом в т. ч. и противоборства этому со стороны людей, совершающих зло (ср.: *Thom.* 2005. P. 108–109). Т. о., понятие «судьба» у К., как и у проч. стоиков, характеризует необходимое движение всего мироздания по неизменным божественным законам, тогда как понятие «промысл» выражает у К. не столько божественное предведение в целом, сколько благую божественную волю по отношению к человеку, предоставляемую всем людям возможность через познание мирового закона и послушание ему достичь счастья (ср.: SVF. I 537; стихи 24–25). Именно поэтому в молитвенной части «Гимна» К. просит у Зевса, чтобы он помог всем избавиться от «разрушительного неведения», из-за к-рого люди уничтожают в себе свою подлинную природу, и познать правящий миром логос (Ibidem; стихи 32–35; ср.: *Thom.* 2005. P. 150); эта молитва одновременно является и призывом, обращенным к самим людям. Т. о., согласно рассуждениям К., для добродетельных и разумных людей судьба и промысл совпадают, тогда как для злых благой божественный промысл становится жестокой судьбой, насильно подчиняющей их себе. В этом смысле не все, происходящее от судьбы, происходит по промыслу, поскольку человек волен отказаться от блага, но не может уклониться от судьбы (*Steinmetz.* 1994. S. 573). Эту мысль К. емко выразил в четверостишии: «Веди меня, о Зевс, и ты, судьба, / Куда вести меня хотите вы. / Беспрекословно я пойду — ведь если б я не захотел / В испуге — идти мне все-таки пришлось бы» (SVF. I 527). В последующей философской традиции оно воспринималось как емкая формула, выражающая основной принцип стоицизма — покорность истинного мудреца судьбе. Переведя это стихотворение на лат. язык, Сенека присоединил к нему 5-ю строку, ставшую впосл. одним из наиболее популярных афоризмов стоицизма: «Желающего судьба ведет, нежелающего — тащит» (ducunt volentem fata, nolentem trahunt — *Seneca.* Ep. 107. 10; ср.: SVF. I 527; некоторые исследователи считали 5-й стих также принадлежащим К., однако не сохранившимся в греч. оригинале; анализ текста и его рецепции см.: *Dalfen.* 1971; *Setaioli.* 1979; *Idem.* 1991; *Idem.* 2002).

Значение и влияние. Занимая важное место в истории раннего стоицизма, К. вместе с тем уже в античности оказался в тени и значительно уступал по популярности как основателю школы Зенону Китийскому, к трудам к-рого обращались в поисках первоначального стоического учения, так и своему ученику Хрисиппу, в многочисленных сочинениях которого стоицизм был представлен как законченная система взаимосвязанных философских убеждений. Сохранившиеся источники позволяют заключить, что произведения К. имели распространение

в стоической среде на протяжении всего времени существования этой школы; прямые цитаты из трудов К. встречаются даже у авторов V в. (напр., у Стобея), что свидетельствует о наличии устойчивого интереса к философским мнениям К. у греч. философов эпохи эллинизма и представителей визант. языческой философии. По большей части, однако, у К. заимствовались лишь яркие образы и оригинальные рассуждения, нередко подвергавшиеся интерпретации в свете «нормативного» раннего стоицизма, в качестве к-рого воспринимались идеи Хрисиппа. Т. о., с т. зр. развития стоицизма К. важен как автор, осуществивший трансляцию первоначального стоического учения от Зенона к Хрисиппу и тем самым обеспечивший доктринальное единство школы, сохранившееся, несмотря на расхождения Зенона, К. и Хрисиппа в решении ряда конкретных философских проблем. В европейской философии средних веков и Нового времени К. воспринимался как типичный представитель раннего стоицизма; специфика его философских взглядов стала объектом внимания лишь после начала научного изучения эллинистической философии в XIX в.

К. в раннехристианской и патристической литературе. С т. зр. истории христ. богословия наибольший интерес представляет вопрос о возможной рецепции идей К. ап. *Павлом* (I в.) и др. раннехрист. авторами. Основанием для его постановки является содержащееся в кн. Деяния св. апостолов повествование о проповеди ап. Павла в афинском *ареопаге*, в которой встречаются слова: «...ибо мы Им [= Богом] живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы Его и род» (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν)» (Деян 17. 28). Приводимая ап. Павлом цитата дословно встречается в прологе астрономической поэмы «Явления» (Φαινόμενα) древнегреч. поэта Арата из Сол (IV–III вв. до Р. Х.); здесь говорится: «...повсюду зависим мы в жизни от Зевса. / Самый наш род от него (τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν)» (*Arat.* Phaenom. 4–5). Вместе с тем употребление ап. Павлом мн. ч.— «некоторые из ваших стихотворцев (τινες τῶν καθ᾽ ὑμᾶς ποιητῶν)» — позволяет предполагать, что речь идет не только об Арате, но и о К. (однако в греч. лит-ре т. о. может вводиться и цитата одного автора; см.: *Renehan.* 1973. P. 40–42). В «Гимне» К. содержится весьма близкое по лексике и тождественное по смыслу выражение «ибо мы из его [= Зевса] рода» (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν — SVF. I 537; ст. 4). Арат, как и К., в 70-х гг. III в. до Р. Х. жил в Афинах и мог быть слушателем Зенона Китийского; впосл. он переехал ко двору царя Антигона II Гоната, покровителя стоиков. Пролог Арата и «Гимн» К. содержат ряд явных параллелей; при этом имеющиеся источники не позволяют однозначно заключить, какое из этих произведений было создано раньше (обзор гипотез см.: *Thom.* 2005. P. 6–7; ср.: *James.* 1972). Возможно, К. и Арат независимо друг от друга выразили монотеистическую интерпретацию образа Зевса, существовавшую в стоической школе Зенона, и использовали формулу, с помощью которой стоики этого времени обозначали «родство» бога и людей (ср.: *Renehan.* 1973. P. 40; *Thom.* 2001. P. 480; *Idem.* 2005. P. 65). Дополнительный аргумент в пользу того, что ап. Павел (или ап. Лука как автор Деяний св. апостолов) знал «Гимн» К., амер. ученый Р. Ренехан видел в том, что в стихах 4–5 «Гимна» встречаются 3 глагола с тем же смыслом, что и глаголы, употребленные в Деян 17. 28: «жить», «двигаться», «существовать» (*Renehan.* 1979. P. 353). Ап. Павел мог познакомиться с нек-рыми сочинениями К. при изучении стоицизма еще до обращения в христианство; осуществляя адаптацию религ. содержания христианства к мировоззрению образованных греков, он мог опираться в т. ч. и на философско-богословские идеи К., отзвук которых можно обнаружить как в речи в ареопаге, так и в нек-рых рассуждениях ап. Павла в Посланиях (см.: *Thom.* 2001. P. 497–499). Нек-рые ученые видели следы прямого или опосредованного влияния «Гимна» К. и в др. текстах НЗ, в т. ч. в *Молитве Господней* (см.: *Lauer.* 1974; *Quack.* 1996; *Thom.* 2001. P. 493–495) и в Прологе Евангелия от Иоанна (см.: Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus / Hrsg. U. Schnelle e. a. B.; N. Y., 2001. Bd. 1. Tl. 2: Texte zum Johannesevangelium. S. 3–4; *Thom.* 2001. P. 495–497), а также в «великой молитве», содержащейся в Первом послании к Коринфянам сщмч. *Климента*, еп. Римского (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 59–61; см.: *Simon.* 1980). Хотя предлагаемые параллели не могут быть обоснованы текстуально и имеют исключительно гипотетический характер, они позволяют увидеть важные смысловые связи между стоическим и раннехрист. богословием (см.: *Thom.* 2001. P. 492–499; *Idem.* 2007).

В сочинениях отцов Церкви и древних церковных писателей имя К. встречается редко; упоминания о К. связаны с к.-л. событиями его жизни или его отдельными мнениями и не содержат подробного обсуждения и оценки его учения (обзор см.: *Perkams.* 2004. Sp. 1259–1262). Так, свт. *Василий Великий*, еп. Кесарии Каппадокийской, с похвалой говорил о трудолюбии и нищете К., «который по найму черпает воду из колодца, чтобы и самому было чем прожить, и учителям заплатить за учение» (*Basil. Magn.* Ep. 4. 1). Свт. *Григорий Богослов*, архиеп. К-польский, также упоминал «прекрасный колодец Клеанфа» (καλὸν Κλεάνθους τὸ φρέαρ — *Greg. Nazianz.* Carmina moral. 10. 286), отмечая при этом, что христ. подвижники не только сравниваются в своей добродетели с К., но и превосходят его (*Idem.* Or. 4. 72). Ориген в соч. «Против Цельса» соотносит поведение Хрисиппа, который «долго находился под руководством Клеанфа», однако «во многих местах своих произведений высказывает упреки по адресу Клеанфа», с поведением Иуды, предавшего Иисуса Христа, и указывает Цельсу на то, что предательство ученика не может быть аргументом против учителя (*Orig.* Contr. Cels. II 11).

Ссылки на учение К. наиболее часто встречаются у Тертуллиана и Климента Александрийского, однако нек-рые содержательно важные упоминания имеются и у др. авторов. Тертуллиан с одобрением приводил мнение К. о телесности души и происхождении душ детей от душ родителей (*Tertull.* De anima. 5. 4; 25. 9; ср.: SVF. I 518), а также об одушевляющей вселенную огненной пневме. Последнюю он отождествлял с Сыном Божиим, утверждая, что Божественный Логос «Зенон [Китийский] определяет как создателя, образовавшего все в должном порядке, называя его судьбой, богом, душой Юпитера и необходимостью всех вещей; Клеанф все это соединяет в духе, о котором говорит, что

он пронизывает вселенную. И мы также слово, разум и силу... считаем особой сущностью — Духом... о Котором знаем, что Он от Бога произошел, причем при происхождении был порожден; поэтому Он называется Сыном Божиим и Богом по единству сущности» (*Tertull.* Apol. adv. gent. 21. 10 = SVF. I 533). Изложение космологии К. предлагал также раннехрист. апологет *Ермий Философ* (II в.) в соч. «Осмеяние языческих философов»; он противопоставлял мнение К. о началах мира учению Эпикура, однако собственной оценки взглядам К. не давал: «Клеанф, высунув голову из колодца, высмеивает твое [= Эпикура] учение и извлекает истинные начала — бога и вещество (θεὸν καὶ ὕλην). [По его мнению,] земля превращается в воду, вода — в воздух, воздух поднимается вверх, огонь движется около земли, а душа (ψυχή) распространяется по всему мирозданию, и мы одушевлены, поскольку обладаем ее частью» (*Hermias.* Irrisio gentilium philosophorum. 14 // Doxographi Graeci / Ed. H. Diels. B., 1879. P. 654 = SVF. I 495; рус. перевод (СДХА. С. 200) 2-го предложения как высказывания самого Ермия ошибочен; ср.: Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 173). Климент Александрийский в соч. «Увещевание к язычникам» и в «Строматах» ссылался на К. как на философа, который излагал «не баснословную теогонию, но истинную теологию» и приводил стихотворный отрывок, в котором благо (τἀγαθόν) описывается с помощью 31 эпитета; хотя совр. исследователи полагают, что К. писал об этическом благе, Климент Александрийский считал, что речь в отрывке идет о Боге как о Первоблаге и источнике всякого блага (*Clem. Alex.* Protrept. 6. 72. 2; *Idem.* Strom. V 14. 110. 3; *Euseb.* Praep. evang. XIII 13 // PG. 21. Col. 1121; ср.: SVF. I 557; Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 194–195). По утверждению Климента Александрийского, К. противопоставлял учение о едином Боге языческим многобожию и идолопоклонству, считая, что превратное представление о Боге коренится в рабском следовании мнению неразумной толпы; К. выражал эту т. зр. в следующем стихе: «Несчастен всякий, кто подвластен мнению, / Напрасно думая найти в нем нечто доброе» (*Clem. Alex.* Protrept. 6. 72. 2; *Idem.* Strom. V 14. 111. 1; SVF. I 560). Положительно оценивая этический ригоризм К., Климент Александрийский ссылался на его учение о тождестве справедливого, полезного и приносящего счастье (*Clem. Alex.* Strom. II 22. 131. 3 = SVF. I 558) и цитировал нек-рые моральные максимы К. (*Clem. Alex.* Strom V 3. 17. 6; V 14. 111. 1 = SVF. I 559–560).

Отрицательные отзывы древних церковных писателей о К. по большей части основываются на некорректной интерпретации его учения на основании сведений, почерпнутых из ненадежных источников, или отражают общее настороженное отношение христ. авторов к языческой философии (см., напр.: *Lact.* Div. inst. I 5. 19; III 18. 5; *Idem.* Epitom. 4, 34). Так, согласно свт. *Епифанию Кипрскому,* К. утверждал, «что благо и прекрасное — это наслаждения; человеком он называл одну душу, богов — таинственными формами и священными именами, солнце — жрецом-предводителем, космос — таинством, а посвященных в мистерии — причастными божественным вещам» (*Epiph.* Adv. haer. III 2. 9 = SVF. I 538); в этом отрывке отголоски подлинных мнений К. соединяются с чуждыми ему воззрениями (попытку непротиворечивого истолкования см.: Фрагменты ранних стоиков. 1998. С. 188–189). Апологет *Феофил,* еп. Антиохийский, приписывал К. характерное для Зенона Китийского и представителей кинизма учение о допустимости поедания человеческой плоти (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. III 5 = SVF. I 584).

Из лат. церковных писателей после Тертуллиана никто, по-видимому, сочинений К. не читал, однако отдельные его мнения были известны по пересказам Цицерона и Сенеки. Напр., блж. Августин в соч. «О граде Божием» цитировал четверостишие К. «Веди меня, о Зевс...» в лат. переводе Сенеки без упоминания имени К.; он отмечал, что стоики «называют судьбой главным образом волю верховного Бога, власть Которого непреодолимо простирается на все», и утверждал, что такое учение может быть принято и христианами (*Aug.* De civ. Dei. V 8). Рассматривая критику стоического учения о божественном промысле, осуществленную Цицероном, блж. Августин занимал сторону стоиков, отмечая, что их мнение окажется истинным, если оно будет освобождено от двусмысленного понятия «судьба» и вся мировая необходимость будет связана с волей и предведением Бога (см.: *Perkams.* 2005. S. 75–78). В качестве условного обозначения представителя языческого стоицизма имя К. во мн. ч. встречается у лат. христ. поэта свт. *Венанция Фортуната* (VI в.), еп. Пиктавийского, к-рый в одном из стихотворений говорит об «Архите, Пифагоре, Арате, Платоне, Катоне, Хрисиппе и неразумной толпе Клеанфов (turba Cleantharum stulta)», к-рые все «лежат во прахе» (*Venant. Fort.* Carm. VII 12. 25–26); с помощью этого образа свт. Венанций Фортунат указывал на суетность мирской мудрости, заявляя, что для человека есть «лишь одно спасение» — «угождать вечному троичному Богу» (Ibid. 33–34).

Четверостишие «Веди меня, о Зевс...» без упоминания имени К. встречается в 2 (из 3 известных в наст. время) визант. парафразах «Руководства» Эпиктета, причем оба раза начальная строка была изменена визант. авторами с целью приведения четверостишия в согласие с христ. монотеистическим богословием. Первый парафраз, к-рый сохранился в греч. рукописи XIV в. (Vat. gr. 2231) и, вероятнее всего, был составлен во 2-й пол. I тыс., содержит явные следы влияния на автора «Комментария к Руководству Эпиктета» Симпликия; четверостишие здесь переделано в соответствии с предложенным Симпликием комментарием к нему: «Веди меня, о Бог, простирающаяся на все производящая и движущая Причина» (*Boter.* 1999. P. 411; ср.: *Simplic.* In Epictet. 53. 71). Вторая версия, известная как «Христианский парафраз» (Paraphrasis christiana; предположительно относится к X в.), содержит полностью христианизированную 1-ю строку и близкий к тексту К., однако также христианизированный расширенный пересказ остальных 3 строк: «Веди нас, Спаситель, Ты с Духом Твоим Святым, куда и как угодно Тебе, а мы будем следовать беспрекословно, ведь если мы, став злыми, не захотим, нам все равно придется следовать; тот же, кто следует Богу добровольно и послушно, считается среди нас мудрым и благоугодным Богу, ибо мы и молимся о том, чтобы с нами совершалось все, угодное Ему» (*Boter.* 1999. P. 387; ср.: *Perkams.* 2004. Sp. 1260; *Idem.* 2005. S. 67–70).

Ист.: *Pearson A. C.* The Fragments of Zeno and Cleanthes: With Introd. and Explanatory Notes. L., 1891; SVF. 1905. Vol. 1. P. 103–139. Fragm. 463–619 (рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент.: А. А. Столяров. М., 1998. Т. 1: Зенон и его ученики. С. 160–208); *Hülser K., Hrsg.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker: Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übers. und Komment. Stuttg., 1987–1988. 4 Bde; *Watanabe A. T.* Cleanthes. Fragments: Text and Commentary: Diss. Urbana (Illinois), 1988; *Dorandi T., ed.* Filodemo. Storia dei filosofi: La Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018). Leiden; N. Y.; Köln, 1994; *Boter G., ed.* The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations: Transmission and Critical Editions. Leiden; Boston; Köln, 1999.

Лит.: *Mohnike G. Chr. F.* Kleanthes der Stoiker. Greifswald, 1814; *Petersen Chr.* Cleanthis Stoici Hymnus in Jovem auctori suo vindicatus ad ejusque doctrinam enarratus // Index scholarum in Gymnasio Hamburgensium Academico a Paschate 1829 usque ad Pascha 1830 habendarum. Hamburgi, 1829. P. 1–38; *Mayer A.* Die Chronologie des Zenon und Kleanthes // Philologus. B., 1912. Bd. 71. S. 211–237; *Arnim H., von.* Kleanthes (2) // *Pauly, Wissowa.* R. 1. 1921. Bd. 11. Hbd. 21. Sp. 558–574; *Wilamowitz-Moellendorff U., von.* Kleanthes // *Idem.* Reden und Vorträge. B., 1925[4]. Bd. 1. S. 306–332; *Neustadt E.* Der Zeushymnos des Kleanthes // Hermes. Stuttg., 1931. Bd. 66. H. 1. S. 387–401; *Keyssner K.* Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus. Stuttg., 1932; *Festa N.* Ortodossia e propaganda nello stoicismo antico // Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis. Toulouse, 1935. P. 169–180; *Pohlenz M.* Kleanthes Zeushymnus // Hermes. 1940. Bd. 75. H. 1. S. 117–123; *idem.* Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung. Gött., 1992[7]; *Verbeke G.* Kleanthes van Assos. Brux., 1949; *Meerwaldt J. D.* Cleanthea I // Mnemosyne. Ser. 4. Lugd. Batav., 1951. Vol. 4. N 1. P. 40–69; *idem.* Cleanthea II // Ibid. 1952. Vol. 5. N 1. P. 3–12; *Zuntz G.* Zum Hymnus des Kleanthes // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Fr./M., 1951. Bd. 94. S. 337–341; *idem.* Zum Kleanthes-Hymnus // HarvSCPh. 1958. Vol. 63. P. 289–308; *idem.* Vers 4 des Kleanthes-Hymnus // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. 1979. Bd. 122. S. 97–98; *idem.* Der Zeus-Hymnos des Kleanthes // *Idem.* Griechische philosophische Hymnen: Aus dem Nachlass / Hrsg. H. Cancik, L. Käppel. Tüb., 2005. S. 27–42; *Renehan R.* The Collectanea Alexandrina: Selected Passages // HarvSCPh. 1964. Vol. 68. P. 375–388; *idem.* Classical Greek Quotations in the New Testament // The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of G. V. Florovsky on the Occasion of His 80th Birthday / Ed. D. Neiman, M. A. Schatkin. R., 1973. P. 17–46; *idem.* Acts 17. 28 // GRBS. 1979. Vol. 20. N 4. P. 347–353; *Marcovich M.* Zum Zeushymnus des Kleanthes // Hermes. 1966. Bd. 94. H. 2. S. 245–250; *Gaiser K.* Das besondere μίμημα des Menschen bei Kleanthes // Hermes. 1968. Bd. 96. H. 2. S. 243–247; *Dörrie H.* Kleanthes: Nachträge // *Pauly, Wissowa.* 1970. Suppl. Bd. 12. Sp. 1705–1709; *Dalfen J.* Das Gebet des Kleanthes an Zeus und das Schicksal // Hermes. 1971. Bd. 99. H. 2. S. 174–183; *James A. W.* The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus // Antichthon. Sydney, 1972. Vol. 6. P. 28–38; *Dragona-Monachou M.* Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism: Calcidius as an Authority on Cleanthes' Theodicy (SVF 2, 933) // Φιλοσοφία. Ἀθῆναι, 1973. Τ. 3. Σ. 262–306; *eadem.* The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods. Athens, 1976; *Purtill R. L.* The Master Argument // Apeiron. Clayton, 1973. Vol. 7. N 1. P. 31–36; *Tortorelli Ghidini M.* Morfologia cleantea di Zeus // Atti dell'Accademia Pontaniana. N. S. Napoli, 1973. Vol. 22. P. 327–341; *Lauer S.* Der Zeushymnus des Kleanthes // Das Vaterunser: Gemeinsames im Beten von Juden und Christen / Hrsg. M. Brocke e. a. Freiburg i. Br., 1974. S. 156–162, 270–272; *Long A. A.* Heraclitus and Stoicism // Φιλοσοφία. 1975/1976. Τ. 5/6. Σ. 133–156; Idem // *Idem.* Stoic Studies. Camb., 1996. P. 35–57; *Barreau H.* Cléanthe et Chrysippe face au maître-argument de Diodore // Les Stoïciens et leur logique: Actes du colloque de Chantilly, 18–22 sept. 1976 / Ed. J. Brunschwig. P., 1978. P. 21–40; *Setaioli A.* La traduzione senecana dei versi di Cleante a Zeus e al fato // Studi di poesia latina in onore di A. Traglia. R., 1979. Vol. 2. P. 719–730; *idem.* Due messe a punto senecane: (1) La tradizione dei versi di Cleante a Zeus e al Fato. (2) Seneca e il sublime // Prometheus. Firenze, 1991. Vol. 17. N 2. P. 137–154; *idem.* Ancora sulla traduzione senecana dei versi di Cleante a Zeus e al fato // Ibid. 2002. Vol. 28. N 2. P. 171–178; *Simon M.* Prière du philosophe et prière chrétienne // L'expérience de la prière dans les grandes religions: Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège, 22–23 nov. 1978 / Éd. H. Limet, J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1980. P. 205–224; *Папасенко Ю. Ф.* Эпитеты Зевса в гимне Клеанфа «К Зевсу» // Актуальные проблемы классической филологии: [Сб. ст.] / Отв. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1982. Вып. 1. С. 76–90; *он же.* Гимн Клеанфа «К Зевсу»: [Комментарий] // Античные гимны / Сост. и общ. ред.: А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 326–327; *Mansfeld J.* The Cleanthes Fragment in Cicero, De natura deorum II 24 // Actus: Studies in Honour of H. L. W. Nelson / Ed. J. den Boeft, A. H. M. Kessels. Utrecht, 1982. P. 203–210; *Slings S. R.* Θέμις im Hymnos des Kleanthes // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. 1982. Bd. 125. S. 188–189; *Appel W.* Zur Interpretation des 4. Verses von Kleanthes' Hymnus auf Zeus // Eranos. Upsaliae, 1984. Bd. 82. S. 179–183; *Kleywegt A. J.* Cleanthes and the «Vital Heat» // Mnemosyne. Ser. 4. 1984. Vol. 37. N 1/2. P. 94–102; *Albini F.* Osservazioni sull'Inno a Zeus di Cleante // La parola del passato. Napoli, 1985. Vol. 40. N 223. P. 275–280; *eadem.* In margine a Cleante, «Inno a Zeus» // Studi italiani di filologia classica. Ser. 3. Firenze, 1990. Vol. 8. P. 192–197; *Livrea E.* Un frammento di Cleante ed i meliambi di P. Oxy. 1082 // ZfPE. 1987. Bd. 67. S. 37–41; *Тахо-Годи А. А.* Античная гимнография: Жанр и стиль // Античные гимны. М., 1988. С. 5–55; *Hopkinson N., ed.* A Hellenistic Anthology. Camb., 1988. P. 27–29, 131–136; *Thielemann A., Wrede H.* Bildnisstatuen stoischer Philosophen // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abt. Athen, 1989. Bd. 104. S. 109–155; *Dorandi T.* Zu Diogenes Laertios VII 176 // Philologus. 1990. Bd. 134. S. 161–162; *idem.* Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici. Stuttg., 1991; *idem.* Per la cronologia dei filosofi ellenistici: Cleante e Crantore // Proceedings of the 19th Intern. Congress of Papyrology, Cairo, 2–9 Sept. 1989. Cairo, 1992. Vol. 1. P. 491–502; *Glei R.* Der Zeushymnus des Kleanthes: Ansätze zu einer philosophischen Theo-Logie // «Ihr alle aber seid Brüder»: FS für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag. Würzburg, 1990. S. 577–597; *Sier K.* Zum Zeushymnos des Kleanthes // Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom / Hrsg. P. Steinmetz. Stuttg., 1990. S. 93–108; *Furley W.* Types of Greek Hymns // Eos: Commentarii Societatis Philologae Polonorum. Wrocław, 1993. Vol. 81. P. 21–41; *Guéraud G.* Cléanthe d'Assos // DPhA. 1994. T. 2. P. 406–414; *Lapini W.* Cleanthes frigidus // Latinitas. Vat., 1994. Vol. 42. P. 284–292; *idem.* Cleante il Macinatore // Elenchos. Napoli, 1995. Vol. 16. N 2. P. 291–304; *Magnelli E.* Una congettura a Cleante ed una nota orfica // Atene e Roma. N. S. Firenze, 1994. Vol. 39. P. 85–91; *Steinmetz P.* Die Schüler Zenons (II): Kleanthes und Sphairos // GGPh. [Ser. 1]. 1994. Bd. 4. Hbd. 2. S. 566–583; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *он же.* Клеанф // Античная философия: Энцикл. слов. М., 2008. С. 419–421; *Dilcher R.* The Heracliteanism of Cleanthes // *Idem.* Studies in Heraclitus. Hildesheim, 1995. P. 177–200; *Quack H.* Der Zeushymnus des Kleanthes als Paralleltext zum Vaterunser // Der altsprachliche Unterricht. Stuttg., 1996. Bd. 39. H. 6. S. 86–97; *Russo L., Medaglia S. M.* Sulla presunta accusa di empietà ad Aristarco di Samo // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. N. S. R., 1996. Vol. 53. P. 113–121; *Cambronne P.* L'universel et le singulier: L'Hymne à Zeus de Cléanthe: Notes de lecture // REA. 1998. T. 100. P. 89–114; *Thom J. C.* The Problem of Evil in Cleanthes' Hymn to Zeus // AClass. 1998. Vol. 41. P. 45–57; *idem.* Cleanthes' «Hymn to Zeus» and Early Christian Literature // Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to H. D. Betz on his 70th Birthday / Ed. A. Yarbo Collins, M. M. Mitchell. Tüb., 2001. P. 477–499; *idem.* Cleanthes' «Hymn to Zeus»: Text, Translation, and Commentary. Tüb., 2005; *idem.* To Show the Difference by Comparison: The «New Wettstein» and Cleanthes' «Hymn» // Reading Religions in the Ancient World: Essays Presented to R. McQueen Grant on His 90th Birthday / Ed. D. E. Aune, R. D. Young. Leiden, 2007. P. 81–100; *idem.* Wisdom in the Wisdom of Solomon and Cleanthes' «Hymn to Zeus» // Septuagint and Reception: Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa / Ed. J. Cook. Leiden, 2009. P. 195–208; *Furley W. D., Bremer J. M.* Introduction // Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period / Ed. W. D. Furley, J. M. Bremer. Tüb., 2001. Vol. 1. P. 1–64; *Bénatouïl Th.* Logos et «scala naturae» dans le stoïcisme de Zénon à Cléanthe // Elenchos. 2002. Vol. 23. N 2. P. 297–331; *idem.* Cléanthe contre Aristarque: Stoïcisme et astronomie à l'époque hellénistique // Archives de philosophie. P., 2005. T. 68. N 2. P. 207–222; *Salles R., Araiza J., Molina J.* Ortodoxia y heterodoxia en la idea estoica del eterno retorno // Nova Tellus. México, 2002. Vol. 20. N 1. P. 125–181; *Algra K.* Stoic Theology // The Cambridge Companion to the Stoics / Ed. B. Inwood. Camb.; N. Y., 2003. P. 153–178; *Protopapas-Marnelli M.* Les traits de Zeus Pandoros, selon l'«Hymne à Zeus» de Cléanthe // Kernos. Athènes, 2003. T. 16. P. 191–195; *Perkams M.* Kleanthes // RAC. 2004. Bd. 20. Sp. 1257–1262; *idem.* Stoische Schicksalslehre und christliche Monotheismus: Kleanthes' Schicksalsverse im Spiegel ihrer Überlieferung // Selecta colligere / Hrsg. R. M. Piccione, M. Perkams. Alessandria, 2005. Bd. 2: Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus. S. 57–78; *Salles R.* Ἐκπύρωσις and the Goodness of God in Cleanthes // Phronesis. Leiden, 2005. Vol. 50.

N 1. P. 56–78; *Asmis E.* Myth and Philosophy in Cleanthes' «Hymn to Zeus» // GRBS. 2007. Vol. 47. N 4. P. 413–429; *Meijer P. A.* Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods: Including a Commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus. Delft, 2007; *Pralon D.* L'hymne à Zeus de Cléanthe // Images et modernité hellénistiques: Appropriation et représentation du monde d'Alexandre à César / Éd. F.-H. Massa-Pairault, G. Sauron. R., 2007. P. 193–203; *Schwabl H.* Zum Zeushymnus des Kleanthes: Eine Retraktation // Ἀντιφίλησις: Studies on Classical, Byzantine and Modern Greek Literature and Culture: In Honour of J.-T. A. Papademetriou / Ed. E. Karamalengou, E. Makrygianni. Stuttg., 2009. S. 315–331; *Bees R.* «Deines Geschlechts sind wir...»: Zu Kleanthes' Zeushymnos, v. 4 // Eikasmos. Bologna, 2010. Vol. 21. P. 147–173.

Д. В. Смирнов

КЛЕ́Е [нем. Klee] Генрих (20.04.1800, Мюнстермайфельд, близ Кобленца — 28.07.1840, Мюнхен), нем. католич. богослов. Род. в семье ремесленника. После того как семья переселилась сначала в Андернах, а затем в Майнц, К. поступил в епископскую гимназию для мальчиков. В 1817–1821 гг. учился в семинарии, изучал философию и богословие под рук. Ф. Л. Либерманна, одного из видных деятелей т. н. майнцского кружка, участники которого придерживались принципов неосхоластической богословской методологии и ультрамонтанистских взглядов политического католицизма (см. *Ультрамонтанство*). С 1819 г. преподавал в епископской гимназии. Перевел на немецкий язык написанный Ж. де *Местром* в 1821 г. трактат «О галликанской Церкви» (De l'Église gallicane).

23 мая 1823 г. К. был рукоположен во пресвитера. Через год он получил звание профессора, до 1829 г. преподавал экзегезу Свящ. Писания, историю католич. Церкви и философию в семинарии Майнца. В 1825 г. защитил в Вюрцбурге диссертацию, посвященную критическому исследованию проблемы *хилиазма* в первые века христианства, и был удостоен докторской степени. Публикации майнцского периода привлекли к нему внимание видных нем. богословов: И. А. *Мёлера*, И. *Дёллингера*. Через Мёлера, рецензировавшего некоторые работы К., завязалось его сотрудничество с богословами тюбингенской католич. школы, к к-рой его иногда ошибочно причисляют (см., напр.: *Schaller Ch.* Die Kirche als Sakrament in der Tübinger Schule // Münchener theologische Zschr. 2001. Jg. 52. H. 2. S. 157–159).

В 1829 г. К. получил сразу неск. приглашений занять университетскую кафедру: во Фрайбурге, в Мюнхене, Бреслау (ныне Вроцлав, Польша) и Бонне. Выбрав Боннский ун-т, К. становится в нем профессором догматики и библейской экзегезы, к неудовольствию преподававшего там в то время на кафедре догматического богословия Г. *Гермеса*, а также его покровителя Кёльнского архиеп. Фердинанда Августа фон Шпигеля и многочисленных учеников и почитателей, не желавших присутствия на кафедре представителя др. научно-богословского направления. Переезд К. в Бонн и вступление в профессорскую корпорацию ун-та были своего рода вызовом господствовавшему тогда на фак-те богословия «гермесианству». Несмотря на то что, начиная с публичной вступительной лекции, К. постоянно работал в обстановке нападок и резкой критики со стороны коллег, добивавшихся сокращения его студенческой аудитории, он вел активную преподавательскую деятельность, охватывавшую широкий круг дисциплин: ВЗ и НЗ, историю Церкви и историю догм (Dogmengeschichte), введение в богословие, догматику и нравственное богословие. К этому периоду относятся создание и публикации большинства его научных трудов, главное место среди к-рых занимает 3-томная «Католическая догматика» (Katholische Dogmatik. 1835). Это сочинение выдержало в XIX в. неск. переизданий, было переведено на франц. и итал. языки. В нем комплексно представлены экзегетические, историко-догматические изыскания и систематические идеи К.

Успех «Католической догматики», а также активизировавшаяся борьба группы нем. клириков и богословов против «гермесианства» способствовали тому, что положение К. в Боннском ун-те в сер. 30-х гг. XIX в. неск. укрепилось. По нек-рым свидетельствам, он, возможно, был одним из экспертов, написавших для предоставления в Рим отзывы на учение Гермеса, к тому времени уже скончавшегося (*Ulacia*. 1975. S. 381). Однако, несмотря на последовавшее осуждение «гермесианства» папой Римским *Григорием XVI*, давление на К. со стороны его противников, использовавших рычаги светской власти и настроивших против него значительную часть студентов, вскоре возобновилось. В 1839 г. К. был вынужден уволиться из Боннского ун-та и занял профессорскую должность в Мюнхенском ун-те. Став на кафедре догматики и экзегезы преемником Мёлера († 1838), он очень быстро добился академического признания.

Летом 1840 г. К. скоропостижно скончался. Издание подготовленного им курса лекций по нравственному богословию «Основы католической морали» (Grundriß der katholischen Moral. 1843) было осуществлено посмертно стараниями Г. Гимиобена.

Особенности метода и богословских воззрений. Несмотря на то что некоторые совр. исследователи называют К. богословом «не первого плана» (*Deneken*. 1994. P. 197), а часть его научного наследия по объективным причинам устарела, его труды не только оставили след в истории зап. богословия, но и повлияли на его развитие в определенных областях вплоть до эпохи *Ватиканского II Собора*. Современники сравнивали К. с Мёлером. В патристике его особой заслугой считается то, что он «вновь подарил католической Германии связь с миром отцов» (*Heuser*. 1963. S. 98).

Идейная и методологическая связь К. с богословами тюбингенской католич. школы проявилась в выборе веры как исходной точки для христ. понимания Бога, мира и человека (гносеологический принцип «fides quaerens intellectum» св. *Ансельма* Кентерберийского), в стремлении к исторически обоснованному богословскому знанию как в смысле выявления контекстуальных связей с ветхозаветной и древнецерковной традицией (опора на Свящ. Писание, вост. и зап. отцов Церкви), так и в смысле отнесения историчности к важнейшим принципам христ. откровения, религии и богословия.

Систематические сочинения К. отмечены также экспериментальным поиском нового богословского языка, отражающего веяния романтической эпохи, и попытками создания целостной системы. В них К. стремился к творческому изложению догматического учения в контексте современной ему исторической ситуации, с учетом научных вызовов и философско-религ. полемики Нового времени, внося тем самым вклад в формирование основного богословия (Fundamentaltheologie)

как дисциплины. Так, в своем главном труде «Католическая догматика» К. предпосылает томам по специальным вопросам (spezielle Dogmatik) отдельный том по общей тематике (Generaldogmatik) (*Klee.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 1; ср.: *Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 1–130), где касается фундаментальных мировоззренческих установок и гносеологических предпосылок (эгоизм, скептицизм, идеализм, реализм), разъясняет понятия религии, откровения, чуда, рассматривает место христианства по отношению к язычеству, иудаизму и философии, соотношение католицизма и протестантизма, иерархическую структуру (включая папский примат) и Предание Церкви, состоящее из канона боговдохновенного Писания и устно передаваемых учений в качестве источников и необходимого условия истинного догматического знания. Большинство разделов, излагающих отдельные аспекты католич. вероучения, К. завершает разбором возражений против них.

Поскольку для К. душой истории человечества является религия, а душой религии — догма, в раскрытии богословских понятий, процессов их происхождения и развития находится ключ к пониманию всей жизни человеческого рода (*Idem.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1837. Bd. 1. S. IV). Т. о., К. пытается заложить догматическое основание в построение картины мироздания. В основании такого подхода лежит идея о том, что сотворенный универсум и его историческое развитие представляют собой разворачивающееся во времени в различных образных формах (abbildlicherweise) высказывание божественного Слова вовне, «Его великое космическое воплощение (Einfleischung)», достигающее уровня «конкретной божественной логики и диалектики» во 2-м творении — в пришествии Иисуса Христа и Его деяниях. Полнота этого «изречения» осуществится в конце времен и исполнится безмерной славой в вечности (*Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 215–216). Соответственно лишь в действительности и истории христ. догматика обретает прочное основание для кратчайшего и надежного достижения своей исконной цели — данное «позитивно и фактически» на все времена во Христе, сохраненное апостольской Церковью Откровение постичь в его внутренней истинности, все глубже осмысляя, раскрыть самим себе и другим содержащуюся в нем полноту мудрости и тем самым сделать ее, насколько удастся, достоянием внутреннего духа (*Idem.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 1. S. XVII, XV).

Апологетический подход К. проявляется в его изложении учения о Боге. Наряду с утверждением об универсально присущей человеку идее Бога, не являющейся следствием внешнего воздействия или логических операций, но данной ему при творении (Ibid. Bd. 2. S. 2), К. приводит космологические, антропологические, онтологические доказательства Его бытия. К. также имплицитно полемизирует с «философами нового времени» (имеется в виду прежде всего Г. *Гегель* и его приверженцы), отрицая их пантеистические представления о безличном божественном Абсолюте, обретающем персональность лишь в процессе истории (Ibid. S. 124). В качестве контраргумента К. ссылается на библейские свидетельства явления Бога Отца, носящие личностный характер, раскрывающие Его индивидуальность (Persönlichkeit), и на безоговорочный консенсус в этом вопросе всей христ. традиции.

Благодаря развитой пневматологии многие разделы догматического богословия К. получают внутреннюю динамичность. Несмотря на то что К. говорит о происхождении Св. Духа «из субстанции Бога» (Ibid. S. 181), не отказывается от восходящего к блж. Августину представления о Нем как о связи между Отцом и Сыном, формально соотносящейся с волей или взаимной любовью, и утверждает Его исхождение — наряду с формулой «от Отца через Сына» — от Них Обоих как от единого начала (*Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 217, 225; *Idem.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 2. S. 169, 188; см. также: *Nichols A.* Catholic Theology of the Trinity in the 19th Cent. // The Oxford Handbook of the Trinity / Ed. G. Emery, M. Levering. Oxf.; N. Y., 2011. P. 284), он постоянно говорит о Духе как о божественной Личности (Person, Persönlichkeit), настоятельно подчеркивает Его особую внутритроичную самостоятельность (die wahrhaftige Subsistenz und persönliche Besonderung des Geistes — *Klee.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 2. S. 173) в силу неизъяснимого, но реального отличия образа Его происхождения от Отца как «spiratio» (лат. «дыхание») от предвечного «рождения» Сына, отмечает специфическую домостроительную активность Св. Духа (*Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 220–224; *Idem.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 2. S. 171–181). Св. Дух полноценно участвует во взаимопроникающем имманентном пребывании Лиц Пресв. Троицы друг в друге (circuminsessio — *Idem.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 2. S. 113–115; ср.: *Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 192). Опираясь на триадологию отцов-каппадокийцев, К. показывает Св. Духа в роли совершителя исполненных Сыном замыслов и воли Отца (*Idem.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 2. S. 117–118) — Того, Кто совершенствует мир после творения (Nach-Schöpfer) и довершает в Церкви дело *искупления* (Nach-Erlöser) (*Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 225–226). При этом если творческие и искупительные действия Сына направлены на универсум в целом (Weltmasse), на общие начала, имеют следствия для общего природного порядка (im Allgemeinen, in der Masse), то Св. Духу предлежит их формо- и жизнеобразующее продолжение (Gestalt und Leben verleihend — *Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 226) в частном отношении (im Einzelnen), развитие в плане духовной свободы и сознания, способствование освящению человека и личному приятию спасительной благодати каждым в отдельности (*Idem.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 2. S. 117–118; ср. концепцию домостроительства Св. Духа у В. Н. *Лосского: Лосский В.* Мистическое богословие. С. 124–129).

Так же как Сын, будучи «сущностным образом» (wesentliches Abbild) Отца, приводит творение к Его видению и связи с Ним, так и Св. Дух — и только Он — приводит, начиная с апостолов, к познанию Сына и любви к Нему, действенно сообщая Его истину и благодать внутренней сущности человека. Поэтому именно Св. Дух есть «животворящий Церковь, властвующий, предстоящий ее предстоятелям принцип» (*Klee.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 226), жизнь Церкви; Тот, Кто хра-

нит и распространяет в ней истину и благодать (Ibid. S. 341). Задолго до К. *Ранера* (см.: *Rahner K.* Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte // *Feiner.* Mysterium. 1967. Bd. 2. S. 328) К. указывает на причинную связь между «имманентной» и «икономической» Троицей: «Внутреннее отношение трех [Ипостасей] является фундаментом Их отношений вовне» (*Klee.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 2. S. 116). Так, миссия Св. Духа во времени, Его ниспослание (Sendung) Сыном Церкви и миру от Отца имеет прямое основание в Его внутритроичном исхождении (Hervorgang, Ausgang) от Обоих (*Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 225, 226).

В учении об искуплении К. стремится избегать односторонности и богословской узости господствовавшей в зап. средневек. сотериологии юридической трактовки человеческого греха и божественной Жертвы, придерживаясь в большей степени «физиологической» и «сакраментальной» интерпретации: заместительная смерть Христа на Кресте упраздняет всепоглощающую силу нанесенного грехом Адама и неизбежно передаваемого через зачатие природного повреждения человечества, разрушает причину и состояние духовной смерти, тем самым устанавливая новый, высший порядок бытия и жизни, к к-рому в интенции причастны все, в действительности же — те, кто в него свободно вступают через церковные таинства, кто стремятся стать плотью и духом Христа и так усваивают себе Его страдания (*Idem.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 2. S. 471–473). Необходимым условием личного приобщения к благодатным дарам искупления К. объясняет продолжающееся распространение первородного греха и среди оправданных (Ibid. S. 346). Рассматривая тогда еще дискутируемый в католич. Церкви вопрос о *непорочном зачатии* Девы Марии, К. склоняется к мнению о сохранении Ее свободной от первородного греха в силу буд. заслуг Христа. В пользу этого свидетельствуют, по мнению К., вера Церкви в личную безгрешность Богородицы, Ее теснейшая, непосредственная связь с божественным Сыном и, главное, желание Бога ради искупления и исцеления человека вступить в ипостасное единение с незапятнанной человеческой природой, на что определенно указывает догмат о Его бессеменном зачатии. Учитывая тот факт, что человеческая природа испорчена не только в мужском ее проявлении и что не только мужчина является «генеративным принципом» продолжения рода, этому условию вполне будет отвечать признание Марии, «от чьей субстанции Он [Искупитель] воспринял человечество», свободной от власти первородного греха (Ibid. S. 354–355).

К. объясняет различные именования в католич. богословии единой благодати Божией в соответствии с многообразными отношениями и образами ее явления. В частности, термин «нетварная» раскрывает ее осмысление в качестве зиждущихся в Боге милости и благоволения к твари (favor divinus), проявляющихся в божественном действии (That); «тварная» — в качестве происшедшего от этой милости дара в тварном существе (Ibid. Bd. 3. S. 25–26. Not. 3). Благодать есть неустранимое условие спасения и освящения (Heil und Heiligung) человека на всех этапах этого процесса, поскольку лишь посредством благодатного самораскрытия (Selbstoffenbarung, Selbstmanifestation) Бога, свободно преодолевающего Свою сокрытость и трансцендентность и тем самым заполняющего безмерную пропасть между Собою и миром, возможно Его присутствие как объекта познания и воли, возможно вселение божественной силы в тварь. Действие благодати в нек-ром смысле снимает онтическую и гносеологическую непропорциональность в отношениях Бога и мира, поскольку т. о. бесконечное как бы «оконечивает» себя (sich verendlicht), полнотою своего присутствия «обесконечивая» (verunendlicht) конечное и обеспечивая тем самым познание подобного подобным (Ibid. S. 36).

Полемизируя с протестант. богословами, К. отрицает их несоответствующее Преданию Церкви понимание оправдания человека как акта провозглашения его праведным ввиду того, что ради Жертвы Христа грех верующему больше не вменяется. Напротив, К. видит смысл оправдания и освящения в реальности обновления человека, причастности новой жизни, вселения в него божественного Духа, подчеркивая при этом длительность, развитие во времени этих даров и состояний, а также важность активного человеческого соучастия в благодатном действии Бога (Ibid. S. 66–71). Фундаментальной составляющей этого процесса является дарованная человеку свобода воли, лежащая в основании всей христ. догматики и этики (Grundriß der katholischen Moral. 1847. S. 4). Характеризуя нравственный закон персоналистически — как провозглашенную подчиненным личностям «разумную волю их свободного, личностного Господа»,— К. подчеркивает принципиальную недостаточность категорического императива (Ibid. S. 10). Важнейшим средством на пути освящения и морального совершенствования являются церковные таинства (Ibid. S 156–171; Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 3. S. 80–81).

Наряду с А. *Гюнтером* и богословами католич. тюбингенской школы К. разрабатывает учение о Церкви как таинстве спасения, ставшее одним из центральных в экклезиологии католицизма в XX в. (ср.: CVatII. SC. 5; AG. 5). Церковь «есть великое таинство и совокупность (Complexus) всех таинств», действенной первопричиной (Ursache) и первоосновой (Urgrund) к-рых является Сам Бог. Поэтому быть в Церкви — значит быть во Христе (*Klee.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 3. S. 81, 87, 82). Как таинство благодатно присутствующей в ней Пресв. Троицы (*Idem.* System der katholischen Dogmatik. 1831. S. 67), Церковь является подлинной исторической объективацией христианства, действенным знаком, средством и живым органом спасительной благодати в пространстве и во времени. Непрестанное становление (Werden) и развитие (Entwicklung) церковной реальности обусловливаются в экклезиологии К. представлением о «сакраментальном витализме», сформированном под влиянием идей романтической философии, в особенности Ф. В. Й. *Шеллинга* (*Deneken.* 1994. P. 197, 208–217; см. также: *Ulacia.* 1969. S. 186–229).

Говоря о почитании священных изображений, К. указывает на библейские основания и древнюю церковную практику, а также опирается на учение *Вселенского VII Собора.* Предпринятую в зап. христианстве в нач. IX в. коррекцию иконопочитания К. объясняет как недопониманием каролингскими богословами тонкостей греческой терминологии и особенностей благочестия, так

и общей враждебностью Церкви во Франкской империи по отношению к Востоку. Следов., их полемические аргументы, по убеждению К., не могут иметь сколько-нибудь значимого богословского веса в сравнении с соборно принятым догматом (*Klee.* Katholische Dogmatik. 1835. Bd. 3. S. 415–417).

Соч.: Tentamen theologico-criticum de chiliasmo primorum saeculorum: Diss. Herbipoli, 1825; Die Beichte: Eine historisch-kritische Untersuchung. Fr./M., 1828; Commentar über das Evangelium nach Johannes. Mainz, 1829; Commentar über des Apostels Paulus Sendschreiben an die Römer. Mainz, 1830; System der katholischen Dogmatik. Bonn, 1831; Encyclopädie der Theologie. Mainz, 1832; Auslegung des Briefes an die Hebräer. Mainz, 1833; Die Ehe: Eine dogmatisch-archäol. Abhandl. Mainz, 1833, 1835²; Katholische Dogmatik. Mainz, 1835. 3 Bde; Lehrbuch der Dogmengeschichte. Mainz, 1837–1838. 2 Bde; Grundriß der katholischen Moral / Hrsg. H. Himioben. Mainz, 1843, 1847².

Лит.: *Schrörs H.* Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn 1818–1831. Köln, 1922. S. 205–236; *Heuser A.* Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von P. B. Zimmer bis M. Schmaus. Essen, 1963. S. 94–98; *Auer J.* Heinrich Klee // Bonner Gelehrte: Beitr. zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Bonn, 1968. [Bd. 2:] Katholische Theologie. S. 26–38; *Ulacia J.* Die Kirche als Objektivation des Glaubens: H. Klee's Beitrag zur Ekklesiologie des 19. Jh. Münch., 1969; *idem.* Heinrich Klee (1800–1840) // Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jh. / Hrsg. H. Fries, G. Schwaiger. Münch., 1975. Bd. 1. S. 376–399; *Naab E.* Heinrich Klee // BBKL. 1992. Bd. 3. Sp. 1577–1578; *Deneken M.* L'Église comme sacrement chez H. Klee // RSR. 1994. Vol. 68. N 2. P. 197–217.

Е. А. Пилипенко

КЛЕ́ЙНЕРТ Гуго Вильгельм Пауль (1837, Эльс, ныне Олесница, Польша — 1920, Берлин), протестант. богослов. В 1854–1857 гг. учился в ун-тах Бреслау (ныне Вроцлав, Польша) и Галле, в 1857 г. защитил докт. диссертацию, посвященную глагольной системе древнеевр. языка. В 1861 г. принял сан диакона в Оппельне (ныне Ополе, Польша) и стал преподавателем местной гимназии. В 1863–1865 гг. работал в гимназии Фридриха Вильгельма (Domkandidatenstift) в Берлине, в 1865–1867 гг. был инспектором в этой гимназии. В 1864 г. К. стал приват-доцентом ун-та Фридриха Вильгельма (ныне Берлинский ун-т им. Гумбольдта), в 1868 г.— экстраординарным профессором пастырского богословия, в 1877 г.— экстраординарным профессором ВЗ и практического богословия. В 1867–1877 гг. исполнял обязанности проповедника в ц. св. Гертруды. В 1885–1886 гг. К. был ректором ун-та Фридриха Вильгельма. В 1873 г. назначен советником при лютеран. церковной консистории в Берлине. В 1892 г. К. принял участие в разработке новой агенды (требника) для Евангелическо-лютеранской церкви Пруссии. В 1898–1912 гг. исполнял должность эфора (председателя попечительского совета) студенческого общежития (Johanneum) при богословском фак-те ун-та Фридриха Вильгельма.

К. принадлежит ряд работ, посвященных ВЗ, в которых он выражал идеи т. н. примирительного направления в богословии, стремясь совместить ортодоксальный подход к изучению богословия Свящ. Писания с применением методов и концепций отрицательной библейской критики (Untersuchungen. 1872) и использовать результаты своих исследований для осмысления актуальных социальных вопросов (Obadja, Jona, Micha. 1868; Die Propheten. 1905).

Соч.: Der Prediger Salomo / Übers., sprachliche Bemerkungen und Erörterungen zum Verständniss von P. Kleinert. B., 1864; Jesus im Verhältnis zu den Parteien seiner Zeit: Und zu Johannes dem Täufer. B., 1865; Augustin und Goethes Faust. B., 1866; Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja. Bielefeld, 1868, 1893²; Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Litteraturgeschichte. Bielefeld, 1872. Bd. 1: Das Deuteronomium und der Deuteronomiker; Abriss der Einleitung zum Alten Testament in Tabellenform. B., 1878; Luther im Verhältnis zur Wissenschaft und ihrer Lehre. B., 1883; Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte. B., 1889, 1908²; Der preussische Agendenentwurf. Gotha, 1894; Selbstgespräche am Kranken- und Sterbelager. Trostbunde, 1896; Die Propheten Israels in sozialer Beziehung. Lpz., 1905; Homiletik. B., 1907; Musik und Religion. B., 1908.

Лит.: Philotesia: Paul Kleinert zum LXX. Geburstag / Dargebracht von A. Harnack et al. B., 1907; *Wallfisch J. H.* Musik und Religion, Gottesdienst und Volksfeier von Prof. d. Dr. Paul Kleinert: Referat und Kritik. Langensalza, 1911; The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1953. Vol. 6. P. 350.

М. Г. Калинин

КЛЕМА́Н [франц. Clément] Оливье (17.11.1921, Аньян, Юж. Франция — 15.01.2009, Париж), франц. правосл. богослов, историк, профессор, духовный писатель, публицист, общественно-религ. и экуменический деятель.

Жизнь. Происходил из нерелиг. семьи. Юность и молодость К. сопровождались духовно-религ. исканиями в области вост. мистики, каббалы, эзотеризма. По окончании школы поступил на исторический фак-т ун-та в г. Монпелье, где учился в 1939–1943 гг. у таких выдающихся историков, как А. И. Марру, М. Блок, А. Дюпрон, впосл. защитил докторскую диссертацию. Во время второй мировой войны принимал участие в движении Сопротивления.

В послевоенные годы К. увлекается творчеством Ф. М. *Достоевского,* философией христ. мыслителей, особенно Н. А. *Бердяева.* Под влиянием богословских трудов П. Н. *Евдокимова* и В. Н. *Лосского,* с к-рыми у К. позже завязалась многолетняя дружба, он постепенно открывает для себя восточнохрист. традицию, углубляется в изучение творений св. отцов и решает принять крещение в правосл. Церкви. 1 нояб. 1952 г. К. был крещен в парижском франкоязычном правосл. приходе зап. обряда РПЦ во имя сщмч. Иринея Лионского прот. Евграфом Ковалевским (впосл. Иоанн-Нектарий, еп. Сен-Денийский, РПЦЗ; см. в ст. *Галликанский обряд в православной Церкви*). В 60-х гг. XX в. К. перешел в новостильный приход Пресв. Троицы в крипте св. *Александра Невского собора в Париже,* находящийся в юрисдикции К-польского Патриархата. Особое духовное влияние на К. оказало общение со схиархим. *Софронием (Сахаровым).*

После крещения К. изучал правосл. богословие и патристику под рук. Лосского вплоть до кончины последнего (1958). С 1965 по 2003 г. К. преподавал историю Церкви и историю *Вселенских Соборов* в *Православном богословском институте прп. Сергия Радонежского* в Париже, а с 1970 по 2002 г., став преемником почившего проф. Евдокимова, занимал там также кафедру нравственного богословия. По свидетельству свящ. Николая Лосского, «его лекции имели громадный успех. На них ходили не только студенты, но и многие вольнослушатели. Его влияние распространялось и на православных, и за пределами православного мира» (Преподобный Сергий в Париже. 2010. С. 358–359). Наряду с этим К. мн. годы вел курсы истории в Лицее Людовика Великого, читал лекции в католич. Высшем ин-те экуменических исследований и др. учебных богословских заведениях Парижа.

В 1953 г. К. вступил в брак, в к-ром у него родилось двое детей.

Жизнь К. отмечена интенсивностью и широтой общественно-религ. деятельности. На протяжении мн.

лет К. был консультантом Православного межъепископского комитета во Франции (с 1997 Ассамблея православных епископов Франции), участвовал в основании и конгрессах «Православного братства в Западной Европе», экуменических собеседованиях с католич. и протестант. Церквами, поддерживал межконфессиональные связи на личном уровне с папой *Иоанном Павлом II*, кард. Жаном Мари *Люстиже*, членами экуменической общины *Тезе*, католич. *«Общины св. Эгидия»* и др. В 1998 г. по просьбе папы Иоанна Павла II К. подготовил тексты, произносимые во время стояний на литургической процессии крестного пути в Страстную пятницу в рим. Колизее (Le chemin de Croix à Rome: Via Crucis 1998. P., 1998). В текстах были затронуты темы страданий женщин и лишений евр. народа, неправедно обвиняемого в распятии Иисуса Христа.

С 1959 г. К. возглавлял издание богословского ж. «Контакты» (Contacts), в к-ром были опубликованы мн. его статьи. При деятельном участии К. был составлен совр. семейный *катехизис*, предназначенный для правосл. верующих Франции (Dieu est vivant: Catéchisme pour les familles par une équipe de chrétiens orthodoxes. P., 1979). Он неоднократно встречался с к-польскими патриархами *Афинагором I* и *Варфоломеем I*, по итогам бесед с которыми им были написаны книги, затрагивающие помимо представления личности и служения каждого из иерархов вопросы бытия Церкви, ее отношения к миру и свидетельства совр. обществу о христ. вере, необходимости подготовки и проведения Всеправославного Собора, проблемы единения христиан и диалога с последователями др. религий.

К. посещал Советский Союз и Россию для непосредственного знакомства с жизнью Русской Церкви и встреч с некоторыми диссидентами: в авг. 1956 г. сопровождал Лосского в поездке в Москву, Ленинград и Киев; в янв. 1988, марте 1991 и мае 1998 г. приезжал в Москву, в мае 1993 г.— в С.-Петербург; в июле 1994 г. предпринял путешествие по Волге. Во время визитов в 1991 и 1998 гг. состоялись его публичные выступления с лекциями, в частности о понимании личности в христианстве (см.: Православная община. М., 1992. № 4(10). С. 55–62;



О. Клеман. Фотография. Нач. XXI в.

№ 5(11). С. 42–50; № 6(12). С. 52–62). Неск. европ. и амер. ун-тов присвоили К. звание почетного доктора.

Отпевание К. состоялось 20 янв. 2009 г. в *домовой церкви* Свято-Сергиевского богословского ин-та. Его совершил председатель Ассамблеи православных епископов Франции Эммануил (Адамакис), митр. Галльский (К-польский Патриархат), в сослужении главы *Западноевропейского Экзархата русских приходов Константинопольского Патриархата* архиеп. Команского Гавриила (де Вильдера) († 2013) при участии иерархов некоторых др. Поместных Православных Церквей и в присутствии высокопоставленных представителей инославных конфессий.

Богословские взгляды. Довольно обширное богословское наследие К. мало изучено, не получило всестороннего систематического анализа и обобщающего осмысления. Среди причин этого может быть как незначительный период времени, прошедший со дня кончины К., так и особенности его авторского стиля, тяготевшего не к научно-академическому изложению и методологической систематизации богословского знания, а скорее к творческой передаче смысла христ. откровения и веры, раскрытию в живой форме глубин церковного Предания, в особенности сокровищ визант. богословия, духовной культуры и мистических прозрений вост. христианства, для современников, в первую очередь для зап. читателя (*Damour*. 2004. P. 13–14). В этом отношении К. выступал в роли «проводника», идущего по стопам религ. деятелей рус. *диаспоры* XX в. и продолжающего их исторически обусловленную миссию свидетельства о Православии в Зап. Европе (ср.: *Clément*. 1985. P. 11; *Damour*. 2004. P. 63–71; *Hugh-Donovan*. Ecclesial Thought and Life Trajectories. 2011), искал «союз западного «разума» с восточным «сердцем», скрепленный огнем Духа Святого» (*Клеман*. Беседы с Патриархом Афинагором. 1993. С. 279). Обстоятельства происхождения и воспитания, а также общественно-политический контекст, в частности массовые студенческие протесты 1968 г., повлияли на то, что «в своих сочинениях он часто возвращался к темам атеизма и духовного кризиса, с которым столкнулось современное европейское общество» (*Hugh-Donovan*. An Eastern Orthodox Perspective on Europe and Catholicism. 2011. P. 236; ср.: *Damour*. 2004. P. 9–11, 85; см.: *Clément*. 1968; *Idem*. 1972; *Idem*. 1986). Популяризаторские и просветительские труды К. были всегда основаны на большой эрудиции, культуре и вместе с тем укоренены в опыте его личного переживания веры, учения, молитвы и литургии Церкви. «Умение сочетать святоотеческое предание с глубоким пониманием современного мира и его проблематики во многом объясняет его успех в широких кругах» (Преподобный Сергий в Париже. 2010. С. 359). Нек-рыми исследователями К. причисляется к богословам неопаламитского направления (см.: *Williams R. D.* The Philosophical Structer of Palamism // Eastern Churches Review. Oxf., 1977. Vol. 9. P. 42). Однако частично принимая такую характеристику, следует учитывать, что мысль К. питалась из разных источников, в ней обнаруживается также заметное влияние евхаристической экклезиологии, элементов софиологии, философии всеединства, персонализма и диалога.

О Боге, мире и спасении. Говоря о Боге и спасении, К. выделяет гл. обр. те моменты, к-рые созвучны проблемам современности, актуальным исканиям человечества, увязывая богословские представления с историософскими, антропологическими, социологическими, эстетическими и экологическими концепциями. Так, центральные для богословия К. категории личности и общения имеют основание в учении о триедином Боге и об откровении, в христологии и идее богочеловечества, в интуиции Божественного всеприсутствия, интеграции и всеединства, приоритета общего и всеобщего, в котором в то же время

личностное не теряет своеобразия: «...только тринитарный догмат, через разделение-идентичность сущности (и сверхсущности) и Ипостасей, указывает на личность как надрациональное совпадение абсолютного единства и абсолютного разнообразия» (*Клеман.* Отблески света. 2004. С. 69).

По принципу троичного ипостасного единства строится учение К. о человеке: «Эта тайна общения — единство-инаковость — передается людям через Боговоплощение, ибо человек создан по образу Божьему и призван войти в тринитарное общение, участвовать в Духе в вечном рождении Сына» (Там же. С. 35). Поэтому христ. антропология, согласно К., есть антропология тринитарная — раскрывающаяся в действии Св. Духа «христология человека», в к-рой понятие личности неотделимо от понятия сопричастности, а вера — «это личное присоединение к личному прикровенно-приоткрытому присутствию тайного, недоступного Бога, Который открывается, дарует Себя, делает Себя причастным в Иисусе Христе, не теряя при этом Своей трансцендентности» (Власть и вера. 1996. С. 93). В свою очередь «тринитарная антропология обосновывает в божественно-человеческой реальности экклезиологию сопричастности. Через это мы входим в тайну соборности, не пространственной, но духовной вселенскости Церкви: православная антропология завершается в экклезиологии» (Отблески света. 2004. С. 73).

Влияние богословия свящ. Павла *Флоренского* и прот. Сергия *Булгакова* проявляется в высказывании К. о «вписанном в сердце божественной жизни» Пресв. Троицы ипостасном кеносисе — самоотречении Отца, дарении Им Себя Сыну: «...отцовство-сыновство не указывает на иерархическую структуру, но на предельный кеносис... И внутритринитарный кеносис Отца продолжается в кеносисе воплотившегося Сына...» (Там же. С. 87). Такое кенотическое видение Бога К. считает приоритетным в качестве исходного пункта для теодицеи в совр. условиях, поскольку здесь открывается Бог любви и диалога, дарующий человеческой личности свободу и ждущий ответной любви (Рим: Взгляд со стороны. 2006. С. 113–116). «Философская концепция Бога, заранее знающего все, концепция, превращающая нас в марионетки, имеет совсем не библейские истоки» (Там же. С. 113).

К. указывает на амбивалентность истории, к-рая одновременно и служит местом богоявления, и отдаляет человека от Бога. Во Христе, входящем в историю со свободного согласия Девы Марии, образуется новый, совершенный союз земного и небесного, временного и вечного, открывающий путь к окончательному преображению мира во Св. Духе и полноте Богоприсутствия (Parousie); раскрывается смысл истории как «возможности отвержения и любви» и времени как «отражения, аналогии Божественной жизни в общении Личностей» (Transfigurer le temps. 1959. P. 100). Поэтому для К. в центре истории находится личность и ее свободное волеизъявление.

Характеризуя совр. этап истории, К. критикует западноевроп. гедонистический антропоцентризм, технократический рационализм и «научно-технический редукционизм», изгоняющие тайну из всех сфер социального и индивидуального бытия; цивилизацию, забывающую силу Жертвы и Воскресения и потому все больше зиждущуюся на самолюбии и страхе смерти, находящуюся во власти «коллективных галлюцинаций техницистской эсхатологии». Зап. культура отделилась от своих глубинных истоков, что привело к «кризису красоты», к-рую К. понимает как одно из Божественных имен (Отблески света. 2004. С. 49, 79). Для спасения мира от катастрофы может оказаться актуальной концепция Софии как таинственной реальности у рус. софиологов XX в., позволяющая выразить «взаимопроникновение Бога и Его творения» (Рим: Взгляд со стороны. 2006. С. 120).

Истоки секуляризации К. обнаруживает в новом отношении к реальности, возникшем во 2-й пол. XVII в. с появлением «инструментального мышления», при к-ром разум уже не созерцает связи между вещами, а «желает подчинить себе вещи и использовать их», сохраняя «от них только измеримые, количественные аспекты, оставляя в стороне те «второстепенные качества», на которые обращал внимание средневековый символизм» (Отблески света. 2004. С. 19). И хотя в формировании такого подхода немаловажную роль сыграла иудео-христ. традиция, десакрализировавшая тварный мир, негативные последствия процесса секуляризации, согласно К., происходят из-за отклонений в истории догматических движений: на Западе — «трагическое наследие августинизма», разрывающее «неслиянное и нераздельное единство божественного и человеческого», «ансельмовская концепция искупления», отодвигающая на второй план «всечеловеческое и всекосмическое измерение Воскресения» (см. в статьях *Ансельм,* архиеп. Кентерберийский; *Искупление*); на Востоке — забвение визант. богословия божественных энергий (см. в статьях *Богопознание, Благодать, Григорий Палама, Паламитские споры*) после падения *Константинополя* (Там же. С. 19–21).

Рационально-позитивистскому мировоззрению К. противопоставляет космологический апофатизм: мистическое познание мира во Христе и Св. Духе через аскезу — церковный «гнозис» (Смысл Земли. 2005. С. 7), а также церковное свидетельство красоты, глубинного благоговения перед творением и его благим Источником; вводит категории «евхаристического существования», «евхаристического сознания», «космологии общения», литургического преображения мира через Церковь и действенную любовь, его молитвенного освящения фаворским светом через призывание имени Иисуса в аскетических усилиях верующих. «Только человек, причастный Евхаристии, может осуществить интеграцию материи. Только человек, чувствующий икону, может спасти образ Божий в человеке, его лик, находящийся под угрозой. Только человек, ставший храмом Святого Духа, может распознать λόγοι вещей и поставить науку и технику на службу Λόγος'у, Смыслу истории и вселенной» (Там же. С. 47; ср.: Отблески света. 2004. С. 33).

Преображающая сила христианства должна выражаться и в социальной сфере: необходимо «обрести связь между «алтарной жертвой» и «жертвой братской»... Речь не идет о том, чтобы заменить сакраментальное социальным, что превратило бы христианство в некую сентиментальную разновидность гуманизма, а о том, чтобы продемонстрировать сакраментальный характер

социального, диаконии...» (Власть и вера. 1996. С. 98). К. призывает христиан к евангелизации политики и культуры по заповедям кенотической любви и смирения. При христ. подходе на первое место помещается «власть веры», «смиренное царствование литургического человека» (Смысл Земли. 2005. С. 31), «красота общения». «Евангелизация состоит в том, чтобы утверждать превосходство личности или общения личностей над любым правилом, всеобщим, а стало быть, безличностным» (Отблески света. 2004. С. 30; см. также: Назначение человека в мире. 1956, 1957). Христиане должны выступать за религиозную толерантность и открытость, прямо следующие, по мнению К., из учения Иисуса Христа. «...Церковь будет услышана, только если она даст пример свободы сама в себе, в своей внутренней структуре и своем бытии» (Отблески света. 2004. С. 30).

О Церкви. Представления К. о Церкви находятся в рамках евхаристической экклезиологии, «экклезиологии причастия» и общения. В ее основе лежит евхаристический «опыт сопричастности таинственному триединому бытию Сына, Духа и Отца, Который является источником и основанием троичного общения» (Рим: Взгляд со стороны. 2006. С. 11). В истории спасения этот опыт дарован человеку в высшей степени в Воплощении как кульминации Божественного Откровения. «Церковь есть таинство, «тайна» Воскресения», в центре к-рой находится Евхаристия, преобразующая Церковь в Тело Христово (Там же). Благодаря Евхаристии и апостольскому преемству своего епископа каждая местная Церковь являет единую, святую и апостольскую Церковь. «Каждый епископ одновременно является предстоятелем местной Церкви и выразителем соборного единства Церкви Вселенской» (Там же. С. 12).

К. обращал внимание на важную роль в жизни Церкви мирян как носителей Духа, полученного в Крещении и Миропомазании, участвующих в служении общины, в призывании Божественного действия и свидетельстве истины (Там же. С. 13); высказывался в пользу выборности епископата клиром и народом (Там же. С. 14; Отблески света. 2004. С. 31).

Православие и инославие. Обращаясь к проблеме экуменических отношений и христ. единства, К. касается в первую очередь существенных различий в учении о Церкви. Одной из главных причин разногласий является, по мнению К., одностороннее, исключительное подчеркивание основополагающего значения либо первоверховного служения ап. Петра, как в *католицизме,* либо харизматического служения ап. Павла и пророческого служения ап. Иоанна, как в Православии и отчасти в *протестантизме.* Только равновесие между этими служениями и их достигаемое в «творческом напряжении» взаимодополнение соответствует жизни неразделенной Церкви, способствует истинному соотношению между первенством и соборностью (Рим: Взгляд со стороны. 2006. С. 58, 60, 81–82). При этом нельзя, как считает К., ограничиваться минималистским толкованием первенства, возникшим в качестве полемической антиримской реакции православных и протестантов на развившийся в средневековье и Новое время юрисдикционный папизм, ибо «в эпоху Вселенских Соборов Восток признавал реальное первенство Рима и вытекавшее из этого Петрово преемство. Речь шла о большем, чем просто «первенство чести», чем признание римского епископа первым среди равных». Ответ на вопрос, в чем заключалось первенство, лежит скорее в области церковной практики того времени, чем в богословской теории (Там же. С. 59–60, 77–78). В этой связи К. резко критикует экклезиологию *Ватиканского I Собора,* построенную на догмате о папской непогрешимости и универсальной власти, и высоко оценивает достижения *Ватиканского II Собора,* развитые в деятельности Римских пап и в католич. богословии последующих десятилетий, восстановившего коллегиальную ответственность папы и епископов за жизнь Церкви и вернувшегося «к духовному пониманию первенства» как попечения о церковном единстве и общении, проистекающего из епископской харизмы предстоятеля Римской Церкви (Рим: Взгляд со стороны. 2006. С. 81–83, 103–105; ср.: *Dulles.* 2003. P. 356–357).

Соч.: Назначение человека в мире: [Пер. с франц.] // ВРСХД. 1956. № 3(42). С. 15–21; № 4(43). С. 24–32; 1957. № 1(44). С. 19–26; Transfigurer le temps: Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe. Neuchâtel, 1959; L'Église orthodoxe. P., 1961 (и переизд.); Brève introduction à la liturgie byzantine // ETR. 1962. T. 37. P. 49–93; Byzance et le christianisme. P., 1964; L'essor du christianisme oriental. P., 1964; Le dimanche et le Jour éternel // Verbum caro: Revue théol. et ecclésiastique trimestrielle. Taizé, 1966. T. 79. P. 99–124; Dionysos et le Ressuscité: Essai de réponse chrétienne à l'athéisme contemporain // *Le Guillou M.-J., Clément O., Bosc J.* Évangile et révolution: Au coeur de notre crise spirituelle. P., 1968. P. 65–122; Dialogues avec le patriarche Athénagoras, P., 1969, 1976² (рус. пер.: Беседы с Патриархом Афинагором / Пер.: В. Зелинский. Брюссель, 1993); Question sur l'homme. P., 1972. Québec, 1989; L'ésprit de Soljénitsyne. P., 1974; L'Autre Soleil: Quelques notes d'autobiographie spirituelle. P., 1975; Le Christ, terre des vivants: Essais théol. / Abbaye de Bellefontaine. Bégrolles-en-Mauges, 1976 (в т. ч.: Sense de la Terre. Рус. пер.: Смысл Земли / Пер. с франц.: А. Бакулев. М., 2005); La «Prière du cœur» / Abbaye de Bellefontaine. Bégrolles-en-Mauges, 1977 (совм. с J. Serr); Le visage intérieur. P., 1978; Sources: Les mystiques chrétiens des origines: (Textes et comment.). P., 1982, 1992² (рус. пер.: Истоки: Богословие отцов Древней Церкви: (Тексты и коммент.) / Пер.: Г. Вдовина. М., 1994); Orient — Occident: Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. Gen., 1985; Les visionnaires: Essai sur le dépassement du nihilisme. P., 1986; Sillons de Lumière: La foi et la beauté. P., 1990, 2002² (рус. пер.: Отблески света: Правосл. богословие красоты / Пер.: У. Бикбау. М., 2004); Berdiaev: Un philosophe russe en France. P., 1991; L'hésychasme // Collectanea Cisterciensia. 1991. Vol. 53. P. 3–19; L'Homme a l'image de Dieu // Revue d'éthique et de théologie morale. 1993. T. 187. P. 75–88; Свидетели надежды в кризисном мире: [Пер. с франц.] // Правосл. община. М., 1994. № 2(20). С. 29–42; L'amour assassin. Montréal, 1994; L'Œil de Feu: Deux visions spirituelles du cosmos. [Fontfroide-le-Haut], 1994; Corps de mort et de gloire: Petite introd. à une théopoétique du corps. P., 1995; La vérité vous rendra libre: Entretiens avec le patriarche œcuménique Bartholomée Ier. P., 1996; Trois prières: Le «Notre Père», la prière au Saint-Esprit, la prière de saint Éphrem. P., 1996; Власть и вера: [Пер. с франц.] // Правосл. община. 1996. № 6(36). С. 90–102; Rome autrement: Une réflexion orthodoxe sur la papauté. P., 1997 (рус. пер.: Рим: Взгляд со стороны: Правосл. восприятие первенства Римского епископа / Пер.: прот. Алексий Гостев. М., 2006); Taizé: Un sens à la vie. P., 1997 (рус. пер.: Тэзе: Земля доверия и надежды / Пер.: М. Завалов, О. Ерохина. Taizé, 2000); «Christ est ressuscité»: Propos sur les fêtes chrétiennes. P., 2000; Espace infini de liberté: Le Saint-Esprit et Marie «Théotokos». Québec, 2005: Le Pélerin immobile: Poésie. Québec, 2006.

Лит.: *Riobé G.-M.* La liberté du Christ: Entretiens avec Olivier Clément. P., 1974; *Dulles A.* A New Orthodox View of the Papacy // Pro Ecclesia: A J. of Catholic and Evangelical Theology. Delhi, 2003. Vol. 12. N 3. P. 345–358; *Damour F.* Olivier Clément: Son itinéraire spirituel et théologique: Un passeur. Québec, 2004; Преподобный Сергий в Париже: История Парижского Свято-Сергиевского правосл. богословского ин-та. СПб., 2010. С. 356–361; *Hugh-Donovan S.* Olivier Clément on Orthodox Theological Thought and Ecclesiology in the West // Intern. J. for the Study of the Christian Church. L., 2010. Vol. 10. N 2/3. P. 116–129;

eadem. An Eastern Orthodox Perspective on Europe and Catholicism: A Study in the Thought of Olivier Clément // JEastCS. 2011. Vol. 63. N 1–2. P. 233–254; *eadem.* Ecclesial Thought and Life Trajectories: An Ecumenical Dialogue. Pt. 1: Olivier Clément and Thomas Merton // One in Christ: A Catholic Ecumenical Quarterly. L., 2011. Vol. 45. N 1. P. 35–53; Pt. 2: Ecclesial Thought and Life Trajectories: Olivier Clément and Paul Evdokimov: Deux passeurs // Ibid. N 2. P. 297–311; *Peyron O.* Le mystère de l'homme selon Olivier Clément. P., 2014.

Е. А. П.

КЛЕ́МЕНС [нем. Clemens] Франц Якоб (4.10.1815, Кобленц — 24.02.1862, Рим), нем. католич. философ неосхоластического направления. Происходил из знатной семьи торговцев и финансистов. Получил католич. воспитание. В 15-летнем возрасте поступил в иезуитский коллегиум в швейцар. Фрибуре (Фрайбурге). В 1832 г. прослушал различные курсы в ун-те Бонна, в т. ч. догматику у Г. *Клее*. С 1835 г. учился в Берлинском ун-те, специализировался по философии. В 1839 г. защитил там докторскую диссертацию об учении Анаксагора (De philosophia Anaxagorae Clazomenii). Следующие неск. лет провел в Мюнхене, часто бывал в Италии, общался с представителями интеллектуальной элиты, в т. ч. с Ф. В. Й. *Шеллингом*. В 1843 г. получил должность приват-доцента философии в Боннском ун-те.

В 1848 г. академическая деятельность К. была на нек-рое время прервана в связи с его избранием депутатом Немецкого национального собрания во Франкфурте.

Защитив хабилитационную диссертацию о соотношении философии и богословия в схоластике (De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio), в 1856 г. К. получил должность профессора философии в Королевской богословско-философской академии в Мюнстере. В эти годы он пользовался большим успехом у студенчества и католической общественности, много печатался в майнцском ж. «Katholik» (Католик): освещал схоластическое наследие, писал о новых изданиях, обращался к вопросам совр. философии и богословия. В 1861 г. из-за прогрессирующего туберкулеза К. пришлось оставить профессорскую кафедру; по совету врачей он отправился на лечение в Италию. Скончался в Риме.

Центральное место в учебных курсах К. занимали метафизика и история философии. В собственных философских построениях он опирался на принципы христ. схоластов, в особенности *Фомы Аквинского* и Франсиско *Суареса*. Основной научной проблемой для К. был вопрос о связи веры и разума. Признавая относительную свободу философского творчества, он отстаивал приоритет божественного *откровения* и учительной власти Церкви. При этом он оговаривал, что такая установка оправдана лишь для религ. мышления, в рамках христ. мировоззрения, изначально полагающего наряду с естественным сверхъестественный порядок вещей как источник познания и допускающего понятие «верующий разум» (*Clemens.* 1860. S. 61–65). В результате обеспечивается гармоничное, свободное от противоречий знание, охватывающее все сферы бытия и человеческого духа.

Провозглашаемые К. гносеологические и методологические принципы были восприняты современниками как манифест неосхоластики. В бытность К. профессором Боннского ун-та они стали причиной острого конфликта с А. *Гюнтером* и его последователями (в частности, с И. Б. *Бальцером*): в течение 1853 г. К. опубликовал неск. сочинений с критикой богословской системы Гюнтера и демонстрацией отклонений от католич. учения. Критические высказывания К. повлияли на мнение папы Римского *Пия IX* и легли в основу бреве «Eximiam tuam», осудившего в 1857 г. «гюнтерианство».

Соч.: De philosophia Anaxagorae Clazomenii. B., 1839; Der heilige Rock zu Trier und die protestantische Kritik: Zur Würdigung der Schrift: «Der heilige Rock zu Trier und die zwanzig andern heiligen ungenähten Röcke: Eine historische Untersuchung» von Dr. J. Gildemeister und Dr. H. von Sybel. Coblenz, 1845; Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa: Eine philosophische Abhandlung. Bonn, 1847. Bristol, 2000²; Die Abweichung der Günther'schen Spekulation von der katholischen Kirchenlehre bewiesen durch den Herrn Domcapitular und Prof. Dr. Baltzer in seiner Schrift: «Neue theologische Briefe an Dr. Anton Günther: Ein Gericht für seine Ankläger»: Eine Replik. Köln, 1853; Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Köln, 1853; Offene Darlegung des Widerspruchs der Günther'schen Speculation mit der katholischen Kirchenlehre durch Herrn Prof. Dr. Knodt in seiner Schrift: «Günther und Clemens»: Eine Replik. Köln, 1853; De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio. Monasterii Westphalorum, 1856; Die Wahrheit in dem von Herrn Prof. Dr. I. von Kuhn in Tübingen angeregten Streite über Philosophie und Theologie. Münster, 1860.

Лит.: *Knodt P.* Günther und Clemens: Offene Briefe. W., 1853–1854. 3 Bde; Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jh. / Hrsg. E. Coreth, W. M. Heidl, G. Pfligersdorffer. Graz; W.; Köln, 1988. Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe. S. 134–139; *Piolanti A.* Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento: Franz Jakob Clemens († 1862). Vat., 1988; *Blum P. R.* Franz Jakob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno // Brunus redivivus: Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX sec. / A cura di E. Canone. Pisa; R., 1998. P. 67–103; *idem.* Philosophenphilosophie und Schulphilosophie: Typen des Philosophierens in der Neuzeit. Stuttg., 1999. S. 235–253; *Peitz D.* Clemens // BBKL. Bd. 24. Sp. 484–487.

Е. А. Пилипенко

«CLEMENTINAE» [лат. «Клементины»; полное название — «Clementis papae V constitutiones» (Постановления папы Климента V) или «Constitutiones Clementinae» (Климентовы постановления)], сборник *декретального права,* составленный при папе Римском *Клименте V* (1305–1314) и обнародованный в 1317 г. по указанию папы Римского *Иоанна XXII* (1316–1334); впосл.



Папа Климент V вручает «Constitutiones Clementinae». Гравюра из кн.: Corpus iuris canonici. Antw., 1573

включен в Корпус канонического права (см. *«Corpus iuris canonici»*).

Формирование. «С.» — последний средневек. аутентичный сборник декретального права, к-рый был одобрен папой Римским и разослан в европ. ун-ты в качестве учебного пособия. В основу сборника легли постановления *Вьеннского Собора* (1311–1312) и решения собрания кардиналов (консистории), прошедшего 21 марта 1314 г. в г. Монтё

(близ г. Карпантра, Юж. Франция), а также папские *декреталии*, обнародованные в период между 1298 и 1317 гг. Как минимум 3 папские конституции, вошедшие в состав «С.» («Dudum a Bonifacio», «Quoniam ex constitutione», «Ex frequentibus praelatorum»), были составлены до Вьеннского Собора; декреталии «Romani principes» и «Pastoralis cura» написаны и опубликованы уже после завершения Собора (в 1312 и 1314).

Сборник декреталий, составленный предположительно Гийомом де Мандагу на основе решений Вьеннского Собора, был представлен папой Климентом V на консистории 1314 г. По мнению Ж. Фавье, декреталии, вошедшие в состав «С.», были пересмотрены и значительно переработаны собранием кардиналов (*Favier.* 2006. P. 107), после чего было решено их обнародовать под видом решений Вьеннского Собора и направить в ун-ты Орлеана и Парижа, однако из-за смерти папы Климента V (20 апр. 1314) распространение сборника было приостановлено. После избрания на Папский престол Иоанна XXII работа над «С.» возобновилась; в сборник вносились изменения и добавления, поэтому сложно судить, насколько сильно был исправлен оригинальный текст.

25 окт. 1317 г. буллой «Quoniam nulla» папа Иоанн XXII официально ввел сборник в обращение: «С.» направили в ун-ты Болоньи, Парижа, Авиньона и др. Свод был представлен как дополнение к «Liber Extra» (см. *Декреталии Григория IX*) и «Liber Sextus». По аналогии со сборником папы Римского *Бонифация VIII* «Liber Sextus» (Шестая книга [декреталий]) он получил название «Liber septimus decretalium» (Седьмая книга декреталий), однако достаточно быстро стал называться «Constitutiones Clementinae» или просто «Clementinae». В отличие от предыдущих сборников декретального права «С.» не имели исключительного характера, т. е. не запрещалось использование проч. сводов, созданных между 1298 и 1317 гг.

В 1326 г. болонский канонист *Иоанн Андреа* составил комплекс комментариев (аппарат глосс) на «С.», к-рый вскоре получил статус ординарной глоссы (см. *Glossa ordinaria*); впосл. дополнен комментариями др. канонистов (Франческо *Забареллы*, Эджидио де Белламеры и др.), а также подвергнут изменениям в соответствии с решениями *Тридентского Собора* для офиц. рим. издания в составе Corpus iuris canonici (1582).

Структура и содержание. Сборник сохраняет структуру предшествовавших сводов декретального права с делением на 5 книг, титулы и главы. «С.» включают в себя 106 декреталий, изданных после 1298 г., из них 38 являются постановлениями Вьеннского Собора. В «С.» сохранилось традиционное для сборников декретального права тематическое разделение книг: 1-я книга (judex) посвящена источникам права, регулированию церковных выборов, деятельности церковных судей; во 2-ю книгу (judicium) включены постановления, касающиеся судебных процессов, апелляций; в 3-й книге (clericus) оговариваются права клириков и нормы, регулирующие распоряжение бенефициями, наследственное право и право *патроната;* 4-я книга (sponsalia) состоит из титула «De consanguinitate et affinitate» (О кровном родстве или свойстве), который представляет собой главу о запрете бракосочетания при отношениях родства или свойства; в 5-й книге (crimen) содержатся указания о церковных санкциях. По аналогии с «Дигестами» Юстиниана и Декреталиями Григория IX «С.» завершаются титулом «De verborum significatione» (О значении слов).

Наиболее значимые постановления, включенные в «С.»,– «Saepe contingit», «Pastoralis cura» и «Romani principes» были изданы в связи с конфликтом имп. Свящ. Римской империи Генриха VII и неаполитанского кор. Роберта Анжуйского. Булла «Saepe contingit» (1306) (Clementinae. V 11. 2) внесла изменения в судебную процедуру, определив необходимость предоставления доказательств, соблюдения права защиты и обязательного вручения вызова в суд обеим сторонам тяжбы. В конституции «Pastoralis cura» (Clementinae. II 11. 2) папа Климент V обвинял императора в нарушении процедуры и права обвиняемого на защиту. Понтифик постановил, что обвиняемого не должны вызывать в суд туда, где ему грозит опасность, вызов в суд должен ограничиваться пределами гос-ва. В «Romani principes» (Clementinae. II 9. 1), провозглашенной 14 марта 1312 г., папа оговаривал отношения между императором Свящ. Римской империи и Папским престолом: император должен быть покорен власти папы, поскольку именно из рук понтифика правитель принимает корону.

Издания. «С.» сохранились в рукописном (полный список рукописей см.: *Tarrant.* 1984; 1985) и в печатном виде. «С.» публиковались в составе Corpus iuris canonici, в 1582 г. включены в его офиц. рим. издание. До XVIII в. «С.» в составе Corpus iuris canonici издавались с ординарной глоссой Иоанна Андреа, в более поздних изданиях – без нее. До наст. времени лучшим остается издание в составе Corpus iuris canonici, подготовленное Э. Фридбергом (1881); в его основе – офиц. рим. издание 1582 г., исправленное с учетом др. изданий.

Ист.: Corpus iuris canonici / Ed. E. Friedberg. Lipsiae, 1881. T. 2. Col. 1125–1200; *Tarrant J.* The Manuscripts of the Constitutiones Clementinae // ZSRG.K. 1984. Bd. 70. S. 67–133; 1985. Bd. 71. S. 76–146.

Лит.: *Schulte J. Fr., von.* Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts. Stuttg., 1877. Graz, 1956². Bd. 2. S. 45–50; *Friedberg E.* Prolegomena // Corpus iuris canonici. Lipsiae, 1881. T. 2. Col. LVII–LXIV; *Gasparri P.* Praefatio // Codicem iuris canonici. R., 1918. P. XXXIV; *Gaudemet J.* Les sources du droit canonique. P., 1993; *Pennington K.* The Prince and the Law, 1200–1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition. Berkeley; Los Ang.; Oxf., 1993; *Menache S.* Clement V. Camb., 2002; *Favier J.* Les papes d'Avignon. P., 2006.

О. С. Кравец

КЛЕНО́ВСКИЙ Николай Семенович (4.12.1853, Одесса – 23.06. 1915, Петроград), композитор, дирижер, фольклорист, педагог. До 12 лет учился в гимназии в Одессе, затем в Кишинёвской обл. гимназии (жил в пансионе). В Одессе начал обучаться игре на фортепиано, в Кишинёве – игре на скрипке, там же организовал гимназический оркестр, руководил им. В 1873 г. поступил в Московскую консерваторию (в класс скрипки проф. И. В. Гржимали, затем перешел в класс теории музыки и свободного сочинения профессоров П. И. *Чайковского* и Н. А. Губерта), окончил ее в 1879 г. с малой золотой медалью. Во время учебы был помощником Н. Г. *Рубинштейна* в оперном классе в качестве концертмейстера и дирижера ученического оркестра (в т. ч. участвовал в постановке оперы «Евгений Онегин» Чайковского).



Н. С. Кленовский. Фотография. 1894 г. (Фонд РГАЛИ)

Самостоятельную дирижерскую деятельность К. начал в качестве оперного капельмейстера в провинциальных городах. В Калуге он организовал муз. об-во, дирижировал муз. коллективами в концертах. В 1881 г. возвратился в Москву, вначале выступал в концертах, а с сент. 1883 по июнь 1893 г. состоял композитором балетной музыки при Дирекции Московских императорских театров, в 1889–1893 гг. также руководил Московским университетским оркестром. В эти годы К. пишет 2 балета, вставные номера к балетам др. авторов, музыку к драматическим спектаклям Малого театра, оркестровую сюиту «Миражи» («Фата Моргана»), исполненную в Русских симфонических концертах М. П. Беляева в 1891 г. В 1893/94 уч. г. по приглашению С. В. *Смоленского* преподавал гармонию в *Синодальном училище церковного пения*.

К. увлекала музыкально-этнографическая деятельность. В 1879 г. вместе с известным фольклористом Ю. Н. *Мельгуновым* он принимал участие в собирании, обработке и издании рус. народных песен. Затем его интерес распространился на песенное творчество др. народов России; К. создал обработки различных народных песен для хора, оркестра и солистов, исполненные 11 марта 1893 г. в Большом зале Благородного собрания (см. изд.: Этнографический концерт: Сб. народных песен, рус. и инородческих: Для 1, 2 и 4 голосов и ф.-п. М., 1894, 1926[4]), после которого Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те избрало К. действительным членом и поднесло ему памятный знак. К. вместе с А. Н. Николовым участвовал в организации болг. этнографического концерта в пользу македонцев (С.-Петербург, 25 янв. 1903).

С осени 1894 по февр. 1902 г. К. жил в Тифлисе, где был директором музыкального уч-ща и дирижером симфонических концертов Тифлисского отд-ния Русского музыкального об-ва (в 1900 и 1901 также дирижировал в С.-Петербурге). В это время он создал 2 коронационные кантаты, 2 кантаты к Пушкинским празднествам, «Грузинские песни» для соло, хора и оркестра. Вероятно, тогда же К. написал хор на слова В. А. Жуковского «Многи лета, многи лета, православный русский царь» (впервые исполнен 8 сент. 1900 в польск. г. Спале в присутствии имп. четы; изд.: М., 1902). В 1902 г. по приглашению Смоленского переехал в С.-Петербург; до 1903 г. был помощником управляющего и инспектором регентского класса *Придворной певческой капеллы*, а в 1904–1906 гг.— помощником ее начальника (А. Д. Шереметева). После ухода в отставку изредка выступал как дирижер симфонических концертов, руководил оркестровыми классами на муз. курсах Е. П. Рапгофа. К. принадлежит также музыка 10 «Хоров, написанных по случаю столетия Отечественной войны» на народные слова и на стихи рус. поэтов (изд.: М.: И. Д. Сытин; СПб.: Сельский вестник, б. г.).

Вкладом К. в рус. церковную музыку является соч. «Песнопения на Литургии св. Иоанна Златоуста грузинского (кахетинского) распева» (соч. 1899 г.; изд.: М.: П. Юргенсон, 1901; церковнослав. и груз. тексты). Одна из основных целей К. была в том, чтобы «грузинский распев получил возможность стать таким же достоянием Русской Православной Церкви, каким являются распевы болгарский, греческий и другие» (С. 3). История создания «Песнопений...» описана в предисловии к изданию, датированном 25 мая 1899 г. В их основу была положена рукопись груз. обедни с типичным муж. составом хора (2 тенора и бас), предоставленная Х. Н. *Гроздовым*, тогда директором народных уч-щ Тифлисской губ. Запись была сделана еще в 40-х гг. XIX в. знатоком груз. музыки А. Е. *Мревловым* (Мревлишвили) с голоса настоятеля мон-ря Шуамта архим. Софрония (Макаева), который заботился о сохранении древнего пения. Используя подлинную мелодию, К. желал «избегнуть гармонической жесткости и угловатости, столь часто встречаемой при гармонизациях мелодий в ладах, непривычных еще для нашего уха, воспитанного на европейской музыке» (С. 4). Этот художественный компромисс был типичен для рус. церковной музыки нач. XX в., но именно он и стал предметом оживленного обсуждения в «Русской музыкальной газете» в связи с изданием «Песнопений...». Н. И. *Компанейский* и Д. И. *Аракишвили* (Аракчиев) считали недостатком произведения К. игнорирование ладовых особенностей груз. напевов, специфического многоголосия. В защиту К. выступили А. А. Гроздова (дочь Мревлова и жена Гроздова) и А. Д. *Кастальский*, по мнению к-рых К. сохранил дух и характер груз. народной гармонии, особенно в каденциях.

Обработки К. имели успех у церковных хоров еще до публикации: в частности, по литографской копии с рукописи, сделанной Смоленским, их исполняли в Успенском соборе Московского Кремля (хранится в Научно-муз. б-ке им. С. И. Танеева при МГК им. Чайковского). Обратившись к «экзотическому» пласту мелодических источников, К. открыл новый путь в развитии рус. церковной музыки.

Арх.: Архив МГК. Оп. 3. № 810 (личн. дело); *Кленовский Н. С.* [Письма Х. Н. Гроздову от 22 марта 1901 г. и от 3 нояб. 1902 г.] // ГЦММК. Ф. 370. № 472, 474.

Изд.: Письма Н. С. Кленовского [– С. В. Смоленскому] // С. В. Смоленский и его корреспонденты / Ред.: М. П. Рахманова, науч. консультант: А. А. Наумов. М., 2010. Кн. 2. С. 795–798. (РДМДМ; Т. 6).

Лит.: Современные музыкальные деятели: Н. С. Кленовский // РМГ. 1900. № 1. Стб. 10–14; *Аракчиев Д. И., Гроздова А. А.* Два письма по поводу отзыва г. Н. И. Компанейского о литургии грузинского распева в гармонической обработке Н. С. Кленовского // Там же. 1902. № 51/52. Стб. 1292–1297; *Компанейский Н. И.* Литургия св. Иоанна Златоуста грузинского распева // Там же. № 42. Стб. 998–1011; *Кастальский А. Д.* Письмо в редакцию // Там же. 1903. № 7/8. Стб. 206–207 (переизд.: РДМДМ. 2006. Т. 5. С. 95–97); *О. В. [Оссовский А. В.]* Н. С. Кленовский: [Некролог] // Там же. 1915. № 29/30. Стб. 476–477; Синодальный хор и училище церковного пения / Сост.: С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. М., 2002–2004. 2 кн. (РДМДМ; Т. 2) (по указ.); С. В. Смоленский: Воспоминания / Ред.: Н. И. Кабанова, М. П. Рахманова. М., 2002. (РДМДМ; Т. 4) (по указ.); А. Кастальский: Статьи, мат-лы, воспоминания, переписка / Ред.-сост.: С. Г. Зверева. М., 2006. (РДМДМ; Т. 5) (по указ.);

Плотникова Н. Ю. В согласии с древним напевом // *Она же.* Русская духовная музыка XIX – нач. XX в.: Страницы истории. М., 2007. С. 146–150; С. В. Смоленский и его корреспонденты. М., 2008–2010. 2 кн. (РДМДМ; Т. 6) (по указ.).

Н. Ю. Плотникова

КЛЕОНИ́К, мч. (пам. 3 марта, 22 мая) — см. в ст. *Евтропий, Клеоник и Василиск,* мученики Амасийские.

КЛЕО́ПА [греч. Κλεόπας, Κλωπᾶς; лат. Cleophas] (I в.), ап. от 70 (пам. 4 янв.— в Соборе апостолов от 70; пам. визант. 29 окт. и 30 июня — в Соборе всех апостолов). К. был одним из 2 учеников Спасителя, к-рым Господь явился после Своего воскресения (Лк 24. 18). Мн. исследователи полагают, что его имя — сокращенный семитизированный вариант имени Κλεόπατρος («прославленный отец» — *O' Toole.* 1992. P. 1063; *Ilan.* 2002. P. 291), тем не менее оно зафиксировано в форме Κλεόπας в надписи I в. по Р. Х. из Берои в Македонии (A Lexicon of Greek Personal Names / Ed. P. M. Fraser, E. Matthews. Oxf., 2005. Vol. 4. P. 194). Форма его имени Κλωπᾶς может являться эллинизированной формой арам. имени *halpay* или *qlôpa'* (*Fitzmyer.* 1985. P. 1554–1555; *Goulder.* 1989. P. 784). Имя К. в форме קלאופוס или в написании קלבוס встречается в арам. эпиграфике (*Ilan.* 2002. P. 291). Обычно это имя связывают с персонажем, к-рый описательно упомянут в Ин 19. 25, где сказано, что при кресте Спасителя стояла Мария Клеопова (Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ) — т. е., вероятно, жена К. Среди исследователей существуют разные мнения о том, подразумевалось ли в этих стихах одно лицо (*Goulder.* 1989. P. 784; *Бокэм.* 2011. С. 156, 549), или речь шла о разных людях (*Léone-Dufour.* 1978. P. 170–171; *Platz.* 1962; *Ilan.* 2002. P. 291). Упоминание имени одного из спутников в Евангелии от Луки может служить указанием на то, что в его основе лежит воспоминание самого К. о встрече с воскресшим Господом, евангелисту важно было привести точное указание на авторство этого предания (*Nolland.* 2002. P. 1194; *Бокэм.* 2011. С. 65, 72, 541).

Когда К. и его спутник шли по дороге в Эммаус из Иерусалима и говорили о последних событиях, к ним приблизился воскресший Господь. Сначала они не узнали Иисуса Христа, Который стал истолковывать им ветхозаветные пророчества о Своем воскресении (Лк 24. 27). Придя в селение, они пригласили Господа остаться у них дома, потому что наступил вечер, и лишь после того, как «Он... благословил, преломил и подал им» хлеб, у них открылись глаза и они узнали Его (Лк 24. 30, 31). Поведение К. и его спутника в церковной экзегезе истолковывается в качестве назидательного примера: обрести веру и испытать живую встречу с Господом можно через гостеприимство и заботу о странниках, т. е. через исполнение заповеди о любви к ближнему (*Aug.* Serm. 235. 3 // PL. 38. Col. 1119; *Greg. Magn.* De testimoniis in Evangelium secundum Lucam. 67 // PL. 79. Col. 1074). Блж. Иероним Стридонский в одном из писем отмечал, что через преломление хлеба Господь освятил дом К. как первую церковь в Эммаусе (*Hieron.* Ep. 108. 8).



Явление Иисуса Христа апостолам Луке и Клеопе на пути в Эммаус. Трапеза в Эммаусе. Рассказ апостолов о встрече. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.



Явление Иисуса Христа апостолам Луке и Клеопе. Мозаика в ц. Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне. Ок. 520 г.

Большинство экзегетов древней Церкви не стремились определить личность таинственного спутника К., но отдельные авторы высказывали разные мнения на этот счет. Первая попытка идентифицировать неизвестного ученика принадлежит Оригену, к-рый полагал, что с К. по пути в Эммаус следовал Симеон (*Orig.* Contr. Cels. II 62, 68; *Idem.* In Ier. hom. 20. 8). Это мнение разделял и свт. Кирилл Александрийский (*Cyr. Alex.* In Luc. // PG. 72. Col. 944; ср. также: *Basil. Magn.* In Isaiam proph. 6. 187 [Dubia]). В связи с преданием о том, что Симеон был сыном К., эта идея представляется вполне логичной. Согласно Епифанию Кипрскому, спутником К. был ап. Нафанаил (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion] 23. 6). Т. зр. Оригена отражена в глоссе к Лк 24. 18 в библейском кодексе 949 г., Епифания — в кодексе IX в. (*Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. L.; N. Y., 1975. P. 185). Блж. Феофилакт Болгарский (XI–XII вв.) приводит предание, согласно которому евангелист Лука и К. встретились с Господом (*Theoph. Bulg.* In Luc. 1. 7 // PG. 123. Col. 692). В совр. библейских исследованиях диапазон определения имени спутника К. весьма широк: к уже известным личностям из трудов древних авторов добавляются ап. Петр, диакон Филипп, Никодим или даже супруга К. (*O' Toole.* 1992. P. 1063).

Наиболее ранние сведения о К. в церковном Предании относятся к нач. IV в.: Евсевий Кесарийский со ссылкой на несохранившееся сочинение историка Егесиппа приводит

предание, согласно к-рому К. был братом Иосифа Обручника (*Euseb.* Hist. eccl. III 11) и был женат на Марии Клеоповой (Ibid. III 32), их сын Симеон был 2-м епископом Иерусалима и принял мученическую кончину (Ibid. IV 22). Епифаний Кипрский дополнил это предание сведением, что отцом К. и его брата Иосифа Обручника был некий Иаков, прозванный Панфиром (Πάνθηρ) (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion] 78. 5–7). Тем не менее блж. Иероним считал, что жена К. Мария была матерью Иакова Младшего, Иосифа и Иуды (*Hieron.* In Matth. 12. 49; ср.: *Idem.* Adv. Helvid. 16 // PL. 23. Col. 200–201). О том, что сыном К. был Иаков, брат Господень, есть свидетельство и у свт. Иоанна Златоуста (*Ioan. Chrysost.* In Galat. 1. 11); этому преданию следует и блж. Феодорит Кирский (*Theodoret.* In Galat. 1. 18 // PG. 82. Col. 468). Непонятно, на каком основании предание о К., отраженное у Евсевия, отвергается в словаре Н. Н. Глубоковского (*Глубоковский Н. Н.* Клеопа // *Он же.* Библейский словарь. Серг. П.; Джорд., 2007. С. 407). Вероятно, предание о том, что К. принял мученическую кончину на том же месте, где ему и его спутнику явился Христос — т. е. в Эммаусе, впервые встречается в сочинении лат. паломника архидиак. Феодосия «О расположении Св. земли» (ок. 530) (*Theodos.* De situ Terrae Sanctae. 4).

В древнем апокрифическом родословии Богоматери (не опубл.; сохр. в ркп. РНБ. Греч. 896), к-рое послужило основой для авторитетного в Византии соч. «Житие Богородицы» Епифания Монаха (BHG, N 1049; нач. IX в.), утверждается, что К. был сыном Илии (см.: Лк 3. 23) и единоутробным братом Марии Клеоповой и Иосифа Обручника, детей Иакова (неидентичного Панфиру). Наконец, в араб. «Житии Иисуса» К. назван сыном Марии (Écrits apocryphes chrétiens / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 1997. Vol. 1. P. 222).

Представление о том, что именно Симеон (Симон) был сыном К., вошло в большинство визант. хроник (*Georg. Mon.* Chron. I 135. 6 // PG. 110. Col 524; *Georg. Sync.* Chron. P. 409; *Symeon Logothetes.* Chronicon // *Leonis Grammatici* Chronographia / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1842. P. 68). Это же предание зафиксировано в литургико-каноническом памятнике IV в.— *«Апостольских постановлениях»* (Const. Ap. VII 46). В источнике VI в.— «Пасхальной хронике» К. назван среди апостолов от 70 и ошибочно сказано, что он упомянут в Евангелии от Матфея (Chron. Pasch. 212 // PG. 92. Col. 521). Блж. Феофилакт Болгарский (XI–XII вв.) приводит, вероятно, позднее и малоавторитетное предание о том, что поскольку К. умер бездетным, то его брат Иосиф Обручник «по закону взял жену его за себя и родил от нее шестерых детей, четырех сыновей и двух дочерей: Марию, которая по закону называется дочерью Клеопы, и Саломию» (*Theoph. Bulg.* In Matth. 13. 56 // PG. 123. Col. 293).

К. представлен во всех визант. каталогах апостолов от 70: в списке V–VI вв., приписываемом свт. Епифанию Кипрскому, он именуется Симеоном и 2-м епископом Иерусалима (Vitae prophetarum. Lpz., 1907. P. 119); точно такая же информация содержится в каталоге, атрибутируемом Дорофею Тирскому (Ibid. P. 134). К. упомянут в списке апостолов от 70, приписываемом Клименту Александрийскому (Ibid. P. 127). Имя К. встречается в списке VII–VIII вв. (приписываемом Ипполиту Римскому) вместе с апостолами Симоном Кананитом и Иудой Иаковлевым (Ibid. P. 166), где он далее также назван епископом Иерусалима (Ibid. P. 167). В анонимном списке апостолов, переведенном с сир. языка на греческий не позднее VII в. и отражающем, по мнению исследователей, наиболее раннюю традицию, к-рая легла в основу каталога т. н. Псевдо-Епифания (*Dvornik F.* The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Camb., 1958. P. 177), о К. говорится, что он с др. апостолами видел на пути в Эммаус Господа (Vitae prophetarum. Lpz., 1907. P. 173, 175). Этот список представлен в 2 рукописях — Vat. gr. 1506 (ок. 1024) и Vat. gr. 2001 (XII в.) (Codices Vaticani Graeci: Codices 1485–1683 / Rec. C. Giannelli. Vat., 1950. P. 41–43, 325) и, по всей видимости, отражает наиболее древнее предание о К., близкое к евангельскому свидетельству и не содержащее позднейшее неверное отождествление его с сыном Симеоном — 2-м епископом Иерусалима, представленное в др. списках. В сир. варианте списка апостолов IX в., происходящем из рукописи мон-ря св. Екатерины на Синае, К. упомянут как брат Иосифа (Vitae prophetarum. P. 220; Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai / Comp. A. S. Lewis. L., 1894. P. 9). Вариант этого списка апостолов отнесен в рукописи к авторству св. Ипполита Римского. В пространной редакции визант. хроники X в. (приписываемой Симеону Логофету) к информации о том, что К., будучи племянником Господа, видел Его после воскресения, добавлено, что он — сродник (γαμβρός — очевидно, здесь шурин) Иосифа Обручника и впосл. стал 2-м епископом Иерусалима, а его жена Мария была сестрой Пресв. Богородицы (Vitae prophetarum. P. 179). В сир. списке апостолов из рукописи Lond. add. 17193 (874 г.) сообщается, что К., отец Симона, еп. Иерусалима, «был убит, когда учил в Лидде» (*Esbroeck.* 1994. P. 145).

В визант. синаксарях под 30 июня, в день празднования Собора всех апостолов, помещено посвященное К. отдельное краткое сказание. В нем К. отождествляется с Симеоном, сыном Иосифа и братом Иакова, и указано, что он, как сродник Господа, происходил из колена Иудина. Также сообщается, что К. прожил 120 лет и был 2-м епископом Иерусалима. Рим. имп. Домициан заставил К. выпить яд змей, скорпионов и др. смертоносных тварей, но тот остался невредим. К. принял мученическую кончину в гонение имп. *Траяна,* будучи распят на кресте (SynCP. Col. 782).

Помимо празднований в Соборах апостолов в Византии день памяти К. отмечался 29 или 30 окт. Под 29 окт. память К. указана в Синаксаре К-польской ц. (XII в., архетип X в.— SynCP. Col. 175), в большинстве др. синаксарей (без сказания) и в списках Типикона Великой ц.: Патмосском (IX–X вв.— *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 18), из мон-ря Честного Креста в Иерусалиме (XI в., архетип X в.— *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 82), Парижском (Paris. gr. 1590, 1063 г.— SynCP. Col. 171–172; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 83) и Оксфордском (Bodl. Auct. E. 5. 10, 1329 г.— *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 83). Под 30 окт. память и двустишие К. помещены в стишных синаксарях (напр., ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 523 и Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 179), а также в греч. печатной

Минее (Венеция, 1592 — SynCP. Col. 180) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 423), к-рые содержат сведения стишных синаксарей: «Клеопа, еще прежде, чем взглянул на Тебя, Слове, уже славно наслаждается видом Твоим». Под 30 окт. память К. утвердилась в совр. календаре греч. Церквей.

В Синайском канонарии IX–X вв. память К. указана под 4 янв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 209). Впосл. под этой датой установилось празднование Собора 70 апостолов, среди к-рых К. занимал 4-е место после Иакова, брата Господня, и евангелистов Марка и Луки (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 3).

При переводе визант. Синаксарей память К. была включена в славяно-рус. Прологи: в нестишные — под 29 окт. (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. Т. 1. С. 276), в стишные — под 30 окт. (*Петков Г.* Стишният Пролог в старата бълг., сърб. и руска лит-ра (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 271). Поскольку при составлении ВМЧ использовались и стишные и нестишные Прологи, то в них К. упоминается дважды — 29 и 30 окт. без сказания (ВМЧ. Окт., дни 19–31. Стб. 1984, 2046). Свт. Димитрий Ростовский в составленных им Четьих-Минеях упоминает К. только под 4 янв. Он называет его младшим братом Иосифа Обручника, описывает его встречу со Спасителем на пути в Эммаус и сообщает, что за проповедь Христа К. был убит иудеями на том месте, где ему открылся Господь в преломлении хлеба (ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 155). При этом в Четьих-Минеях не указано, что он был епископом Иерусалима. Тем не менее это определение закрепилось в рус. богослужебной традиции (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 7). Под 4 янв. память К. отмечается в совр. календаре РПЦ и богослужебной Минее (Минея (МП). Янв. Ч. 1. С. 110).

В зап. традиции впервые память К. под 25 сент. в сер. IX в. встречается в т. н. Малом Римском Мартирологе (*Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 441), и более подробно сказание о нем представлено в кн. «О праздниках апостолов» Адона, архиеп. Вьеннского (IX в.) (*Adonis*. Libellus de festivitatibus ss. apostolorum // PL. 123. Col. 193). Помимо уже извест-



Явление Иисуса Христа апостолам Луке и Клеопе на пути в Эммаус. Трапеза в Эммаусе. Миниатюра из Кодекса Экберта. 80-е гг. X в. (Городская б-ка Трира. Cod. 24. Fol. 88r)

ных фактов у Адона приводится предание, что К. был убит иудеями в том же доме в Эммаусе, где ему явился Господь. Сказание Адона повторено под той же датой в Мартирологе Узуарда (PL. 124. Col. 503–504). В XIV в. в «Перечне святых» Петра Наталиса приводится мнение, что спутником К. был ап. и евангелист Лука (*Petr. Natal.* CatSS. VIII 118). Каролингский экзегет *Гаймон Осерский* в сер. IX в., стремясь разобраться в генеалогии сродников Господа, приводит совершенно фантастическую версию, согласно которой Мария Клеопова была дочерью К., рожденной в браке с Анной (во 2-м с ее стороны), матерью



Встреча в Эммаусе. Рельеф в мон-ре Санто-Доминго-де-Силос, Испания. Ок. 1100 г.

Пресв. Богородицы (*Haymonis Halberstat.* Historiae Sacrae epitome. II 3 // PL. 118. Col. 823–824).

В одном из списков коптского Синаксаря под 1 хатора (28 окт.) встречается память мч. Симона-Клеопы (SynKopt. S. 95; Synaxarium das ist Heiligen-Kalender der Coptischen Christen / Übers. H. F. Wustenfeld. Gotha, 1879. S. 95). Под этой же датой К. упоминается в календаре копт. писателя *Абу-ль-Бараката* († 1324; Le calendrier d'Abou'l-Barakât / Éd., trad. E. Tisserant. P., 1913. P. 257. (PO; T. 10. Fasc. 3)) и, вероятно, в ряде копто-араб. Минологиев при Евангелиях XIII–XIV вв. как «царь Клеопа» (Les Ménologes des Évangéliaires coptes-arabes / Éd., trad. F. Nau. P., 1913. P. 192. (PO; T. 10. Fasc. 2), а под предыдущим числом — в календаре на каршуни из рукописи Berolin. Syr. 248, к-рый является вариантом копто-араб. Синаксаря, адаптированного сирийцами.

Память К. обозначена под 22 сахми (31 окт.) в арм. Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.), где также приводится предание, что именно на его свадьбе Господь совершил чудо претворения воды в вино в Кане Галилейской (PO. Vol. 15. Fasc. 3. P. 398–399).

Вероятно, сложность представления об упомянутых в Евангелиях сродниках Господа по плоти привела отдельных авторов к ошибочному отождествлению К. с его сыном, а других к обращению к фантастическим преданиям, в основе которых лежат, очевидно, не сохранившиеся до наст. времени источники апокрифического происхождения. Наиболее достоверным представляется предание о К., зафиксированное у Евсевия Кесарийского.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. Р. 25–26; *Charlesworth C. E.* The Unnamed Companion of Cleopas // The Expository Times. Edinb., 1922/1923. Vol. 34. P. 233–234; ActaSS. Sept. T. 7. P. 5–10; *Platz H. H.* Clopas // IDB. Vol. 1. P. 650; *Léone-Dufour X.* Cleopas, Clopas // *Idem*. Dictionnaire du Nouveau Testament. P., 1978². P. 170–171; *Fitzmyer J. A.* The Gospel According to Luke X–XXIV. Garden City (N. Y.), 1985. (Anchor Bible; 28A); *Goulder M. D.* Luke: A New Paradigm. Sheffield, 1989; *O' Toole R.* Cleopas // ABD. 1992. Vol. 1. P. 1063–1064; *Esbroeck M., van.* Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. Vol. 34. P. 109–199; *Ilan T.* Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Tüb., 2002. Pt. 1: Palestine 330 BCE–200 CE. (TSAJ; 91); *Nolland J.* Luke 18. 35–24. 53. Dallas, [2002]. (WBC; 35C); *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев: Первые дни христианства: живые голоса свидетелей. М., 2011.

А. Е. Петров

КЛЕО́ПА (Илие) [румын. Cleopa Ilie] (10.04.1912, с. Сулица, совр. жудец Ботошани, Румыния — 2.12.1998, мон-рь Сихэстрия, жудец Нямц, там же), архим. и настоятель мон-ря Сихэстрия, подвижник Румынской Православной Церкви. Род. в крестьянской семье Александру Илие, 5-й из 10 его детей. Мирское имя Константин. Первые 2 месяца постоянно болел, и его мать Анна по совету духовника Конона (Гаврилеску) из скита Козанча решила посвятить сына Божией Матери. Мальчик выздоровел, 7 лет посещал начальное уч-ще в родном селе, затем 3 года был в обучении у схим. Паисия Олару из скита Козанча. 12 дек. 1929 г. вместе со старшим братом Василием Константин был принят в братию мон-ря Сихэстрия, где его послушанием было пасти овец. В 1935 г. он был призван в армию для прохождения службы в г. Ботошани, осенью 1936 г. вернулся в монастырь, 2 авг. 1937 г. пострижен в монашество. Продолжал трудиться пастухом.

В июне 1942 г. был временно поставлен в настоятели мон-ря вслед. болезни престарелого игум. Иоанникия (Мороя). 27 дек. 1944 г. еп. Галактион (Кордун), бывший в то время настоятелем Нямецкого монастыря, рукоположил К. во диакона, а 23 янв. 1945 г.— во иерея. Вскоре после рукоположения К. официально стал настоятелем монастыря Сихэстрия. В этот же год протосинкелл К. по благословению патриарха Румынского *Никодима (Мунтяну)* был возведен в сан архимандрита. В 1948 г., преследуемый агентами службы госбезопасности Румынии, вынужден был на полгода удалиться в леса, окружавшие монастырь. 30 авг. 1949 г. К. был поставлен в настоятели мон-ря Слатина (совр. жудец Сучава), монашеская община при нем выросла до 80 чел. В мон-ре сложился кружок священников-богословов, в к-рый входили протосинкелл Петроний (Тэнасе), иеродиак. Антоний (Плэмэдялэ), буд. митрополит Трансильванский, иером. Арсений (Папачок) и др. К 1952 г. под духовным водительством К. наряду с монастырями Слатина и Сихэстрия находились скиты Рарэу и Сихла, монастыри Путна, Ората, Кэмырзани, Рышка и Молдовица. В 1952–1954 гг. К. скрывался от работников госбезопасности в горах Стынишоара (Вост. Карпаты). В 1956 г. К. вернулся в мон-рь Сихэстрия. В 1959–1964 гг., в 3-й раз спасаясь от гонений, К. удалился в горы близ монастыря. В кон. сент. 1964 г. старец вернулся в Сихэстрию. Осенью 1974 г. совершил паломничество на Св. землю ко Гробу Господню, в сент. 1977 г.— на Св. Гору Афон, где посетил румын. скит Продром. По возвращении в страну продолжил духовные труды в монастыре Сихэстрия, будучи исповедником монастырской братии и многочисленных паломников.



Архим. Клеопа (Илие). Фотография. Кон. XX в.

Важной стороной монашеского делания К. стало написание проповедей, посланий, руководств и др. духовной и богословской лит-ры. Будучи самоучкой, в совершенстве изучил Свящ. Писание и труды отцов Церкви, что позволило ему уже в окт. 1954 г. письменно обратиться к инокам монастыря Владимиреști (Scrisoare câtre Sfântă Mănăstire Vladimirești) в защиту канонов и догматов Св. Церкви, против различных их искажений в повседневной практике. Наиболее известны 50 проповедей для монашествующих (Urcuș spre înviere: Predici duhovnicești. Iași, 1992), написанные К. в 1961–1962 гг. и изданные в типографии митрополии Молдовы и Буковины. Проповеди были переведены на греч. язык и изданы в Салониках (Фессалонике). Произведения К. включались в различные сборники. Так, в 1984 г. в книгу под редакцией архим. *Иоанникия (Бэлана)* «Духовные беседы» (Convorbiri duhovnicești. [Chișinău; Huși], 1984. Vol. 1), издание Романской и Хушской епископии, вошли 10 бесед старца.

Соч.: Cuvînt de lămurire. Bucur., 1955; Despre credința ortodoxă. Bucur., 1981; Predici la praznice împărătești și sfinți de peste an. [Chișinău; Huși], 1986; Predici la Duminicile de peste an. [Chișinău; Huși], 1990; Călăuză în credința ortodoxă. Galați, 1991; Valoarea sufletului. Galați, 1991; Αντιαιπετικοι δυαλογοι. Θεσσαλονικη, 1991; Despre vise și vedenii. Bucur., 1993; Acatiste alcătuite de Arhimandritul Cleopa Ilie și Ieroschimonahul Paisie Olaru. Iași, 1996; Opt cuvinte despre minunile lui Dumnezeu din zidiri. [Chișinău], 1996; Велики је бог: Разговори, поуке, бесиде / Прев. А. Бугарски. Београд, 2000; The Truth of Our Faith; Discourses from Holy Scripture on the Tenets of Christian Orthodoxy / Pref. archim. Joseph, Abbot of Xeropotamou Monastery; transl. from Greek and ed. P. A. Heers. Thessal.; L.; Ontario, 2000; Cum putem intra în Rai / Ed. arhim. Ioanichie (Bălan). Vânători-Neamț, 2004.

Лит.: *Ioanichie Bălan, arhim.* Viața și nevoințele Arhimandritului Cleopa Ilie. Iași, 1999; Părintele Cleopa Ilie: luminător de suflete pe calea mântuirii / Ed. arhim. Timotei (Aioanei). Bucur., 2013.

КЛЕО́ПА (Кикилидис) [греч. Κλεόπας] (1866, Питьос, о-в Хиос — 14.09.1929), митр. Назаретский (с авг. 1922), архиеп. Диокесарийский (сент. 1921 — авг. 1922), церковный историк, агиолог. С 1891 г. член Святогробского братства, с 1895 г. преподаватель Богословской школы Св. Креста в Иерусалиме. В 1896 г. был назначен библиотекарем Патриаршей б-ки, составил описание 182 хранящихся в ней араб. рукописей. В 1904 г. стал великим архидиаконом, в 1908 г.— членом Свящ. Синода Иерусалимской Православной Церкви. В 1909 г. К. вошел в состав специальной комиссии, контролировавшей деятельность школы Св. Креста, Иерусалимской прогимназии и школы иностранных языков в Яффе (СИППО. 1909. Т. 20. Вып. 1. С. 146–147). В 1908–1909 гг. в противостоянии Святогробского братства и патриарха Иерусалимского *Дамиана* К. занял сторону патриарха (Там же. Вып. 2. С. 261–262, 271, 290), а осенью 1917 г. вместе с ним отправился в изгнание в Дамаск. По возвращении Дамиана в Иерусалим К. был рукоположен во архиепископа Диокесарийского (сент. 1921), с авг. 1922 г. митрополит Назаретский (о последних годах жизни К. см.: *Киприан (Керн), архим.* «Се восходим во Иерусалим». Иерусалимские дневники. Окт. 1928 — июнь 1930 г. Иерусалим, 2013).

К. предпринял 1-ю попытку систематизировать агиографические источники, содержащие сведения о ранней истории монашества в обителях Иудейской пустыни: *Хозива*, прп. Феодосия, *Саввы Освященного лавре*. Этот материал, как правило, публиковался в ж. «Новый Сион» («Νέα Σιών»), а затем издавался отдельными книгами. Особое внимание К. уделял агиографическому

наследию *Кирилла Скифопольского*. До появления критического издания Э. Шварца 1939 г. публикации К. оставались наиболее полным собранием его творений. В 1901–1907 гг. К. издал Житие свт. Авраама, еп. Кратейского (BHG, N 12), Житие Кириака Отшельника (BHG, N 463) вместе с метафрастовским переложением (BHG, N 464), эпитому Жития прп. Евфимия Великого (BHG, N 650) и фрагменты ее полной версии (BHG, N 648), Житие прп. Иоанна Молчальника (BHG, N 898), Житие прп. Феодосия Великого (BHG, N 1777) вместе с метафрастовским переложением (BHG, N 1778) и более ранней версией Феодора, еп. Петры (BHG, N 1776), Житие прп. Феогния Виталийского (BHG, N 1787) вместе с более ранней версией Павла Элладского (BHG, N 1786). Также К. издал Житие прп. Георгия Хозевита (BHG, N 669), тексты из агиографического досье прп. Герасима Иорданского, самые ранние из к-рых были ошибочно приписаны Кириллу Скифопольскому (BHG, N 693–694, 696, 696a, 696e), Мученичество Индиса и Домны (BHG, N 822z), метафрастовскую версию Жития прп. Саввы Освященного (BHG, N 1609), Житие Коприя, мон. Палестинского (пам. 24 сент.) (BHG, N 2081), Анонимное Житие прп. Иоанна Хозевита (BHG, N 2186), а также Чудеса Пресв. Богородицы в обители Хозива (BHG, N 1071). Публикации К., предназначенные для церковной, а не научной аудитории, нередко представляли собой некритические перепечатки изданий, ранее опубликованных др. исследователями в ж. «Analecta Bollandiana» и в греч. «Патрологии» Ж. П. Миня (Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857–1866). В 1906 г. К. опубликовал с дополнениями перевод книги франц. исследователя С. Вайе по истории палестинского монашества (*Vailhé S.* Répertoire alphabétique des monastères de Palestine. P., 1900). В 1912 г. совместно с И. Фокилидисом издал антологию греч., лат., слав. и франц. проскинитариев и описаний Св. земли (Ἀρχαῖα Λατινικά, Ἑλληνικά, Ῥωσσικὰ καὶ Γαλλικά τινα ὁδοιπορικὰ ἢ προσκυνητάρια τῆς Ἁγίας Γῆς. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1912).

Соч.: Ἡ κατὰ τὴν ἔρημον τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως Λαύρα Θεοδοσίου τοῦ Κοινοβιάρχου. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1901; Κατάλογος Ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμητικῆς βιβλιοθήκης. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1901; Τὰ κατὰ τὴν Λαύραν καὶ τὸν χείμαρρον τοῦ Χουζιβᾶ: Οἱ βίοι τῶν ἁγίων Γεωργίου καὶ Ἰωάννου τῶν Χουζιβιτῶν καὶ τὰ θαύματα τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Χουζιβιωτίσσης. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1901; Αἱ παρὰ τὸν Ἰορδάνην Λαῦραι Καλαμῶνος καὶ ἁγίου Γερασίμου, καὶ οἱ βίοι τοῦ ἁγίου Γερασίμου καὶ Κυριακοῦ τοῦ Ἀναχωρητοῦ. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1902; Ὁ ἐν Ἰορδάνῃ τόπος τῆς βαπτίσεως τοῦ Κυρίου καὶ τὸ μοναστήριον τοῦ τιμίου Προδρόμου. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1905; Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ ἀρχαίων καὶ νεωτέρων Ἑλληνικῶν μοναστηρίων: Ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ συγγράμματος τοῦ Σ. Π. Κ. Vailhé. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1906; Βίοι τῶν Παλαιστινῶν ἁγίων. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1907.

Лит.: *Κωνσταντινίδης Ι. Χ.* Κλεόπας // ΘΗΕ. Τ. 7. Στ. 616–617.

Л. В. Луховицкий

КЛЕО́ПА I (1714, Киевская губ.– 9.03.1778, Островская Введенская пуст.), прп. (пам. в Соборе Владимирских святых, в Соборе Брянских святых), иером., строитель *покровской Островской в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыни*. Ранний период жизни неизвестен. В 40-х гг. XVIII в. пришел на Афон, где, вероятно, познакомился с прп. *Паисием (Величковским)*, поэтому традиционно считается его учеником. На Афоне был пострижен в монашество и рукоположен во иерея; состоял в братии мон-ря *Зограф*. Вернулся в Россию, поступил в *Мефодиев Пешношский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* Московской епархии, но вскоре, не приняв нового уклада иноческой жизни, покинул эту обитель. С 1755 по 1758 г. подвизался в лесах близ Яменской Иоанно-Предтечевой пуст. (ныне окрестности с. Ямного Суземского р-на Брянской обл.). Общался со старцем иером. *Иоасафом (Медведевым)*, строителем *Площанского в честь Казанской иконы Божией Матери мон-ря*, и с его учениками мон. Астионом и иером. Селевкием. Также К. сблизился с иером. Серапионом († ок. 1807), впосл. площанским строителем. Известны письма К. этим подвижникам (РГБ НИОР. Ф. 214. Ед. хр. 445 (2). Л. 2–5; Ед. хр. 461. Л. 85–86). 23 янв. 1756 г. из Московской духовной консистории в Яменскую пуст. поступил запрос в связи с розыском К., однако старец, видимо, не был найден (ГАБО. Ф. 588. Оп. 1. Д. 17. Л. 2).

В 1758 г. К. перешел в уединенную Островскую Введенскую пуст., располагавшуюся на острове в глухих болотистых лесах. 24 дек. 1760 г. указом Переславской духовной консистории по ходатайству московских благотворителей и братии К. был определен настоятелем пустыни. Стремясь к отшельничеству, К. дважды уходил из мон-ря «на безмолвие», 23 февр. 1765 г. и 7 дек. 1769 г. В 1765 г. К. жил близ Яменской пуст. в уединении «ради спасения души своея», затем вернулся в Островский мон-рь. 5 июня того же года еп. Переславль-Залесский и Дмитровский *Сильвестр (Страгородский)* за самовольную отлучку отстранил его от должности настоятеля на полтора месяца. Через нек-рое время К. вновь покинул вверенную ему обитель; проживал в *Молченской Софрониевой пустыни* до 5 февр. 1770 г., затем вернулся в Островскую пуст. Распоряжением того же архиерея определен под начало нового настоятеля, иером. Тимофея. В янв. 1771 г. К. испросил благословение удалиться в *Новоиерусалимский в честь Воскресения Христова мон-рь*, где проживал у бывш. еп. Крутицкого и Можайского Сильвестра (Страгородского), пребывавшего на покое, нашел духовное понимание и расположение архиерея. После кончины иером. Тимофея указом Переславского еп. Геннадия (Границкого) от 3 июля 1773 г. (по желанию братии и благотворителей обители) К. вновь был назначен настоятелем Островской пуст. В 1774 г. в пустынь поступил Феодор Соколов (см. *Феофан (Соколов)*, прп.), ставший его духовным учеником. В 1777 г. по благословению преподобного Феодор решил уйти на Афон через Молдавию, но остался в мон-ре *Тисмана*. Именно Феодор по переписке познакомил К. с тисманским настоятелем прп. *Феодосием (Масловым)*. Впосл. К. состоял с ним в дружеской переписке и даже хотел переехать в Тисманскую обитель. В 1777 г. игум. Феодосий направил к К. насельников Тисманского мон-ря монахов Антония и Арсения. Известно, что К. в том же году дал благословение на пустынножительство прп. *Василиску (Гаврилову)* Туринскому.

К. подвизался в непрестанной молитве, обучал и др. монахов аскетическому деланию, отличался незлобием, кротостью и миролюбием. Во время настоятельства в Островской пуст. К. ввел общежительный афонский устав, отстроил мн. здания. Неск. учеников К. стали настоятелями др. обителей: архим. Игнатий

(Ушаков) — *тихвинского Большого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* и *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря,* архим. Макарий (Брюшков) — Пешношской пуст., архим. Феофан (Соколов) — *Кириллова Новоезерского мон-ря*. К., обладавший даром прозорливости, предсказал еп. Сильвестру (Страгородскому) дальнейший жизненный путь, иером. Игнатию (Ушакову) — настоятельство в сане архимандрита. К. указал также день своей кончины. Архим. Феофан свидетельствовал, что К. «подлинно святой жизни был».

К. был погребен в Островской Введенской пуст.; на его могиле горела неугасимая лампада. К захоронению подвижника приходило множество богомольцев, имелись письменные свидетельства исцелений. В советское время паломники также приходили к могиле К., преодолевая множество препятствий, т. к. на территории обители была устроена колония для несовершеннолетних. Мощи К. обретены, с июля 2009 г. находятся в Никольском соборе Островской Введенской жен. пуст.

По благословению еп. священноисп. *Афанасия (Сахарова)* имя К. было внесено в список местночтимых Владимирских святых. Также К. является местночтимым святым Брянской епархии.

Лит.: *Субботин Н. И.* Архим. Феофан, настоятель Кирилло-Новоезерского мон-ря: Биогр. очерк с прил. его записок, нравственных наставлений и писем. СПб., 1862; *Добронравов В. Г.* Иером. Клеопа, строитель Введенской пуст. Владимирской епархии (1760–1778 гг.). Владимир, 1908; *Колчуринский Н. Ю.* Старец Клеопа Покровский — ученик прп. Паисия Величковского. М., 2009²; *Большакова Н. В.* Мат-лы к истории Введенской Островской пуст. Покровского у. Владимирской губ. М., 2010.

Иером. Диомид (Кузьмин)

КЛЕО́ПА II (Антонов Кирилл; 1749, с. Гвинтовое Путивльского у. Севской пров. Белгородской губ.— 19.05.1816, Валаамский в честь Преображения Господня мон-рь), иеросхим., ученик прп. *Паисия (Величковского)*. Происходил из малороссийских дворян. О жизни в миру сведений нет. В 1790 г. прибыл в Молдавию, в 1793 г. пострижен в схиму архимандритом *Нямецкого в честь Вознесения Господня мон-ря* Паисием (Величковским). По возвращении в Россию в 1802 г. был определен в *Чёлнский в честь Преображения Господня мон-рь* Трубчевского у. Орловской губ. 10 окт. 1804 г. еп. Орловским и Севским Досифеем (Ильиным) рукоположен во диакона, 15 окт. того же года — во иерея. 19 авг. 1805 г. К. по собственному прошению был переведен в *Белобережскую брянскую пустынь* вместе со схим. Феодором (Пользиковым; † 1822), также учеником прп. Паисия. В этой обители, управляемой иером. Леонидом (см. ст. *Лев (Леонид) (Наголкин),* прп. Оптинский), К. проходил «послушание при церкви в служении и клиросной должности» (ГАБО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 34. Л. 45 об.). Иером. Леонид убедил К. принять на себя послушание 2-го духовника обители. Современники свидетельствовали, что он отличался «великим трезвением и совершенным нестяжанием». С 1806 по 1811 г. К. подвизался в 2 верстах от Белобережской пуст. в лесной келье, построенной для тяжелобольного схим. Феодора, где вместе с прп. Леонидом ухаживал за ним. Но популярность среди паломников, ищущих духовного окормления у К., а также раздражение настоятеля Белобережской пуст. Мелхиседека и светского начальства вынудили пустынников искать др. место жительства. В 1811 г. К. заболел, вместе с иером. Леонидом перешел в *Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь,* с июля 1811 г. проживал во Всехсвятском скиту обители, в 1812 г. к ним присоединился и схим. Феодор. Здесь К. нес чередное послушание — священнослужение и клиросное пение в скитском храме. Годы, проведенные на Валааме, называют лучшими в духовной жизни К. и его спутников.

К. был похоронен у алтаря Всехсвятского храма. В 1893 г., при копании могилы рядом с захоронением К., присутствующие ощутили сильное благоухание. Как сообщает неизвестный летописец, «из соседней могилы выпал человеческий череп — чистый, темного воскового цвета. Благоухание еще более усилилось. Тогда послали за о. Феофилом, управлявшим скитом, и прочими старцами. Иеросхимонах Алексий, с великой радостью взяв в руки череп, сказал: «Это глава святого старца иеросхимонаха Клеопы». Затем, обращаясь к главе, как к живому лицу, произнес: «О, Клеопа! Христос посреде нас!» — и, перекрестившись, несколько раз поцеловал святые останки. Скитские старцы отслужили панихиду по блаженному старцу иеросхимонаху Клеопе и, бережно вложив главу его на свое место, прикрыли землею» (Валаамский Патерик, или Сокровенная жизнь иноков на Валааме // АФВМ. 12. № 8120). К 2014 г. сохранилось захоронение К. у скитской Всехсвятской ц. В Брянской митрополии и Валаамском мон-ре К. почитается как подвижник благочестия.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 482. Л. 2; ГАБО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 34. Л. 45 об.

Лит.: *Онуфрий (Маханов), иеродиак.* Причал молитв уединенных: Валаамский мон-рь и его небесные покровители преподобные Сергий и Герман. СПб., 2005; Жизнеописание прп. Василия, старца Площанского / Сост.: иером. Диомид (Кузьмин). М., 2010. С. 40, 61.

Иером. Диомид (Кузьмин)

КЛЕОПА́ТРА, блж. (пам. 19 окт.) — см. в ст. *Уар,* мч.

КЛЕПА́ЛО — см. *Било.*

КЛЕПИ́НИН Димитрий Андреевич (14.04.1904, г. Пятигорск Терской обл.— 9.02.1944, концлагерь Миттельбау-Дора близ Нордхаузена, Германия), священноисп., свящ. Из интеллигентной верующей, но нецерковной семьи. Сын известного архит. храмостроителя А. Н. Клепинина. Мать К. была двоюродной сестрой З. Н. *Гиппиус,* муж к-рой Д. С. *Мережковский* стал его крестным отцом. Детство и юность К. прошли в Одессе, где он окончил реальное уч-ще. С 1919 г. служил матросом на пароходе белого Добровольческого флота, затем эмигрировал с родными в К-поль. В 1921 г. семья переехала в окрестности Белграда (Сербия). К. стал членом правосл. студенческого кружка, основанного Н. М. *Зёрновым.* Был знаком с Севастопольским еп. *Вениамином (Федченковым;* впосл. митрополит). В 1925 г. поступил в *Православный богословский ин-т прп. Сергия Радонежского.* В окт. 1927 г., во время учебы, был посвящен в чтецы митр. *Евлогием (Георгиевским).* По окончании Богословского ин-та в 1929 г. получил стипендию для курса обучения в Богословской семинарии в Нью-Йорке (Theological General Seminary), с к-рой у Сергиевского ин-та были тесные связи.

По возвращении в 1930 г. в Париж был чернорабочим, прислуживал в разных рус. церквах, пел в церков-

ном хоре. В нач. 30-х гг. XX в. работал на медных рудниках близ Бора в Югославии, где трудилось много рус. эмигрантов. С 1934 г. вновь проживал в Париже. Работал мойщиком окон, был регентом церковного хора. Стал псаломщиком в ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы на бульваре Монпарнас, был духовным сыном настоятеля храма свящ. Сергия *Четверикова*. Принимал активное участие в деятельности *Русского студенческого христианского движения*. В авг. 1937 г. рукоположен главой *Западноевропейского Экзархата русских приходов К-польского Патриархата* митр. Евлогием (Георгиевским) во диакона и во иерея. Был назначен 3-м священником к парижскому Введенскому храму. С 1 окт. 1938 г. служил в Свято-Троицкой ц. в Озуар-ла-Ферьер близ Парижа. В сент. 1939 г. назначен настоятелем парижской ц. Покрова Пресв. Богородицы при благотворительном центре для рус. эмигрантов «Православное дело» на ул. Лурмель, стал ближайшим помощником ее организатора мон. *Марии (Скобцовой)*. Помимо церковной службы активно занимался благотворительной деятельностью, работал в приютах, госпиталях, психиатрических лечебницах. У него было много духовных детей, которым он помогал переносить житейские горести. К. ежедневно исполнял большое количество треб, особенно отпеваний, т. к. лурмельская церковь считалась для этого особо приспособленной. Отпевал поэта К. Д. *Бальмонта* († 23 дек. 1942), произнес над его гробом прощальную проповедь. Для бедных К. исполнял требы бесплатно.

После оккупации в 1940 г. Парижа нем. войсками при Покровском храме на ул. Лурмель был организован «Комитет помощи заключенным», к-рый отправлял продовольственные посылки в лагерь в Компьене для задержанных русских. После того как на оккупированной территории усилились преследования евреев и свидетельство о крещении стало для них «охранной грамотой», К. стал выдавать такие документы. По воспоминаниям очевидца событий, объясняя это, К. говорил, что Сам Христос поступил бы таким же образом при такой нужде. Всего спасавшимся от преследований было выдано ок. 80 свидетельств о принадлежности к лурмельскому приходу. С 1942 г. благотворительный центр на ул. Лурмель предоставлял убежище для скрывавшихся от гестапо, гл. обр. для жен и детей уже арестованных евреев. Сам К. уступил свою комнату при храме евр. семейству.

9 февр. 1943 г. К. был вызван в парижское гестапо. В ходе допроса ему предложили сохранить свободу при условии отказа от помощи преследуемым евреям. На это священник ответил твердым отказом. Вместе с К. были также арестованы мон. Мария, ее сын иподиак. Георгий Скобцов, сотрудники «Православного дела» Юрий Казачкин, Федор Пьянов, Анатолий Васковский и др. Арестованных поместили в тюрьму в Романвиле близ Парижа, а 27 апр. того же года направили в лагерь в Компьене. В лагерном бараке К. устроил подобие храма, после передачи антиминса там появилась возможность совершать богослужения. К. также организовал для заключенных кружок по изучению Свящ. Писания. В заключении он продолжал поддерживать через переписку духовных детей, внимательно следил за событиями церковной жизни. В письме к митр. Евлогию от 18 сент. 1943 г. сообщал, что с радостью узнал о состоявшемся избрании патриарха Русской Церкви (речь шла об *Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 8 сент. 1943 г.*, избравшем митр. *Сергия (Страгородского)* патриархом Московским и всея Руси) и спрашивал о том, как это отразится на зарубежной церковной жизни. Также К. информировал митр. Евлогия о жизни рус. правосл. общины в Компьенском лагере.

16 дек. 1943 г. К. был вывезен в Германию в концлагерь Бухенвальд. В сер. янв. 1944 г. отправлен в концлагерь Миттельбау-Дора (Дора), являвшийся тогда подразделением Бухенвальда. Лагерь Дора отличался особенно тяжелыми условиями для заключенных: они работали на подземном заводе по производству ракет «Фау-2». Вскоре истощенный от голода и непосильной работы К. простудился и тяжело заболел. Последние дни жизни он лежал на цементном полу, оставленный администрацией лагеря без ухода. Тело К. было сожжено в лагерном крематории.

16 янв. 2004 г. канонизирован Синодом К-польского Патриархата.

Лит.: *Пьянов Ф. Т.* Памяти о. Димитрия Клепинина // Вестн. рус. добровольцев, партизан и участников Сопротивления во Франции. [П.,] 1946. № 1. С. 6–8; *Спасский Ф. Г.* Об о. Димитрии // ЦВЗЕЕ. 1950. № 4. С. 21–22; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Слово на собрании памяти о. Димитрия Клепинина // Вестн. РХД. 1993. № 168. С. 86–89; Жизнь и житие свящ. Димитрия Клепинина, 1904–1944 / Сост.: Т. В. Викторова, Н. А. Струве. П., 2004; *Нивьер.* Деятели рус. эмиграции, 2007. С. 258–259; *Клепинина Е.* «Руки священника ему не принадлежат...». М., 2012.

КЛЕРВО́ [франц. Clairvaux, от лат. clara vallis – «светлая долина»], цистерцианское аббатство, один из 4 первых дочерних мон-рей *Сито*, центрального аббатства ордена *цистерцианцев*. Считается, что аббатство было 3-м цистерцианским монастырем (после Ла-Ферте-сюр-Грон и Понтиньи); основано 25 июня 1115 г. в еп-стве Лангр, в 15 км к юго-востоку от г. Бар-сюр-Об (в наст. время на территории коммуны Виль-су-ла-Ферте, деп. Об, Франция).

История. Аббат мон-ря Сито Стефан Хардинг благословил католич. св. *Бернарда Клервоского* и 12 монахов, среди к-рых были 4 родных брата Бернарда, его кузен и дядя (позже к ним присоединились его отец и младший из братьев), основать новый мон-рь. Выбранная для обители земля находилась в 116 км от аббатства Сито и принадлежала Госберту (Жоберу) Рыжему, одному из кузенов Бернарда Клервоского. Поблизости пролегал один из основных торговых путей Шампани: в 2 км от К. проходила старая рим. дорога. По словам *Вильгельма из Сен-Тьерри*, место, где основали аббатство, прежде было «пещерой разбойников и издревле называлось долиной полыни, то ли из-за обилия там полыни, то ли из-за горечи печали (аллюзия на Откр 8. 11.– *А. Т.*) тех, кто попали там в руки разбойников», однако св. Бернарду Клервоскому и его спутникам удалось превратить его «из пещеры разбойников в храм Божий и дом молитвы» (Vita Prima S. Bernardi. I 1. 25 // Vita Prima Sancti Bernardi Claraevallis Abbatis: Liber Primus / Ed. P. Verdeyen. Turnhout, 2011. P. 52. (CCCM; 89B); ср.: Vita Secunda. VI 18 // PL. 185. Col. 480; Vita Quarta. II 2 // Ibid. Col. 540). Хотя это описание имело цель риторически подчеркнуть аскетические подвиги святого, впосл. название «Светлая долина» закрепилось в качестве

наименования аббатства и всей местности, особенно после того, как монастырь был перенесен ближе к реке.

Первый монастырь (monasterium vetus) располагался не там, где сохранились остатки монастырских строений и в наст. время находятся тюремные корпуса. Нек-рые исследователи полагают, что он был построен на холме недалеко от сел. Арконвиль. В нач. XII в. там рос густой лес, а свободного пространства для построек было мало; это якобы послужило одной из причин перенесения мон-ря на новое место при увеличении числа насельников. По мнению др. историков, обитель изначально находилась в долине.

Грамоты об основании К. не сохранились. В XVI в. из-за земельной тяжбы монахи подделали грамоту дарения (Troyes. Bibl. municip. 2414): в датированном 1115 г. документе с 2 печатями и подписями — Жосерана, еп. Лангра, и Гуго, герц. Шампани, сообщалось, что герцог даровал монахам К. долину и лес Аретелы (terras et sylvas de Aretela), а местные сеньоры предоставили монахам в пользование принадлежавшие им пастбища (анализ и доказательства подделки см.: *Pietresson de Saint-Aubin P.* Note sur les archives de l'abbaye de Clairvaux // Saint Bernard et son temps. Dijon, 1928. T. 1. P. 262–291). Принято считать, что подобной грамоты вообще не существовало: поскольку мон-рь был основан на земле, принадлежавшей родственникам Бернарда Клервоского, между ними могло быть заключено устное соглашение. Вопрос о церковной юрисдикции был решен благодаря покровительству со стороны *Вильгельма из Шампо,* еп. Шалонского, к-рый возвел Бернарда Клервоского в должность аббата (впосл. Вильгельм из Шампо вступил в орден цистерцианцев; погребен в К. в 1121/22). Хотя К. находилось в Лангрском еп-стве, еп. Жосеран одобрил строительство монастыря позже (вероятно, Бернард не застал его на месте).

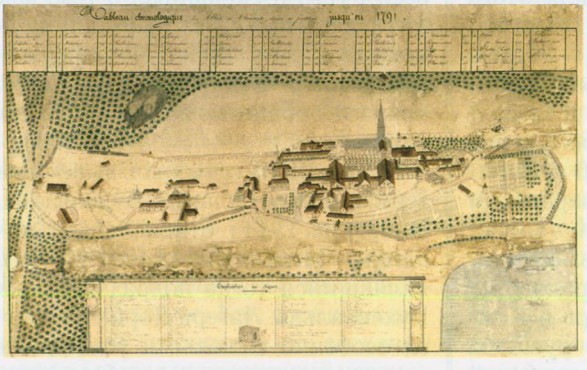
По мнению одних исследователей, церковь в 1-м монастыре была деревянной (*Schaefer J. O.* The Earliest Churches of the Cistercian Order // Studies in Cistercian Architecture / Ed. M. P. Lillich. Kalamazoo (Mich.), 1982. Vol. 1. P. 1–12), по мнению других — каменной (*Kinder.* 1991). По сохранившимся сведениям, в плане церковь была квадратной (примерно 17×17 м), имела ступенчатую крышу (по типу пагоды), увенчанную небольшой башней (возможно, колокольней). Внутри по всему периметру проходил амбулаторий. В храме было 3 алтаря: главный алтарь был посвящен Пресв. Деве Марии, у вост. входа между 2 дверями находился алтарь прп. *Венедикта Нурсийского,* а в юго-вост. углу — алтарь св. *Лаврентия.* К церкви примыкал 2-этажный дом: на 1-м этаже располагались рефекторий и кухня, на 2-м — дормиторий, из к-рого по лестнице можно было попасть в церковь. Бернард Клервоский жил в тесной комнате над лестницей, где нельзя было выпрямиться в полный рост, креслом ему служил выступ в стене под скосом крыши. Монахи спали на дощатом полу, подстелив солому или сухие листья. Поскольку у Бернарда Клервоского было слабое здоровье и при этом он часто находился в отъезде, мон-рем фактически управляли его братья.



Св. Бернард Клервоский. Миниатюра часослова д'Эсте. Ок. 1469 г. Худож. Таддео Кривелли (Музей Гетти, Лос-Анджелес. MS Ludwig IX 13. Fol. 183v)

В организации монашеской жизни помощь общине К. оказывали бенедиктинцы из соседнего приората Клеманпре (лат. Clementinum Pratum; ферма Морен аббатства св. Бенигна в Дижоне) (Vita Quarta. II 4 // PL. 185. Col. 542). В 1121 г. обитель получила привилегии от епископа Лангрского. Развитию К. способствовало благосклонное отношение со стороны крупных мон-рей в регионе — аббатства Сент-Уайан-де-Жу (позднее Сен-Клод) и аббатства *Клюни.*

Еще при жизни Бернарда Клервоского у К. появилось неск. грангий (grangia, от лат. granum — зерно; букв.— «зернохранилище»), которые являлись основой системы организации сельского хозяйства, характерной для цистерцианского ордена: на удалении от мон-ря строились хранилища для собранной десятины и продукции монастырских угодий, загоны для скота; в грангиях работали гл. обр. *конверсы* (братья-миряне). Старейшая из грангий К., существовавшая с момента основания мон-ря, в источниках именуется Grangia abbatiae. Адон, аббат мон-ря Сент-Уайан, в 1121 г. уступил К. часть десятины с грангии Фонтарс (совр. коммуны Кёнфен и Рьель-лез-О). До 1122 г. Понс де Мельгей, аббат Клюни, передал К. грангию Фравиль (ныне на территории коммуны Арконвиль, в 5 км от К.) и освободил ее от уплаты десятины; до наст. времени там сохранились церковь и здание с кухней и дормиторием. Грангия Бомон была передана К. аббатом Ги Молемским с условием выплаты ренты. До 1147 г. у К. появилась грангия Утр-Об (ныне на территории коммуны Лоншансюр-Ожон). В 1125 г. щедрые пожертвования К. сделал Тибо IV, гр. Блуа и Шампани, что позволило монахам и жителям региона пережить голод. В этот период аббатство кормило ежедневно до 2 тыс. нуждающихся (Vita Quarta. II 6 // PL. 185. Col. 543).



Аббатство Клерво. Чертеж Н. Мийея. 1708 г. (Troyes. Bibl. municip. 3706)

В 1131 г. К. посетил папа Римский *Иннокентий II*. Он был восхищен устройством аббатства и в 1132 г. освободил все цистерцианские монастыри от выплаты десятины, а также запретил др. епископам и аббатам переманивать братьев-мирян из К. (эта привилегия оставалась в силе до 1156).

Принято считать, что в дек. 1135 — февр. 1136 г. было решено перенести мон-рь на новое место, ближе к реке. На пожертвования гр. Тибо IV было начато строительство церкви, посвященной Пресв. Деве Марии. Известны имена архитекторов — Гальфрид (Жоффруа) из Эне и Айкард (Ашар); в тот момент они были монахами К. (Fragmenti Gaufridi. 41(46) // CCCM. 89B. P. 296; Exordium magnum Cisterciense. IV 20 (22) // PL. 185. Col. 1078–1080; Exordium Magnum Cisterciense... auctore *Conrado... Eberbacensi abbate* / Ed. B. Griesser. R., 1961. P. 201–202). По мнению М. Унтерманна, строительство началось еще в 20-х гг. XII в. (*Untermann M.* Kirchenbauten der Prämonstratenser: Untersuchungen zum Problem einer Ordenbaukunst im 12. Jh.: Diss. Köln, 1984. S. 618–624). А. Кеннеди полагает, что начало строительных работ следует датировать 1132/33 г. или между 1136/37 и 1145 гг., когда о новой церкви упоминается в «Fragmenti Gaufridi» (*Kennedy.* 1996).

В первоначальном плане новая церковь имела прямоугольную или квадратную алтарную часть (без апсиды), фланкированную с каждой стороны 3 небольшими квадратными капеллами, к-рые примыкали к трансепту. Своды имели бочкообразную форму. Считается, что наиболее близким является план церкви аббатства Фонтене (строилась с 1139 по 1147) (*Kinder.* 1991; *Aubert M.* L'architecture cistercienne en France. P., 1947². Vol. 1. P. 124–125, 182–183; *Dimier M.-A.* Recueil de plans d'églises cisterciennes. P., 1949. Vol. 2. Pl. 83; *Hahn H.* Die frühe Kirchenbaukunst der Zisterzienser: Untersuch. z. Baugeschichte v. Kloster Eberbach im Rheingau u. ihren europäischen Analogien im 12. Jh. B., 1957. S. 119–122). По гипотезе К. Х. Эссера, церковь стала образцом для нового стиля цистерцианской архитектуры, отразив личные предпочтения Бернарда Клервоского в том, что касалось монастырского зодчества (*Esser K. H.* Über den Kirchenbau des Hl. Bernhard von Clairvaux // Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Mainz, 1953. Bd. 5. S. 195–222). Такой план церквей исследователь предложил называть «бернардовым»: он получил распространение в дочерних мон-рях К., а также в Сито, Ла-Ферте, Понтиньи. Однако современные исследователи подчеркивают, что локальных вариантов цистерцианского стиля много и невозможно доказать, что он сложился именно в К. (*Swartling I.* Cistercian Abbey Churches in Sweden and «The Bernardine Plan» // Nordisk medeltid: Konsthistoriska studier tillägnade Armin Tuulse. Stockholm, 1967. P. 193–198. (Acta Univ. Stockholmiensis; 13); *Stalley R. A.* The Cistercian Monasteries of Ireland. New Haven; L., 1987; *Kinder.* 1991).

От 30-х гг. XII в. в К. сохранилось здание для конверсов (полуподвал-рефекторий и дормиторий — зап. крыло монастырского комплекса). Оно представляет собой просторное 3-нефное помещение длиной почти 80 м, имеет полукруглые арки с готическими нервюрами.

В сер. XII в. в К. было ок. 800 монахов и братьев-мирян (Vita Prima. VII 29. 62 // PL. 185. Col. 450). Новые члены братии в основном происходили из аристократических семейств, среди монахов К. было много интеллектуалов. В 1145 г. монашеские обеты в К. принес Генрих, брат франц. кор. Людовика VII (Vita Prima. IV 15 // PL. 185. Col. 330); в 1149 г. он стал епископом Бове, в 1162 г.— архиепископом Реймса. К братии К. принадлежали папа Римский *Евгений III* (1145–1153), 5 кардиналов, 11 епископов, более 70 аббатов (3 из них стали аббатами Сито).

Вероятно, сразу после кончины Бернарда Клервоского (1153) началась перестройка главной церкви аббатства. Средства на это выделил герц. Вильгельм I Сицилийский (*Herbert.* De miraculis S. Bernardi. II 30 // PL. 185. Col. 1341). Считается, что алтарная часть К., выдержанная в раннеготическом стиле, являлась упрощенным вариантом главной церкви аббатства Клюни (Cluny III) и испытала влияние северофранц. архитектуры Сен-Дени и Сен-Мартен-де-Шан (*Schlink W.* Zwischen Cluny und Clairvaux: Die Kathedrale von Langres und die burgundische Architektur des 12. Jh. B., 1970) и ранних рим. церквей (*Fergusson P.* Programmatic Factors in the East Extension at Clairvaux // Arte medievale. Ser. 2. R., 1994. Vol. 8. P. 87–100). Наиболее близким образцом могла быть церковь в аббатстве Понтиньи (Pontigny II; 30-е — 50–60-е гг. XII в.). В К. бочкообразные своды церкви заменены нервюрными. С восточной стороны выстроена полукруглая апсида с амбулаторием и 9 трапециеобразными, радиально расходившимися капеллами, так что внешняя стена приобрела вид многоугольника. Поверх капелл располагалась обходная галерея. Вокруг трансепта были построены еще 8 капелл (*Dimier M.-A.* Recueil de plans d'églises cisterciennes. P., 1949. Vol. 2. Pl. 84). По мнению Т. Киндера, церковь перестраивалась гл. обр. для размещения гробницы католич. св. Бернарда Клервоского (*Kinder.* 1991). Однако, по гипотезе Кеннеди, перестройка храма была задумана раньше, а усыпальница предназначалась для погребения тела св. *Малахии*, архиеп. Арма († 1148) (*Kennedy.* 1996). Завершение строительства и освящение церкви совпали с канонизацией Бернарда Клервоского в 1174 г. Его мощи торжественно перенесли из могилы у входа в юж. трансепт и поместили в мраморную гробницу за главным алтарем. С этого времени в К. началось массовое паломничество. В 1178 г. крыша церкви была покрыта свинцовыми пластинами (подарок англ. кор. Генриха II). В церкви было 32 алтаря, поскольку в К. до XVIII в. сохранялся обычай не служить в день более одной мессы на одном и том же престоле (позже, когда в одной из капелл была устроена усыпальница графов Фландрии, алтарей стало 37).

Преемником Бернарда Клервоского стал аббат цистерцианского мон-ря Дюн (Бельгия) Роберт I из Брюгге (1153–1157). Мн. аббаты К. активно участвовали в религиозно-политической жизни Зап. Европы. Так, Фастред, аббат К. в 1157–1161 гг. (до избрания аббатом К. он был настоятелем мон-ря Камброн, а позже стал аббатом Сито), поддержал папу Римского *Александра III* в борьбе против антипапы *Виктора IV* и имп. *Фридриха I Барбароссы*. С одной стороны, имп. Фридрих Барбаросса стал препятствовать распространению цистерцианского ордена на своих землях, а с др. стороны, папа Александр III в 1179 г. даровал К. право приглашать для совершения

таинств любого епископа и освободил мон-рь от юрисдикции местного ординария в этом вопросе. В 1230 и 1237 гг. привилегию подтвердил папа *Григорий IX*, добавив, что таинства в К. могли совершать и те епископы, к-рые удалились в аббатство на покой.

Нек-рые аббаты К. покидали пост из-за внутренних конфликтов в ордене, как, напр., в 1165 г. Годфруа, бывш. аббат Иньи и секретарь Бернарда Клервоского. Аббат Герард I в 1175 г. был убит во время визита в Иньи, где когда-то был монахом. Но в большинстве случаев аббаты К. становились настоятелями др. монастырей или епископами. Напр., Генриху де Марси, аббату К. в 1176–1179 гг., предлагали стать настоятелем Сито; он являлся одним из претендентов на Папский престол после смерти *Урбана III* (1187). Папа Римский *Григорий VIII* назначил Генриха де Марси легатом и поручил ему проповедь 3-го крестового похода.

Во 2-й пол. XII в. доходы аббатства значительно выросли за счет хозяйственной активности мон-ря и пожертвований (в этот период было сделано ок. 1 тыс. дарений в пользу К.), следствием чего стали регулярные нарушения монахами К. строгих правил первых цистерцианцев, так что генеральный капитул ордена неоднократно налагал взыскания на аббата Гарнье де Рошфора (1186–1193) за стремление к роскоши и излишнюю расточительность.

При аббате Понсе (1165–1170) еп. Вальтер Лангрский разрешил основать в Дижоне т. н. Малое Клерво (Claravallis Parva), которое позже стало офиц. резиденцией аббатов К. В 1224 г. аббатство К. приобрело дом в Париже для своих монахов, чтобы они могли учиться в Парижском ун-те. По решению генерального капитула с 1237 г. для всех аббатов обязательным условием стала ученая степень. В 1244 г. по распоряжению аббата Стефана из Лексингтона в Париже был основан коллеж св. Бернарда, его выпускники получали степень лиценциата богословия. В 1245 г. папа *Иннокентий IV* одобрил основание коллежа. Под давлением папы коллеж признал и генеральный капитул ордена цистерцианцев, но долгое время учебное заведение содержалось за счет средств, поступавших из К., поэтому доступ в него монахам из



Коллеж св. Бернарда Клервоского в Париже

др. ветвей ордена был ограничен. С 1275 г. коллеж был инкорпорирован в Парижский ун-т, а в 1320 г., когда экономическое положение К. ухудшилось, передан на содержание всего ордена цистерцианцев.

В 1262 г. община Сито, не посоветовавшись, как это было принято, с «первыми отцами», т. е. аббатами первых дочерних мон-рей Сито, избрала аббатом приора Иакова II († 1265). Настоятель Понтиньи отказался признать это решение. Но поскольку в уставе цистерцианского ордена «Carta caritatis» не было предусмотрено к.-л. особых полномочий для «первых отцов», формальных оснований для отмены избрания не нашлось. На генеральном капитуле 1263 г. вместо ожидавшегося примирения Иаков II, аббат Сито, несмотря на протесты Филиппа, аббата К. (1262–1273), отказался принять в дефиниторы (так назывались 5 советников при главе ордена цистерцианцев) кандидата от К. Аббат Сито действовал вопреки решению генерального капитула 1197 г.: глава ордена обязан назначить дефиниторами тех, кто угодны «первым отцам». Спустя неск. дней после капитула аббат Филипп был избран на епископскую кафедру Сен-Мало. Желая отказаться от епископского сана и подать жалобу на аббата Сито, он отправился в Рим к папе *Урбану IV*. Иаков II пригрозил Филиппу отлучением и потребовал вернуться в Сито. Тем не менее настоятелю К. удалось убедить папу, что поведение аббата Сито угрожало основам цистерцианского ордена. Чтобы исправить положение, папа отправил доверенных лиц — Николая, еп. Труа, Стефана, аббата Мармутье, и доминиканца Жоффруа из Больё, исповедника франц. кор. Людовика IX,— с визитацией в Сито. В результате было признано, что «первые отцы» обязательно должны участвовать в выборах аббата Сито, если же аббат Сито совершает проступок, то «первые отцы» имеют право наложить на него взыскание. Это решение не устроило аббата Сито, к-рый апеллировал к папе Римскому. В ответ аббат К., опасаясь насилия со стороны аббата и братии Сито, добился от папы разрешения не участвовать в заседании следующего генерального капитула ордена в 1264 г., а аббатство К. на время разбирательства было освобождено от ежегодных взносов на содержание ордена. После смерти Урбана IV новый папа *Климент IV* буллой «Parvus fons» (от 9 июня 1265) предложил компромиссное решение: «первые отцы» при выборе дефиниторов предлагают аббату Сито 5 кандидатов, 4 из них он должен принять в обязательном порядке, а 1 может отвергнуть. Примирение по вопросу о дефиниторах было достигнуто на генеральном капитуле 1265 г. при посредничестве бывш. аббата Сито Ги III, кардинала-пресвитера рим. ц. Сан-Лоренцо-ин-Лучина. Тем не менее вопрос о власти главы ордена и правах «первых отцов» не получил решения, а аббаты К. в следующем столетии стали активнее претендовать на ведущее положение в ордене, опираясь на авторитет Бернарда Клервоского и привилегии, полученные ими от Римских пап. Так, в 1393 г. антипапа *Климент VII* даровал аббату К. право ношения митры и др. епископских *инсигний* (на могильной плите аббата Стефана II (1380–1402) указано, что он первым удостоился права носить митру (primus mytratus)). В 1455 г. на генеральном капитуле ордена было признано право аббата К. разрешать братию возглавляемой им обители и всех дочерних мон-рей от всех грехов, в т. ч. от *апостасии*. Папа *Иннокентий VIII* буллой «Exposcit tuae devotionis» (от 9 апр. 1489) даровал аббату Сито и «первым отцам» привилегию рукополагать диаконов и субдиаконов для своих мон-рей: аббат Сито мог рукоположить любого члена ордена, а аббаты дочерних мон-рей — толь-

ко в пределах филиаций (Тридентский Собор не отменил эту привилегию, в 1595 и 1604 ее подтвердил папа *Климент VIII;* только в 1902 папа *Лев XIII* поставил ее под сомнение и разрешил цистерцианским аббатам поставлять лишь «малые чины» церковнослужителей).

Конфликт с Сито достиг наивысшей точки при аббате Петре II де Вирее (1471–1496), который опубликовал памфлет против аббата Сито Иоанна IX де Сире (1476–1501). В 1482 г. генеральный капитул ордена потребовал от аббата К. объяснений. Тот, простершись ниц у ног настоятеля Сито, просил прощения и обязался сжечь свое сочинение. Однако на генеральном капитуле 1484 г. его вновь уличили в клевете на аббата Сито в Парижском парламенте. Папа Римский Иннокентий VIII буллой «Ad sacrum apostolatus» (от 9 апр. 1489) попытался решить давний конфликт: монахам Сито и К. предписывалось избрать общего аббата — Cistercii Claraevallis, который мог пребывать в том или в другом мон-ре; однако объединения аббатств не произошло. Папа *Александр VI* принял сторону К. и в 1496 г. позволил аббату К. носить титул «аббат Девы Марии и Бернарда Клервоского». Сторону аббата К. принял также франц. кор. Карл VIII. Генеральный капитул 1497 г. выступил резко против этого решения, обвинив аббата Петра де Вирея в присвоении прав капитула. В итоге аббаты Сито и К. примирились, но Петр де Вирей сложил полномочия настоятеля К.; его направили в Испанию визитатором ордена. Генеральный капитул 1509 г. запретил какие бы то ни было публикации от имени ордена без разрешения аббата Сито. Окончательно спор завершился в 1564 г., когда аббат К. Жером Сушье, доктор теологии, участник Тридентского Собора, королевский советник при Генрихе II, Франциске II и Карле IX, был избран аббатом Сито и сохранил за собой по повелению папы Римского Пия IV также аббатство К.

В XVI в. К. находилось на полном самообеспечении; в монастырском хозяйстве были огромное поголовье скота (почти 30 тыс. овец и ягнят), имелись кожевенный цех, винный пресс, К. владело огромными земельными угодьями. В 1587 г. К., защищенное к тому времени стенами, было осаждено *гугенотами.* Угрожая разграблением и полным разрушением мон-ря, они потребовали разместить в аббатстве войска, выплатить 7 тыс. экю, передать скот и запасы вина для снабжения войска. Бóльшая часть братии бежала в Барсюр-Об. 19 сент. аббатство освободили войска герц. Генриха Гиза, в честь чего в К. было установлено ежегодное торжество.

В XVII в. в К. были проведены реформы, вызванные отступлением от идеалов строгой аскезы первых цистерцианцев: так, согласно постановлению генерального капитула 1484 г., женщинам знатного происхождения разрешалось участие в погребальных службах на территории аббатства; по решению генерального капитула 1540 г. аббат К. мог принимать в мон-ре женщин с сопровождающими и размещать их на ночь, тогда как в XII–XIII вв. и то и другое было категорически запрещено. В 1615 г. аббат К. Дени Ларжантье де Труа (1596–1624) попытался создать под началом К. новую конгрегацию из 58 аббатств, перешедших на строгое соблюдение устава (они стали называться «абстиненты» — принеся монашеские обеты, монахи в таких обителях полностью отказывались от мясной пищи). Генеральный капитул в 1618 г. согласился назначить генерального викария для новой конгрегации и признал за ней право проведения независимых капитулов. Реформу поддержал и генеральный капитул в 1624 г. Однако в том же году аббат Дени Ларжантье де Труа скоропостижно скончался. Во главе реформированных мон-рей встал Этьен Можье, аббат Ла-Шармуа, попытавшийся распространить реформу на все цистерцианские обители, что вызвало сильное противодействие. В течение неск. десятилетий споры между сторонниками и противниками реформы не утихали.

В 1622 г. папа Римский *Григорий XV* назначил апостольским визитатором всех бенедиктинских конгрегаций, клюнийцев, цистерцианцев и августинцев — регулярных каноников кард. Франсуа де Ларошфуко, к-рому было поручено укрепить внутреннюю дисциплину монашеских орденов. В этот период мн. франц. мон-ри находились уже под прямым контролем короля, к-рый свободно передавал их в управление своим чиновникам и придворным на условиях *комменды,* однако крупные конгрегации (клюнийцы и цистерцианцы) оставались независимыми и признавали главенство лишь папы Римского. Реформа орденов была использована королевской властью как повод для перевода мон-рей в разряд in commendam. В 1627 г. кард. Арман Жан дю Плесси де *Ришелье* под тем предлогом, что аббат Клюни не способен провести реформу, стал его коадъютором, а спустя 2 года — главой одной из богатейших конгрегаций в Европе. Затем он попытался взять под свое управление все независимые бенедиктинские монастыри Франции, объединив их с Клюни, что ему частично удалось сделать к 1634 г., когда к Клюни присоединилась конгрегация *мавристов.* Деятельность кард. Ф. де Ларошфуко была менее успешной, но в 1632 г. папа *Урбан VIII* продлил его полномочия. Поскольку цистерцианские мон-ри сопротивлялись реформированию, кардинал начал последовательно назначать настоятелями сторонников строгого соблюдения устава. Аббаты Сито и 4 первых дочерних монастырей, в т. ч. К., объединились, чтобы противостоять действиям кард. Ф. де Ларошфуко, поскольку его план реформы подразумевал полное изменение структуры управления орденом. Аббаты были готовы передать под управление абстинентов лишь коллеж св. Бернарда в Париже. Одновременно обе стороны обратились за поддержкой к кард. Ришелье. Цистерцианцы предложили ему принять пышный титул — «Глава и генерал, вечный администратор, реформатор, реставратор и прокуратор всего цистерцианского ордена». В марте 1635 г. аббаты Сито, К., Понтиньи и Моримона (вместо аббата Ла-Ферте присутствовал настоятель мон-ря Фукармон) встретились с кард. Ришелье в аббатстве Руайомон. Были подписаны т. н. Руайомонские артикулы, согласно к-рым аббаты соглашались на визитацию своих мон-рей доверенными лицами Ришелье из реформированных бенедиктинцев.

В окт. 1635 г. в Сито должен был состояться национальный капитул всех франц. аббатов цистерцианского ордена с участием абстинентов и реформированных бенедиктинцев. Капитулу предстояло одобрить статуты абстинентов (они лишались права менять свои статуты, признанные генеральным капитулом Сито, но могли самостоятельно выбирать

своих должностных лиц) и установить место и время проведения их независимых капитулов. Право принимать новициев для всего ордена получали Сито и 4 дочерних мон-ря, но заниматься их воспитанием должны были абстиненты. Кард. Ф. де Ларошфуко, чьи полномочия истекали в сент. 1635 г., торопился осуществить реформу по своему плану. В авг. он издал постановление, запретив Сито вмешиваться в дела мон-рей, чьи насельники стремились к строгому соблюдению устава; их викарием назначался аббат Этьен Можье. Коллеж св. Бернарда передавался абстинентам (исполнено в сент. с помощью вооруженной силы). Собравшийся в окт. 1635 г. национальный капитул (из-за обострения военной обстановки заседания из Сито были перенесены в Дижон) опротестовал действия Ларошфуко. Аббаты обратились за поддержкой к Ришелье, к-рый дал понять, что окажет противодействие реформе Ларошфуко, только если будет избран главой ордена. Аббат Сито Пьер III Нивель добровольно сложил полномочия. 19 нояб. 1635 г. аббатом Сито и главой цистерцианского ордена был избран кард. Ришелье. Поскольку он не был членом ордена, его избрание не было признано Папским престолом. Меры, последовавшие за избранием Ришелье главой ордена, показали, что реформа все равно будет продолжена в том направлении, к-рое было заложено Ларошфуко. Ришелье утвердил Этьена Можье на посту викария и оставил коллеж св. Бернарда под управлением абстинентов. В нач. нояб. 1636 г. аббатство Сито было разграблено и сожжено имперскими войсками фельдмаршала Матиаса Галласа. Ришелье использовал это обстоятельство, чтобы заставить противников реформы отказаться от Сито. При восстановлении монашеской жизни в Сито только 10 из 50 монахов смогли вернуться обратно, остальные были расселены по др. мон-рям; все должности заняли монахи из числа сторонников строгого соблюдения устава; в Сито начали принимать новициев для всего ордена.

Когда стало понятно, что Рим не признает реформ Ришелье и его избрания аббатом Сито, противники орденской реформы объединились вокруг Клода Ларжантье, аббата К. в 1626–1653 гг. Несмотря на строжайший запрет Ришелье, в 1638 г. он возобновил прием новициев в К. Испан. кор. Филипп IV в циркулярном послании призвал цистерцианцев не подчиняться кардиналу.

После кончины Ришелье (1642) сторонники и противники реформы выдвинули своих кандидатов на пост аббата Сито; сторонников реформы поддерживал франц. король, а противников — папа Римский. Аббатом Сито стал Клод Воссен, выступавший против реформирования цистерцианского ордена. Папа *Александр VII* (1655–1667) вызвал представителей конфликтующих сторон в Рим, где было принято компромиссное решение: буллой «In suprema» (от 19 апр. 1666) папа подтвердил единство ордена и его адм. структур, сторонники строгого соблюдения устава остались в юрисдикции Сито, но получили право назначать 3 из 5 дефиниторов. Арман Жан де Рансе, аббат монастыря Ла-Трап (впосл. основатель ордена *траппистов*), попытался апеллировать к франц. кор. Людовику XIV. По дороге из Рима он остановился в К. и провел ночь в молитве у гробницы Бернарда Клервоского, а утром просил аббата Пьера III Анри (1654–1676) разрешить ему стать затворником в К. Ему было отказано; апелляция к королю также не увенчалась успехом. В 1667 г. генеральный капитул ордена цистерцианцев одобрил папское решение.



Вид на церковь аббатства Клерво. Гравюра. Сер. XVII в. Мастер И. Сильвестр (Музей изящных искусств в Дижоне)

В XVI–XVIII вв. аббатство К. неск. раз перестраивалось. В нач. XVI в. расширили здание б-ки. При аббате Клоде Ларжантье был проведен ремонт церкви, зданий аббатства, а также церковного орга́на. В 1706 г. из-за удара молнии в К. случился сильный пожар, после которого проводилась серьезная реконструкция монастырских зданий. При аббате Робере Гассо де Деффане (1718–1740) началось капитальное строительство: расширен двор в доме аббата, для чего пришлось полностью перестроить зап. часть церкви, в результате работ оказались уничтожены капеллы хора, повреждены мн. надгробия и памятники. В церкви полностью переделали орган, поставили мраморные алтари, статуи (сиденья для хора стоили 7 тыс. ливров, новый главный алтарь обошелся в 3 тыс. ливров). При аббате Пьере V Майоре (1740–1761) значительные денежные суммы также были потрачены на строительные работы. При этом парижский коллеж св. Бернарда пришел в упадок. В 1738 г. генеральный капитул обращался к мон-рям ордена с просьбой собрать деньги на его обеспечение.

К 1768 г. в К. было 54 насельника; аббатству принадлежали 15 тыс. га лесных угодий и более 4 тыс. га пахотных земель, промышленный район с рудниками, доменными печами и кузницами, дома в Барсюр-Об, Труа и Дижоне. Ежегодный доход монастыря составлял более 78 тыс. ливров. Последним аббатом К. стал Луи Мари Рокур (1780–1790). В 1788 г. были перестроены здание б-ки, дом для новициев, пекарня и мельницы; планировалось реконструировать гробницу католич. св. Бернарда Клервоского, покрыть пол хора в церкви мрамором, перестроить сакристию, возвести новую колокольню. Накануне Французской революции в К. было 25 монахов, 10 братьев-мирян и 10 пенсионеров.

Филиация К. Из всех цистерцианских аббатств у К. было наибольшее число дочерних монастырей; 1-м дочерним мон-рем К. в 1118 г. стал Труа-Фонтен. К 1153 г. у К. было 66 крупных и 98 мелких дочерних мон-рей, к 1250 г.— 339 ($^1/_2$ всех мон-рей ордена), а к концу средневековья — 80 крупных и 365 мелких обителей. Часть мон-рей перешла в орден цистерцианцев из др. конгрегаций. Так, в 1147 г. цистерцианский устав приняло аббатство Савиньи и связанные с ним англ. монастыри. Первым дочерним монастырем К. в Англии стало аббатство Риво (основано в 1132). Благодаря

дружбе Бернарда Клервоского с Малахией, архиеп. Арма, влияние цистерцианцев распространилось и в Ирландии. Первой обителью там стало аббатство Меллифонт (основано ок. 1140), вокруг к-рого за 50 лет возникло 24 дочерних мон-ря. Выходцы из К. основали на герм. землях аббатство Химмерод (1134), в Италии — Кьяравалле (ныне в черте Милана; 1135) и Касамари (1140; с ним были связаны 15 дочерних обителей). В Кастилии между 1131 и 1133 гг. было основано аббатство Морерузла, а в Каталонии — Поблет (1151). В Португалии дочерним мон-рем К. стало аббатство св. Иоанна в Тароке (1143/44). В Швеции цистерцианцы основали аббатство Альвастра (1143), в Дании — Эсром (1151). Последний дочерний мон-рь К.— Шарите-ле-Лезин в еп-стве Лангр — основан в 1432 г., при аббате Вильгельме IV. В 1515 г. все мон-ри К. в Арагоне, Кастилии и Португалии были подчинены аббату мон-ря Поблет, но с 1518 г. аббат К. стал постоянным орденским визитатором в Испании и Италии.

Библиотека и сокровищница. В К. находилось огромное книжное собрание; при жизни Бернарда Клервоского в нем насчитывалось ок. 340 томов. Книги мон-рю подарил Генрих, брат короля Франции. Сохранилось более 2 тыс. рукописей, переписанных непосредственно в К. Среди них выделяются 2-томная Библия с маргинальными пометами, сделанными рукой Бернарда Клервоского (Bibl. Clair. A 28–29 = Troyes. Bibl. municip. 458), и 5-томная Великая Библия из К. (Bibl. Clair. A 20–22, 24–25 = Troyes. Bibl. municip. 27). Страстным библиофилом был аббат Пьер II, обогативший б-ку аббатства множеством томов античных классиков. По его распоряжению в 1472 г. был составлен библиотечный каталог, в к-ром описаны 1788 рукописных книг и 3 печатные (см.: La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux, du XII[e] au XVIII[e] siècle / Éd. A. Vernet. P., 1979. T. 1: Catalogues et répertoires; 1997. T. 2: Les manuscrits conservés. Pt. 1: Manuscrits bibliques, patristiques et théologiques). Рукописи б-ки К. легли в основу 1-го печатного издания творений Бернарда Клервоского (1508). Собрание значительно пополнилось накануне Французской революции, когда за 135 тыс. ливров была выкуплена б-ка семьи Буйе.

Благодаря связям со знатью, участвовавшей в крестовых походах, в К. было собрано множество мощей святых и реликвий с Востока. В 1135 или 1144 г. Бернард Клервоский получил в дар от лат. патриарха Иерусалима частицу Св. Креста. Из Рима Бернард привез мощи мн. почитаемых святых, в т. ч. зуб свт. *Кесария* Арелатского (Vita Prima. IV 1 // PL. 185. Col. 322). В следующем столетии Гуго, бывш. настоятель обители Сен-Гилен, став монахом в К., привез в аббатство множество мощей из Палестины. В 1405 г., при аббате Матфее II (1405–1428), была проведена инвентаризация сокровищницы мон-ря. В 1504 г. составлен новый инвентарь сокровищницы и сакристии К., дополненный историческими сведениями. Сохранились инвентари 1519, 1640, 1719 и 1741–1742 гг., а также описание ценностей, сделанное в период закрытия аббатства (см.: PL. 185. Col. 1661–1798; *Arbois de Jubainville H., de.* Trésor de Clairvaux // Revue des Sociétés savantes des départements. Ser. 5. P., 1873. T. 5. P. 490–508; *Lalore Ch.* Le trésor de Clairvaux du XII[e] au XVIII[e] siècle. P., 1875; *Vernier J.-J.* Inventaire du trésor et de la sacristie de l'abbaye de Claivaux de 1640 // Bibliothèque de l'école des chartes. P., 1902. T. 63. P. 599–677).

Самые ранние лит. свидетельства о К.— поэма Ришара из Грансельва (ок. 1160) (Carmen de laude Clarevallis et de religiosa ibidem disciplina // PL. 135. Col. 1563–1566) и анонимный трактат «Descriptio positionis seu situationis monasterii Claraevallensis» (ок. 1180 или 1-я пол. XIII в.) (изд. и пер.: PL. 185. Col. 569–574; *Fowler J. T.* An Old Description of the Site of the Cistercian Abbey of Clairvaux // The Yorkshire Archaeological J. Leeds, 1907. Vol. 19. P. 1–18; *Matarasso P.* The Cistercian World. L., 1993. P. 287–292; о нем: *Spahr K.* Beschreibung von Clairvaux im 13. Jh. // Cistercienser-Chronik. Bregenz, 1961. Bd. 68. S. 53–64). В 1517 г. К. посетила «королева Сицилии» герц. Филиппа де Гельдр, вдова Рене II, герц. Лотарингского, оставившая подробный рассказ о визите (Un Grand Monastère au XVI[e] siècle // Annales Archéologiques. P., 1845. T. 3. P. 223–239). В 1667 г. детальное описание К. было составлено Йозефом Меглингером, монахом Веттингена (Швейцария) (*Meglinger J.* Descriptio itineris cisterciensis. Lucernae, 1667). Посещение К. описали мавристы Эдмон Мартен и Юрсен Дюран (Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de S. Maur. P., 1717. T. 1. P. 98–105, 185–186), а также аббат Жан Лебёф (см.: *Petit E.* Voyage de l'abbé Lebeuf à Clairvaux en 1730. Auxerre, 1887).

Особую важность для изучения комплекса аббатства до его перестройки в XVIII в. представляет чертеж, сделанный в 1708 г. Никола Мийеем, приором аббатства Мор (хранится в муниципальной б-ке Труа; изд.: PL. 185. Col. 1763–1765).

Закрытие К. 2 нояб. 1789 г. революционным правительством был издан Декрет о секуляризации церковного имущества. В дек. 1789 г. значительная часть золотых и серебряных украшений, утварь и драгоценные реликварии были изъяты из К. и отправлены в Париж на монетный двор. 13 февр. 1790 г. конфискована монастырская собственность, 17–24 нояб. того же года здания аббатства были опечатаны. Чтобы спасти от поругания монастырские святыни, аббат Л. М. Рокур отправил мон. Сезера с частицами мощей и реликвий в Оберив, но тому пришлось остановиться в Маранвиле. После его смерти (1814) святыни из К. были поделены между 3 семьями; впосл. 2 семьи передали их епископу Лангра и в приходскую церковь в Фонтен-ле-Дижон. Др. реликвии аббат вручил Огюстену Летранжу, монаху-трапписту, который вместе с небольшой группой покинул Францию и поселился в бывшей картузианской обители в Ла-Вальсент (Швейцария). Позже реликвии были перенесены в аббатство Бельфонтен в Анже. Широко почитаемые в К. главы католич. святых Бернарда Клервоского и Малахии, архиеп. Арма, были спрятаны аббатом Л. М. Рокуром и в наст. время хранятся в кафедральном соборе в Труа (небольшие фрагменты мощей находятся также в Фонтен-ле-Дижон, Лангре и в церкви в Виль-су-ла-Ферте). Сам аббат Рокур поселился в Бар-сюр-Об; скончался в 1824 г.

15 янв. 1792 г. аббатство было выставлено на аукцион. 10 февр. его выкупил за 337 500 ливров П. К. Козон, архитектор из Бар-сюр-Об, и устроил там стекольную фабрику. В 1793 г. библиотеку аббатства разделили между муниципалитетами Труа и Бар-сюр-Об, в нач. XIX в. нек-рые рукописи были переданы

в Национальную б-ку Франции в Париже. Гробницы внутри церкви вскрыли, захороненные останки были перенесены в церковь в Виль-сула-Ферте, а мраморные надгробия проданы.

В 1808 г. здания монастыря были выкуплены гос-вом; в К. устроена тюрьма. В 1812 г. монастырская церковь была разобрана на строительные материалы, мн. здания в К. разрушены. В 1813 г. прибыли первые арестанты. В XIX–XX вв. в тюрьме в К. находились гл. обр. осужденные по политическим мотивам (коммунары, кн. П. А. Кропоткин, члены франц. Сопротивления, франц. националист Ш. Моррас). После окончания второй мировой войны по-



Аббатство Клерво. Фотография. 2010 г.

явилась надежда на возрождение аббатства. В дек. 1945 г. орден цистерцианцев назначил титулярным аббатом К. Матьё Катамбе. Однако тюрьма на территории мон-ря действует до наст. времени. Пенитенциарный комплекс занимает 30 га; в бывш. монастырском саду построено здание для содержания заключенных. В 70-х гг. XX в. начались реставрационные работы в исторических зданиях К. (дом конверсов (XII в.), гостиница для приема женщин за пределами мон-ря (XV в.), рефекторий, кельи и б-ка (XVIII в.)). Созданная в 1979 г. ассоциация «Возрождение аббатства Клерво» (Association «Renaissance de l'Abbaye de Clairvaux») занимается организацией посещений К. туристами и охраной исторических памятников.

Лит.: *Arbois de Jubainville H., de.* Études sur l'état intérieur des abbayes cisterciennes, et principalement de Clairvaux, aux XII[e] et XIII[e] siècles. P., 1858; *Lalore Ch.* Le trésor de Clairvaux du XII[e] au XVIII[e] siècle. Troyes, 1875; *Laurent J., Claudon F.* Abbayes et prieurés de l'ancienne France / Éd. Ch. Beaunier, J. M. L. Besse. Ligugé, 1941. T. 12: Province ecclésiastique de Lyon. Pt. 3: Diocèses de Langres et de Dijon. P. 308–344; *Fossier R.* La vie économique de l'abbaye de Clairvaux, dès origines à la fin de la guerre de Cent Ans // Positions des thèses de l'École des chartes. P., 1949. P. 57–63; Bernard de Clairvaux. P., 1953; *Beis H.* La place prise par l'abbaye de Clairvaux au temps de S. Bernard dans la rivalité entre le comte de Champagne et le duc de Bourgogne // Mélanges S. Bernard. Dijon, 1953. P. 28–31; *King A. A.* Cîteaux and her Elder Daughters. L., 1954; *Jeulin P.* Quelques découvertes et constatations faites à Clairvaux depuis une vingtaine d'années // Bull. de la Société Nationale des Antiquaires de France. P., 1960. P. 94–118; *Dimier A.* En marge du centenaire bernardin: L'église de Clairvaux // Cîteaux. Westmalle, 1974. T. 25. P. 309–314; *Musso J. M.* L'abbaye de Clairvaux // Monuments historiques de la France. N. S. P., 1986. T. 32. N 145. P. 12–18; *Miguet M.* Abbaye de Clairvaux: Le bâtiment des convers de Clairvaux, une restauration complexe // La vie en Champagne. Troyes, 1987. N 374. P. 8–15; Histoire de Clairvaux: Actes du colloque de Bar-sur-Aube/Clairvaux (22–23 juin 1990). Bar-sur-Aube, 1991; *Kinder T. N.* Les églises médiévales de Clairvaux: Probabilités et fiction // Histoire de Clairvaux. 1991. P. 205–230; *Leroux-Dhuys J. F.* Clairvaux: De l'abbaye à la prison // Moines et religieux au Moyen Âge / Dir. J. Berlioz. P., 1994. P. 143–155; *idem.* L'économie cistercienne, les convers et les granges: L'exemple de Clairvaux // Mémoire de Champagne. Langres, 2000. T. 2. P. 169–179; *idem.* Clairvaux: État des lieux. Langres, 2011; *Vilain G.* Trois granges de l'ancienne abbaye de Clairvaux protegées au titre de monuments historiques // L'Espace Cistercien / Éd. L. Pressouyre. P., 1994. P. 581–588; *Kennedy [Gajewski] A.* Gothic Architecture in Northern Burgundy in the 12th and Early 13th Cent.: Diss. L., 1996; *Veyssière L.* Les chartes et les sceaux de l'abbaye de Clairvaux, au XII[e] siècle // Mémoire de Champagne. Langres, 2001. T. 3. P. 19–42; *idem.* Recueil des chartes de l'abbaye de Clairvaux au XII[e] siècle: Diss. P., 2004.

А. А. Ткаченко

КЛЕРК [англ. Clerk, также Clerke, Clark] Джон (ок. 1480 — 3.01.1541, Лондон), англ. церковный и политический деятель, дипломат; католич. (с 1523) и англикан. (после 1534) еп. Бата и Уэлса.

Образование и церковная карьера. Точные дата и место рождения К. неизвестны; по нек-рым сведениям, он происходил из Грейт-Ливермира (графство Суффолк). В кон. 90-х гг. XV в. К. поступил в Кембриджский ун-т; в 1498 г. он получил степень бакалавра искусств (см. ст. *Artes liberales*), а в 1502 г. окончил обучение со степенью магистра искусств (см.: Alumni Cantabrigienses. Camb., 1922. Pt. 1: From the Earliest Times to 1751. Vol. 1. P. 342). Вскоре после этого К. отправился в Италию; в 1510 г. он окончил юридический фак-т Болонского ун-та со степенью доктора *канонического права* (в нек-рых источниках К. упоминается как доктор светского и канонического права (doctor juris utriusque); см.: *Rex.* 2004. P. 45). По окончании ун-та К. переехал в Рим и поступил на службу к кард. Кристоферу Бейнбриджу (ок. 1464–1514), архиеп. Йоркскому (с 1508) и послу кор. Англии *Генриха VIII* (1509–1547) в *Римской курии*. Основной обязанностью К. был надзор за деятельностью Английской гостиницы (The English Hospice), предназначавшейся для приема паломников и бывшей центром англ. влияния в Риме (см.: *Allen J.* The English Hospice in Rome. R., 1962). После смерти Бейнбриджа К. вернулся в Англию, где вошел в ближайшее окружение кард. Томаса *Уолси* (ок. 1473–1530), архиеп. Йоркского (с 1514) и лорда-канцлера Англии (1515–1529), пользовавшегося в этот период неограниченным влиянием на кор. Генриха VIII. Покровительство Уолси способствовало стремительной церковной карьере К. В 1516 г. он стал деканом Королевской капеллы (Chapel Royal) в Лондоне; во 2-й пол. 10-х гг. XVI в. получил при посредничестве Уолси значительное число *бенефициев:* ректорства в Ротбери (графство Нортамберленд), Портисхеде (графство Сомерсет), Дитчите (графство Сомерсет), Айвичерче (графство Кент), Саут-Молтоне (графство Девон); архидиаконство в Колчестере (графство Эссекс) и деканство в капелле св. Георгия (St. George's Chapel) в Виндзорском замке (*Rex.* 2004. P. 45). Значительное политическое влияние К. было обусловлено тем, что он часто выполнял роль посредника между кор. Генрихом VIII и Уолси, передавая королю устные и письменные сообщения от кардинала. К. занимал ряд гос. должностей: в 1519 г. он был одним из судей в Звёздной палате (Star Chamber) и впосл. неоднократно привлекался в качестве судебного заседателя и арбитра в спорах английских аристократов; в 1522–1523 гг. К. был начальником судебных архивов и председателем Апелляционного суда (Master of the Rolls).

Дипломатическая деятельность в Европе (1519–1528). В 20-х гг. XVI в. К. стал одним из ведущих дипломатов Англии; он совершил неск. поездок в континентальную Европу и вел от лица кор. Генриха VIII переговоры с папами Римскими *Львом X* (1513–1521) и *Климентом VII* (1523–1534), а также со мн. европ. правителями. Впервые К. был назначен послом в Рим в 1519 г.; по

дороге туда он посетил двор Луизы Савойской (1476–1531), матери кор. Франции Франциска I (1515–1547). В июне 1520 г. К. находился в свите кор. Генриха VIII во время организованной при активном участии Уолси встречи кор. Франциска I и кор. Генриха VIII близ Кале на «Поле золотой парчи».

Во время 2-й поездки в Рим, начавшейся в 1521 г., К. было дано специальное поручение: он должен был представить папе Льву X сочинение кор. Генриха VIII «Защита семи таинств против Мартина Лютера» (Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum, 1521; совр. научное издание: *Fraenkel.* 1992), в к-ром с богословской и церковно-исторической т. зр. подвергалось жесткой критике учение о таинствах М. *Лютера* (1483–1546), а также оспаривались др. основоположения лютеран. богословия, преимущественно из области учения о папской власти. Причины, побудившие кор. Генриха VIII публично выступить против Лютера, до конца неясны; совр. исследователи предполагают, что главным инициатором этого был Уолси, в кон. 10-х — нач. 20-х гг. XVI в. стремившийся сделать Англию политическим союзником Римского папского престола и прокатолически настроенного имп. Свящ. Римской империи *Карла V* (1519–1556). Сочинения Лютера и его католич. оппонентов стали распространяться в Англии после *Лейпцигского диспута* (1519), сделавшего учение Лютера предметом обсуждения для теологов за пределами нем. земель. В нач. 1521 г. Уолси принял ряд мер, направленных на запрещение сочинений Лютера в Кембриджском и Оксфордском ун-тах, а также в целом в Англии; их кульминацией стало публичное сожжение 12 мая 1521 г. книг Лютера на площади перед собором св. Павла и последовавшее через 2 дня распоряжение Уолси, предписывавшее духовенству Англии изымать книги Лютера и направлять их церковным властям (текст см.: Ecclesiastical Memorials / Ed. J. Strype. Oxf., 1822. Vol. 1. Pt. 2. P. 20–25). Именно к этому времени относится окончательная редакция соч. «Защита семи таинств...», где предметом критики стало содержание трактата Лютера «О вавилонском пленении Церкви» (De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, 1520), в к-ром Лютер выступал против католич. учения о таинствах, и нек-рые идеи ряда др. его трактатов. В письме папе Льву X от 21 мая 1521 г. (опубл.: Spicilegium Romanum / Ed. A. Mai. R., 1841. Vol. 6. P. XLVI–XLVIII) кор. Генрих VIII сообщал о завершении работы и свидетельствовал, что является убежденным противником «чумы и ереси Мартина Лютера», неизменно побуждающим европ. правителей искоренять ее в подчиненных им землях. Однако, считая, что политических мер недостаточно, король, по его словам, принял решение «в нашем собственном сочинении выразить, как мы относимся к Лютеру и каково наше суждение о его негодных книгах», чтобы тем самым ясно показать всем, что он является «неизменным защитником и хранителем (defensor ac tutator) Святой Римской Церкви» и готов служить ей не только «силой и оружием», но и способностями разума (Ibid. P. XLVII; ср.: *Fraenkel.* 1992. S. 15–16). Как у авторов XVI в., так и у совр. исследователей встречаются различные мнения по вопросу о том, в какой мере в действительности книга является собственным творчеством кор. Генриха VIII, а в какой была создана англ. теологами по его указаниям. Наиболее раннее свидетельство сомнений в авторстве кор. Генриха VIII содержится в заметках папского церемониймейстера Париса де Грассиса (ок. 1470–1528), к-рый, сообщая в «Дневнике» о том, как К. представлял книгу папе Льву X, отмечал, что она написана «отчасти королем, а отчасти его советниками» (см.: Il Diario di Leone X di *Paride de Grassi,* maestro delle cerimonie pontificie. R., 1884. P. 87). Впосл. к числу возможных соавторов кор. Генриха VIII относили Уолси, Т. *Мора* (1478–1535), Дж. *Фишера* (ок. 1469–1535), Э. Ли (ок. 1482–1544), Р. Пейса (ок. 1482–1536), Дж. Лонгленда († 1547) и даже *Эразма Роттердамского* († 1536). Вместе с тем Эразм Роттердамский, признанный всей Европой эксперт в области богословской лит-ры, в переписке выражал уверенность в том, что автором был король, и заявлял, что способностей и образования Генриха VIII было вполне достаточно для написания такого сочинения (см.: Opus epistolarum *Des. Erasmi Roterodami* / Ed. P. S. Allen e. a. Oxf., 1922. Vol. 4. P. 565–569. N 1227–1228). Лютер, хотя и считал возможным автором Ли (см.: *Luther.* WA. 1907. Bd. 10. Hbd. 2. S. 176–177, 183; *Idem.* WA: BW. 1931. Bd. 2. S. 565. N 511; S. 580. N 523), в то же время допускал, что автором трактата является король, и адресовал ответное соч. «Против Генриха, короля Англии» (*Idem.* Contra Henricum Regem Angliae // *Idem.* WA. Bd. 10. Hbd. 2. S. 180–222) ему лично. На основании нек-рых намеков, содержащихся в переписке Мора, исследователи делают вывод, что последнюю лит. и стилистическую правку сочинения осуществил по просьбе короля Мор, однако вопрос об авторстве основного текста остается открытым (подробнее об истории трактата см.: *Fraenkel.* 1992. S. 1–26; ср. также: *O'Donovan.* 1908. P. 40–93).

12 июля 1521 г. по указанию кор. Генриха VIII в Лондоне были отпечатаны экземпляры 1-го тиража 1-го издания трактата (описание см.: *Fraenkel.* 1992. S. 77); во 2-й пол. июля шла работа над неск. подарочными иллюминированными экземпляр-



Титульный лист «Assertio septem sacramentorum». 1521 г. (Vat. lat. 3731)

лярами, к-рые предназначались для европ. государей, др. высокопоставленных и уважаемых лиц, а также для ведущих ун-тов. Особый экземпляр, созданный для Римского папы, является рукописной копией печатного издания и содержит многочисленные украшения и красочную иллюминацию (ныне в б-ке Ватикана: Vat. lat. 3731); рукопись была заключена в роскошный переплет, впосл. утраченный (полное описание см.: *Vian.* 1962. P. 370–371). Рукой короля в папском экземпляре было написано

двустишие-посвящение: «Английский король Генрих посылает Льву Десятому / Это сочинение, свидетельство как веры, так и дружбы» (*Fraenkel.* 1992. S. 16; ср.: *Duff.* 1908. P. 3–4; Letters and Papers. 1867. Vol. 3. Pt. 2. P. 592. N 1450). В письме К. от 25 авг. 1521 г. Уолси сообщал, что высылает ему 28 экз. трактата для папы и кардиналов; они были получены в Риме в нач. сент. (см.: Letters and Papers. 1867. Vol. 3. Pt. 2. P. 621–622. N 1510; ср.: *Fraenkel.* 1992. S. 17).

Подробности представления трактата папе Льву X известны из письменных донесений, к-рые К. посылал Уолси (см.: Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 654–656. N 1574; P. 669. N 1607; P. 690–692. N 1654–1656; ср. также: *Duff.* 1908. P. 5), а также из свидетельств очевидцев этого события (анализ свидетельств см.: *Vian.* 1962. P. 366–369; *Fraenkel.* 1992. S. 26–29). В письме от 14 сент. 1521 г. (текст с купюрами см.: *Ellis.* 1846. P. 257–262; краткое изложение: Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 654–656. N 1574) К. сообщал Уолси, что неск. днями ранее он преподнес книгу папе Льву X во время личной аудиенции. Папа немедленно со вниманием прочел предисловие и двустишие кор. Генриха VIII; книга произвела на него большое впечатление и вызвала многочисленные похвалы. По словам К., папа «не мог даже и представить, что столь полезная книга будет создана королем, который должен уделять свое внимание множеству других забот, в то время как многие писатели, посвятившие всю жизнь науке, не могут произвести ничего подобного» (*Ellis.* 1846. P. 259). Папа согласился на офиц. представление книги на заседании консистории; объявил, что направит ответное послание королю после представления книги; одобрил рассылку книги европ. правителям и попросил К. раздать неск. экземпляров кардиналам для ознакомления (ср.: *Fraenkel.* 1992. S. 26–27). Одним из получивших трактат членов Римской курии был кард. Лоренцо Кампеджо (1474–1539), к-рый в письме Уолси от 19 сент. 1521 г. называл сочинение «золотой книгой» (aureus libellus) и расточал многочисленные похвалы кор. Генриху VIII, к-рый, по словам Кампеджо, «был поистине вдохновлен не человеческим, но ангельским и небесным духом» при написании книги (Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 662–663. N 1592). Следуя указаниям Уолси, К. добивался того, чтобы офиц. представление книги папе Льву X состоялось с максимальной торжественностью. В письме Уолси от 25 сент. 1521 г. он сообщал, что папа Лев X согласился на представление ему книги «в открытой консистории» (in opyn Consistory), т. е. в ходе публичного заседания консистории кардиналов, за к-рым могли наблюдать все желающие (текст письма см.: *Ellis.* 1846. P. 255–256). Впосл., однако, папа изменил решение, сославшись на то, что публичное заседание может вызвать скандал и привести к волнениям в Риме, где среди низшего духовенства и мирян было достаточно явных и тайных сторонников Лютера. К. был вынужден согласиться на представление в «тайной консистории», т. е. в присутствии лишь папы, кардиналов и высшего духовенства курии (Ibid. P. 262–264; ср.: *Fraenkel.* 1992. S. 27–28).

Заседание консистории, на к-ром К. представил трактат, состоялось 2 окт. 1521 г.; на нем присутствовало ок. 20 чел. По указанию папского церемониймейстера К. произнес обращенную к папе речь, стоя на коленях в центре зала заседаний. В 1-й части речи К. указывал на широкое распространение по всей Европе «пагубного учения Мартина Лютера», к-рое, по словам К., берет начало «из ереси гуситов», т. е. последователей Яна *Гуса* (ок. 1370–1415). К. отмечал, что после знакомства с сочинениями Лютера кор. Генрих VIII решил написать против них книгу и посвятить ее папе (*Clerk.* Oratio. 1992. S. 107). При описании заблуждений Лютера К. не жалел ярких метафор и риторических приемов, называя его «разрушителем христианской религии», автором «невыносимых богохульств», «злодеем, решившим порвать на части нетканую ризу Христову и произвести возмущение в Церкви Божией», «трижды апостатом». По словам К., Лютер борется против того, что все католики считают святым: «...против церковной иерархии, Святого Престола и Камня, положенного Самим Богом», а потому «против всего тела Церкви Божией». В лютеранстве, по утверждению К., «разрушен обет целомудрия; упразднены святые посты, религиозные обеты, обряды, церемонии, богослужение, торжество мессы»; таинства совершаются как кому заблагорассудится и упрощаются настолько, что в конце концов превращаются в ничто (Ibid. S. 107–108). Вторую часть речи К. посвятил восхвалению заслуг кор. Генриха VIII как хранителя и защитника католич. веры. Такой акцент не был случаен, т. к. перед К. была поставлена задача добиться от папы Римского присвоения королю почетного титула «защитник веры» (fidei defensor). Желание англ. короля получить особый папский титул объясняется своеобразным «соперничеством» с франц. и испан. королями, т. к. 1-й титуловался как «христианнейший король» (rex christianissimus), а 2-й — как «католический король» (rex catholicissimus). Англ. дипломаты в Риме пытались добиться для короля особого титула в 10-х гг. XVI в., однако их усилия не увенчались успехом (подробнее см.: *Brown.* 1880; *Bridgett.* 1885). Создание кор. Генрихом VIII антилютеран. трактата изменило ситуацию: папа Лев X уступил просьбам К. и согласился присвоить титул, поэтому речь К. содержала обоснование правомерности притязаний короля на него. Как отмечал К., в то время как в континентальной Европе лютеране приобретают себе сторонников и вносят смятение в католич. Церковь, в Англии под руководством короля все духовенство единодушно противостоит «сыну беззакония», так что здесь «Церковь Божия пребывает в великом покое; в народе нет ни разногласий, ни споров, ни двусмысленных рассуждений, ни недовольства или ропота; исчезли все смущения умов, все мирские новшества, все тщеславие антихристова царства» (*Clerk.* Oratio. 1992. S. 109–111). К. упоминал и о заслугах перед католич. Церковью своего покровителя Уолси, отмечая, что именно благодаря его усилиям в Англии состоялось запрещение лютеран. книг, а также их публичное сожжение (Ibid. S. 109–110). Выступив письменно в защиту католической веры, кор. Генрих VIII, по словам К., явил свое почтение к папскому престолу и апостольской Римской кафедре, показал личное благочестие и готовность любыми средствами бороться за дело Божие и засвидетельствовал, что не будет молча смотреть на то, как религия попирается ногами еретиков (Ibid. S. 111–113). В заключение К. заверял, что кор. Генрих VIII

во всем остается покорным сыном католич. Церкви, поэтому он распорядился распространять сочинение, лишь если папа, «от которого всем надлежит научаться истинному смыслу Евангелия», вынесет о нем свое положительное суждение и сочтет его достойным обнародования (Ibid. S. 113). Завершив речь, К. преподнес папе рукописный экземпляр трактата. В краткой ответной речи папа Лев X отметил, что дар короля является наиболее ценным и приятным в сложное время церковной смуты. Кор. Генриха VIII папа назвал «могущественнейшим, мудрейшим и поистине христианнейшим королем», тем самым косвенно противопоставив его королю Франции, с которым у Рима в это время были враждебные отношения. Одобрив книгу, папа отметил, что она отличается как превосходным стилем, так и исключительной мудростью, и вознес благодарение Богу, что столь великий государь встал на защиту католич. Церкви и папского престола (текст речи см.: *Fraenkel.* 1992. S. 114). Согласно протоколам консистории, на этом же заседании папа предложил кардиналам присвоить кор. Генриху VIII титул «защитник веры»; хотя некоторые кардиналы считали, что титул из 2 слов не вполне удачен, и предлагали подобрать иной титул (напр., «правоверный» (orthodoxus) или «вернейший» (fidelissimus)), в итоге был утвержден папский вариант (выписка из протоколов опубл.: Meletematum Romanorum mantissa / Ed. H. Laemmer. Ratisbonae, 1875. P. 200; ср.: *Vian.* 1962. P. 368–369). Сообщая о заседании консистории в пространном письме Уолси от 10 окт. 1521 г. (опубл.: *Ellis.* 1846. P. 262–269; краткое изложение см.: Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 690. N 1654), К. отмечал, что 5 окт. 1521 г., во время приватной аудиенции, папа Лев X похвалил его за превосходную речь и пообещал в ближайшее время подготовить официальную буллу с утверждением нового королевского титула (*Ellis.* 1846. P. 267–268). 11 окт. 1521 г. была издана булла «Ex supernae dispositionis» (текст см.: Bullarium Magnum Romanum. 1860. T. 5. P. 773–775; ср.: *O'Donovan.* 1908. P. 165–173; *Fraenkel.* 1992. S. 116–118), в которой папа одобрял королевскую книгу и сообщал о присвоении титула «защитник веры»; особо упоминая в документе речь К., папа похвально отзывался о его красноречии. Содержание буллы, одобренной консисторией 25 окт. 1521 г. и впосл. официально направленной кор. Генриху VIII, было повторено в личном письме папы королю от 4 нояб. 1521 г. (текст см.: *O'Donovan.* 1908. P. 174–179; ср.: Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 733. N 1740). В Англии представление королевской книги папе и получение папской буллы о присвоении титула были восприняты как большой дипломатический успех К.; Уолси в письме К., отправленном в нояб. 1721 г. (опубл.: *Ellis.* 1846. P. 282–286; краткое изложение см.: Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 742. N 1760), сообщал, что кор. Генрих VIII передает К. «сердечную благодарность» за его «рассудительную, важную и полезную» деятельность в Римской курии, помнит о нем и не оставит его без награды (*Ellis.* 1846. P. 283). Речь К. и ответное слово папы были впервые опубликованы в приложении к римскому изданию соч. «Защита семи таинств...», вышедшему в дек. 1521 г. (описание см.: *Fraenkel.* 1992. S. 77–78); в этом издании присутствует также десятистишие К., написанное по случаю представления трактата (текст см.: Ibid. S. 115). В 1522 г. речь К. была издана в Лейпциге в виде отдельного памфлета (*Clerk.* Oratio. 1522). Впосл. все тексты вместе с папской буллой помещались во мн. изданиях трактата перед самим сочинением (описание основных изданий XVI–XX вв. см.: *Fraenkel.* 1992. S. 78–87).

После представления книги кор. Генриха VIII К. продолжал исполнять обязанности англ. посла в Римской курии. В нояб. 1521 г., следуя инструкциям Уолси, К. прилагал усилия к заключению на выгодных для Англии условиях военного союза Римского папы, Свящ. Римской империи и Англии, целью к-рого было совместное противостояние усилению Франции. В письме от 2 дек. 1521 г. К. сообщил Уолси о неожиданной кончине папы Льва X (опубл.: *Ellis.* 1846. P. 280–281; краткое изложение см.: Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 781. N 1825). Хорошее представление о дипломатических талантах К. дают относящиеся к периоду sede vacante адресованные Уолси подробные письма-донесения, к-рые содержат скрупулезное описание обстановки в Риме после смерти папы и настроений, господствовавших среди различных групп влиятельных кардиналов, собравшихся для участия в конклаве (Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 804–809. N 1895; P. 827–829. N 1932). В качестве возможного кандидата на Папский престол рассматривался и Уолси, однако К. не имел специальных инструкций по продвижению его кандидатуры, т. к. англ. кардинал не пользовался популярностью в Италии, вслед. чего это предприятие было заведомо обречено на неудачу (ср. письмо кард. Л. Кампеджо Уолси: Ibid. P. 839. N 1952). Сообщая Уолси об избрании папы Римского *Адриана VI* (1522–1523) в письме от 13 янв. 1522 г. (опубл.: *Ellis.* 1846. P. 304–316; краткое изложение: Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 841–842. N 1960), К. отмечал, что на последнем заседании конклава кандидатура Уолси была озвучена и за нее высказались сперва 9, затем 12 и при последнем голосовании 19 кардиналов, однако для избрания этого было недостаточно (*Ellis.* 1846. P. 307–308). Весну и лето 1522 г. К. провел в Риме в ожидании приезда туда папы Адриана VI; в нач. осени он был отозван в Англию. 26 марта 1523 г. Уолси отказался от епископства Бат и Уэлс, к-рым он управлял in commendam, обменяв его на епископство Дарем; по его рекомендации новым епископом Бата и Уэлса был избран К. Назначение К. было утверждено буллой папы Адриана VI, изданной 26 марта 1523 г.; 2 мая указом кор. Генриха VIII ему были предоставлены епископские темпоралии (Letters and Papers. 1867. Vol. 3. P. 1267. N 3003). В мае 1523 г. К. вновь был направлен королем в континентальную Европу, где его задачей было проведение переговоров с папой Адрианом VI, имп. Карлом V и кор. Франциском I о заключении мирного договора. 3 июня 1523 г. К. прибыл в Рим и был благосклонно принят папой, однако политические переговоры с ним шли вяло и не имели заметного успеха (см.: Ibid. P. 1297–1298. N 3088–3093). В донесении от 14 сент. 1523 г. К. сообщил Уолси о последних днях и смерти папы Адриана VI (Ibid. P. 1386–1387. N 3331). На этот раз К. должен был добиваться избрания папой Уолси, однако в случае невозможности этого приказано поддерживать кандидатуру кард. Дж. Медичи,

политического союзника Англии (Ibid. P. 1412. N 3377; P. 1416–1417. N 3389). В письмах от 24 окт., 7 нояб. и 2 дек. 1523 г. К. информировал Уолси о ходе конклава, отмечая, что основная борьба шла между профранц. кардиналами и сторонниками Медичи; последним удалось одержать победу, и новым папой с именем Климент VII стал Дж. Медичи (см.: Ibid. P. 1442–1443. N 3464; P. 1462. N 3514; P. 1494. N 3592). В дек. 1523 г. в Риме состоялась епископская хиротония К.; он представлял интересы Англии при Римском престоле до дек. 1525 г. С июля 1526 по сент. 1527 и с марта по нояб. 1528 г. К. был послом Англии при дворе кор. Франции Франциска I. Сохранились и частично опубликованы относящиеся к этому периоду многочисленные донесения К. в Лондон (см.: Ibid. 1870. Vol. 4. Pt. 1–2); их содержание свидетельствует, что К. профессионально и компетентно представлял Англию, однако не мог добиться особых успехов, поскольку был заложником противоречивой политики Генриха VIII, к-рый желал, с одной стороны, ослабить политическое влияние Франции в Европе, а с др. стороны, избежать полномасштабной войны с ней и не допустить усиления ее главного противника — имп. Свящ. Римской империи Карла V.

К. в первые годы английской Реформации (1529–1541). Вскоре после возвращения в Лондон в кон. 1528 г. К. оказался непосредственно вовлечен в события, связанные со стремлением кор. Генриха VIII добиться от папы Римского аннулирования брака короля с Екатериной Арагонской (1485–1536), к-рые известны как «великое дело короля» (King's Great Matter). Несмотря на то что его покровитель Уолси выразил полную поддержку королю и был одним из инициаторов процесса аннулирования брака, К. первоначально присоединился к лагерю сторонников кор. Екатерины. Исследователи затрудняются в объяснении этого: в отличие от др. защитников королевы, напр. Мора и Фишера, К. не был человеком незыблемых моральных принципов и всегда являлся сторонником компромиссов, поэтому едва ли был склонен противостоять королю по велению совести. Возможно, К. понимал, что победа короля будет означать ухудшение или разрыв отношений с Римом, и, как дипломат, долгое время проработавший в Римской курии, стремился не допустить этого. Однако сближение К. с лагерем королевы могло быть и тонким политическим ходом Уолси, желавшего иметь в ее окружении верного лично ему человека.

О деятельности К. в качестве сторонника кор. Екатерины имеются лишь косвенные сведения, гл. обр. содержащиеся в протоколах допросов Мора и Фишера. Так, из протокола допроса Фишера от 12 июня 1535 г. следует, что К. написал совместно с Мором в 1529 г. трактат в поддержку королевы, впосл. сожженный им, а также письмо Фишеру, в котором не соглашался с предложенным королем толкованием места из кн. Левит о жене брата (Лев 20. 21), к-рое использовалось как основание для аннулирования брака, и отмечал, что это место относится лишь к жене живого брата и потому неприменимо к браку кор. Генриха VIII (см.: Letters and Papers. 1885. Vol. 8. P. 332–337. N 859; ср.: *Bernard*. 2005. P. 185). Во время судебных слушаний, проходивших в Лондоне летом 1529 г. под председательством Уолси и Кампеджо (в качестве папских легатов), К. был в числе назначенных для кор. Екатерины советников ее защиты (*Scarisbrick*. 1968. P. 215; *Chibi*. 2003. P. 111). Положение К. значительно усложнилось после опалы его покровителя Уолси. Во 2-й пол. 1530 г. К. оказался в числе 15 клириков, которым королевским прокурором было предъявлено обвинение praemunire, т. е. обвинение в нанесении ущерба королевской власти и в незаконной финансовой поддержке Уолси. Хотя частное обвинение против К. вскоре было снято, после смерти Уолси кор. Генрих VIII обвинил все англ. духовенство в поддержке кардинала и в пренебрежении королевской властью. Временный компромисс между клириками и королем был достигнут в ходе *Конвокации* 1530/31 г., участники к-рой согласились выплатить королю значительную сумму денег в виде штрафа и впервые признали, хотя и с оговорками, короля главой англ. католич. Церкви; К. был в числе подписавших это решение (см.: Letters and Papers. 1882. Vol. 6. P. 765. Append. N 9; *Scarisbrick*. 1968. P. 273–276; подробнее см.: *Idem*. The Pardon of the Clergy. 1956). Несмотря на постоянную опасность оказаться в опале и быть привлеченным к королевскому суду, К. в 1531–1532 гг. продолжал оставаться в числе противников аннулирования брака. Во время представления в марте 1531 г. в палате лордов англ. парламента отзывов европ. ун-тов, поддержавших аннулирование брака, К. и Генри Стандиш (ок. 1475–1535), еп. Сент-Асафа, выступили с протестом и заявили, что парламент не вправе выносить решение по столь важному вопросу без надлежащего исследования и учета мнений всех сторон (Letters and Papers. 1880. Vol. 5. P. 83–84. N 171). В мае 1532 г. К. отказался подписывать «Покорность клира» (Submission of the Clergy) — решение Конвокации о том, что король является высшим судьей в церковных делах (*Scarisbrick*. 1968. P. 300; *Bernard*. 2005. P. 186). По-видимому, кор. Генрих VIII пытался склонить К. к покорности разными способами: в сент. 1532 г. К. был в числе свиты кор. Генриха VIII и Анны Болейн во время их поездки в Кале для встречи с кор. Франции Франциском I (см.: Letters and Papers. 1882. Vol. 6. P. 545–546. N 1256; P. 773. Append. N 33); однако документы свидетельствуют, что король при этом по разным поводам налагал на диоцез К. значительные финансовые взыскания, к-рые епископ вынужден был выплачивать (*Bernard*. 2005. P. 186).

Летом 1533 г., видя неизбежность отделения Англии от церковной власти Рима, К. уступил давлению кор. Генриха VIII и встал на его сторону. Он не только участвовал в коронации Анны Болейн, состоявшейся 1 июня 1533 г. (см.: Letters and Papers. 1882. Vol. 6. P. 300. N 661), но и убеждал (безуспешно) сделать то же самое Мора (*Rex*. 2004. P. 46). 6 июля 1534 г. К. вместе с духовенством его диоцеза в кафедральном соборе Уэлса подписал *Акт о супрематии* короля в Церкви Англии (Act of Supremacy) (Letters and Papers. 1883. Vol. 7. P. 392. N 1024. 6), а 10 февр. 1535 г.— декларацию об отказе признавать папскую юрисдикцию и подчиняться любой иноземной власти (Ibid. 1885. Vol. 8. P. 74. N 190. 3). Хотя К. формально не подвергался наказаниям за прежнюю позицию, фактически он оказался в полной зависимости от Томаса *Кромвеля* (ок. 1485–1540), бывшего в этот период ближайшим со-

ветником кор. Генриха VIII и определявшего всю церковную политику в Англии. В 30-х гг. XVI в. К. был вынужден отказаться в пользу короля или Кромвеля от мн. принадлежавших ему бенефициев и церковного имущества, в т. ч. от епископской резиденции в Лондоне; он перестал играть сколь-либо значительную роль при королевском дворе и основное время уделял делам своего диоцеза. Документация, относящаяся к его деятельности в подведомственных ему церковных областях, сохранилась лишь частично (опубл.: *Maxwell-Lyte*. 1940. P. 27–89), однако на основании прямых и косвенных свидетельств исследователи заключают, что К. был внимательным и строгим администратором: он регулярно совершал визитации, заботился об упорядочении жизни духовенства, боролся с еретическими группами и т. п. (*Rex*. 2004. P. 46).

Хотя К. признал образование независимой от Рима Церкви Англии, по своим религ. убеждениям он оставался консерватором и тяготел в вопросах религ. практики к католицизму; вместе с тем, опасаясь преследований, он старался не высказываться открыто по спорным вопросам и внешне выражал полную поддержку церковным реформам Кромвеля и Томаса *Кранмера* (1489–1556). Имя К. вместе с именами всех англикан. епископов было помещено в «Книге епископов» (Bishops' Book; также известна под названием «Христианское наставление» (The Institution of the Christian Man)), к-рая с 1537 по 1540 г. была одним из основных вероучительных документов англиканства, однако он не привлекался к работе над ее текстом, проходившей под рук. Кранмера. При этом, получив от Кромвеля текст книги, в письме к нему от 5 окт. 1537 г. К. отзывался о ней с многочисленными похвалами: «По моему мнению, это наиболее ясное, точное и высокое учение и лучше его никогда ничего не было. Не сомневаюсь, что авторы и составители книги... получат небывалую благодарность и похвалу как от Бога, так и от всего мира» (Letters and Papers. 1891. Vol. 12. Pt. 2. P. 293–294. N 834). В окт. 1539 г. К. вместе с др. консервативно настроенными англикан. епископами поддержал текст *«Шести статей»* (Six Articles), в к-рых отвергалось лютеранское и принималось католическое учение по 6 частным вероисповедным вопросам (см.: *Chibi*. 2003. P. 224–229).

Неудачный брак кор. Генриха VIII с Анной Клевской (1515–1557), во многом связанная с этим опала Кромвеля, а также усиление недоверчивого отношения короля к сторонникам радикального реформирования Церкви Англии способствовали возвращению К. ко двору. В 1540 г. кор. Генрих VIII отправил его с посольством к Вильгельму (1516–1592), герц. Юлих-Клеве-Бергскому, поручив К. объяснить герцогу причины расторжения брака с Анной Клевской, сестрой герцога. Посольство К. было успешным, т. к. герцог не желал конфронтации с Англией и остался удовлетворен тем, что Анна сохранила после развода высокое положение при королевском дворе. Направляясь обратно в Англию, К. тяжело заболел в Дюнкерке (Франция); 27 сент. 1540 г. он составил здесь завещание (опубл.: Somerset Medieval Wills: 1531–1558. L., 1905. P. 61–62). Хотя ходили слухи о том, что болезнь К. была результатом намеренного отравления, исследователи не находят объективных политических или личных причин для этого и склонны считать, что К. оказался жертвой некой инфекционной болезни (*Rex*. 2004. P. 47). К кон. 1540 г. состояние здоровья К. несколько улучшилось и его смогли переправить в Англию, однако вскоре болезнь вновь обострилась, и 3 янв. 1541 г. К. скончался в лондонской резиденции, находившейся в упраздненном францисканском жен. мон-ре в р-не Олдгит. Согласно источникам, К. был погребен в расположенной неподалеку ц. св. Ботульфа (St. Botolph's Aldgate), однако надгробия, указывающего на место его захоронения, до наст. времени не сохранилось (см.: *Weever J.* Ancient Funerall Monuments. L., 1631. P. 426; *Godwin F.* De Praesulibus Angliae Commentarius. Camb., 1743. P. 387; *Cassan*. 1829. P. 445–446).

Соч.: *Io[annis] Clerk*, pro Henrico VIII Angliae et Franciae Rege Potentissimo fidei defensore, apud Leonem X Pont[ificem] Max[imum] Oratoris, in exhibitione Regii Libri in consistorio habita oratio. [Lpz., 1522]; Idem // *Fraenkel*. 1992. S. 107–113. [= Oratio].

Ист.: *Ellis H., ed.* Original Letters, Illustrative of English History. Ser. 3. L., 1846. Vol. 1; Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII / Ed. J. S. Brewer e. a. L., 1867–1898. Vol. 3–16; *O'Donovan L., ed.* Assertio Septem Sacramentorum, or Defence of the Seven Sacraments by Henry VIII., King of England. N. Y. etc., 1908; *Maxwell-Lyte H. Ch., ed.* The Registers of Thomas Wolsey, Bishop of Bath and Wells, 1518–1523, John Clerke, Bishop of Bath and Wells, 1523–1541, William Knyght, Bishop of Bath and Wells, 1541–1547, and Gilbert Bourne, Bishop of Bath and Wells, 1554–1559. L., 1940; *Fraenkel P., Hrsg.* Heinrich VIII: Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum. Münster, 1992. (Corpus catholicorum; 43).

Лит.: *Cassan S. H.* Lives of the Bishops of Bath and Wells: From the Earliest to the Present Period. L., 1829. [Pt. 1]. P. 442–447; *Brown J. M.* Henry VIII's Book, «Assertio Septem Sacramentorum», and the Royal Title of «Defender of the Faith» // TRHS. 1880. Vol. 8. P. 242–261; *Brewer J. S.* The Reign of Henry VIII: From His Accession to the Death of Wolsey. L., 1884. 2 vol.; *Bridgett T. E.* The Defender of the Faith // Dublin Review. Ser. 3. L., 1885. Vol. 13. P. 243–268; *Duff E. G.* The Assertio Septem Sacramentorum // The Library. N. S. L. etc., 1908. Vol. 9. N 33. P. 1–16; *O'Donovan L.* Introduction // *Idem, ed.* Assertio Septem Sacramentorum. 1908. P. 13–143; *Parks G. B.* The English Traveler to Italy. R., 1954. Vol. 1: The Middle Ages (to 1525); *Scarisbrick J. J.* The Conservative Episcopate in England, 1529–1535: Diss. Camb., 1956; *idem.* The Pardon of the Clergy, 1531 // CHJ. 1956. Vol. 12. N 1. P. 22–39; *idem.* Henry VIII. Berkeley; Los Ang., 1968; *Vian N.* La presentazione e gli esemplari Vaticani della «Assertio Septem Sacramentorum» di Enrico VIII // Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda a Biblioteca Apostolica edita. Vat., 1962. Vol. 2. P. 355–375. (ST; 220); *Hembry Ph. M.* The Bishops of Bath and Wells, 1540–1640: Social and Economic Problems. L., 1967; *Chibi A. A.* Henry VIII's Bishops: Diplomats, Administrators, Scholars and Shepherds. Camb., 2003; *Rex R.* Clerk, John // ODNB. 2004. Vol. 12. P. 45–47; *Bernard G. W.* The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church. New Haven; L., 2005.

Д. В. Смирнов

КЛЕРМО́Н [франц. Clermont; лат. Claromons, Claromontum], город (с 1630 Клермон-Ферран) на юге центральной части Франции (деп. Пюи-де-Дом), кафедра католич. архиеп-ства. Территория диоцеза К. (в границах до 1317) в целом совпадала с исторической обл. Овернь. Древнейшие находки на территории Оверни относятся к эпохе раннего палеолита (стоянка Шийак, ок. 2 млн лет до Р. Х.). Для шассейской культуры (V–IV тыс. до Р. Х.) характерны поселения земледельцев и скотоводов, сосредоточенные у подножия гор. К этому периоду относятся мегалитические сооружения (дольмены и менгиры), к-рые в эпоху бронзового века (1800–700 гг. до Р. Х.) сменяются курганными захоронениями и погребениями в урнах. В сер. I тыс. до Р. Х. на территории Оверни появились кельты — носители латенской культуры; здесь сложилось

племя арвернов, по к-рому была названа область Арверния (Овернь). Арверны считались самым могущественным племенем в Юж. Галлии. Сохранились остатки многочисленных укреплений (оппидумов); племенным центром скорее всего было укрепление в Коране (с 2001 ведутся раскопки), позднее — крепость Герговия, расположенная на высоком базальтовом плато. В 121 г. до Р. Х. арверны во главе с Битуитом пришли на помощь аллоброгам, которые воевали с римлянами; победа над арвернами позволила римлянам распространить власть на Юж. Галлию и основать Нарбонскую пров. Ослабленные арверны утратили почти всех союзников (из подчиненных им племен-клиентов остались только веллавы, габалы и кадурки), поэтому сначала они не приняли участия в войне галльских племен против рим. господства (58–50 гг. до Р. Х.). На завершающем этапе военных действий арверны поддержали восстание Верцингеторикса (52 г. до Р. Х.). При имп. Октавиане Августе племенной округ (civitas) арвернов вошел в состав рим. пров. Аквитания. Центром округа было поселение Августонемет (в нач. I в. по Р. Х. под названием Немосс его упом. Страбон; ныне г. Клермон-Ферран); вероятно, здесь находился культовый центр арвернов. Поселение было расположено на небольшой возвышенности посреди равнины, на стратегически важной дороге из Лугдуна (ныне Лион) в Сантоны (ныне Сент). Городская застройка относится в основном к I–II вв.; в целом это время отмечено ростом экономики в Арвернии. Область отличалась низким уровнем урбанизации; жители занимались гл. обр. мелким ремесленным производством и земледелием, получило распространение виноградарство. Единственным значительным городом был Августонемет (до 7–8 тыс. чел.). При раскопках обнаружены подземные сооружения, служившие основанием для монументального форума (на месте кафедрального собора), следы городской застройки (жилища, термы, крытые рынки). В 1,5 км от Августонемета на склоне холма находился театр (построен в кон. I в., расширен в сер. II в.), на зап. окраине города — монументальный храм Вассо-Галате (от него осталась т. н. сарацинская стена; при раскопках обнаружены элементы архитектурного декора). В окрестностях Августонемета на вершине горы (ныне гора Пюи-де-Дом) располагалось святилище Меркурия, куда совершались паломничества. В сер. II в. на месте более раннего храма был сооружен массивный подиум, на котором возвышалась целла, окруженная портиками и галереями; храм действовал предположительно до IV в. Др. объектом паломничества был Скальный источник (франц. Source des Roches; в совр. Шамальере), окруженный дубовой рощей,— святилище галльского бога Мапоноса. Водам источника приписывалась целительная сила (обнаружено неск. тыс. деревянных вотивных предметов, в основном статуэтки людей и изображения частей человеческого тела). В сельской местности находились небольшие святилища, которые действовали до кон. IV в.

Во 2-й пол. III в. Арверния подверглась нашествию варваров. Согласно *Григорию Турскому,* вождь алеманнов Хрок приказал уничтожить храм Вассо-Галате, славившийся роскошным убранством. К этому времени относятся свидетельства нестабильности в Арвернии (многочисленные клады, запустевшие сельские святилища и загородные поместья). В Августонемете была заброшена часть городских кварталов, началось строительство крепостных стен, охвативших незначительную площадь (3 га) в центре города, на к-рой могли жить ок. 2 тыс. чел. (в средние века эти укрепления были известны как «пятивратные стены»; разрушены в нач. XIX в.). В IV в. сократилось ремесленное производство, перестали использоваться горячие источники, возникли укрепленные поселения. По-видимому, в этот период изменилось название города: его стали именовать Арверн (лат. Arvernis, Arvernum).

Сведения об Арвернии в IV–VI вв. и о распространении христианства сохранились в сочинениях *Сидония Аполлинария* (ок. 430 — ок. 490) и Григория Турского (538–594). Основателем христ. общин в Арвернии считается св. *Австремоний* (Стремоний). Согласно Григорию Турскому, Австремоний был среди 7 христ. проповедников, посланных в годы правления имп. *Деция* (249–251) из Рима в Галлию (*Greg. Turon.* Hist. Franc. I 30, 44–45; *Idem.* Glor. conf. 29). Преемниками Австремония на Арвернской епископской кафедре Григорий называл Урбика, к-рый происходил из сенаторского сословия, Легона и св. *Иллидия,* прославленного даром чудотворений. Поскольку Иллидий занимал кафедру в 80-х гг. IV в., деятельность Австремония, вероятно, следует датировать нач. IV в. (Le diocèse de Clermont. 1979. P. 9–10). Согласно Григорию Турскому, Австремоний мирно скончался и был похоронен в сел. Ициодор (ныне Иссуар); в более поздних агиографических источниках (не ранее VII в.) утверждается, что епископ, создав христ. общину в Арверне, удалился в основанный им мон-рь и был убит иудеями. В средние века получили распространение легенды о др. миссионерах, проповедовавших в Арвернии,— святых Марии, Нектарии, Сиренате и др., однако историческая основа этих преданий неясна. Нет достоверных данных и о мучениках, пострадавших, согласно более поздним сведениям, в Арвернии. Самым известным из них был мч. *Иулиан;* его гробница находилась в сел. Бриват (ныне г. Бриуд). Согласно Григорию Турскому, в Арверне почитались гробницы мучеников Лиминия, Антолиана, Кассия и Викторина. По средневек. преданию, 1-я церковь была построена св. Австремонием в сев.-зап. пригороде Арверна; позднее здесь было кладбище с могилами древних епископов и неск. церквей («христианский поселок» (vicus christianorum); впосл. квартал Сент-Алир).

В V в. власть в Арвернии принадлежала местной сенаторской аристократии. Укреплению позиций крупных землевладельцев способствовала политическая и экономическая нестабильность; в этих условиях свободные крестьяне прибегали к покровительству аристократов, к-рые пытались наладить жизнь в регионе. Во время вторжения варваров г. Арверн был осажден вандалами (407). После этого в Галлии на правах федератов были расселены герм. племена: вестготы — в Аквитании, бургунды — в долине Роны и др. Арверния меньше др. областей Галлии пострадала от варваров, не было здесь и федератов; местная знать стала принимать активное участие в политической жизни Галлии. В годы правления имп. *Гонория* (395–423) арвернцы выступали на стороне узурпаторов Константина III и Иовина. При поддержке вестготов галльская знать провоз-

гласила императором *Авита Эпархия* (455–456), ранее занимавшего должность префекта претория Галлии. Однако после поражения, нанесенного ему военачальником Флавием Рицимером, имп. Авит отрекся от власти и вскоре умер, вероятно возвращаясь в Арвернию. В Италию Авита сопровождал его зять Сидоний Аполлинарий, позднее назначенный префектом Рима; в 469 г. Сидоний вернулся в Арвернию и возглавил партию знати, которая выступала за сохранение Галлии в составе Римской империи и за борьбу с варварами. Высокопоставленный чиновник Серонат, передавший кор. вестготов Эвриху (466–484) значительную часть Аквитании, был схвачен арвернцами и казнен за предательство. В 470 г. Сидоний был возведен на Арвернскую епископскую кафедру и организовал защиту от вестготов, неоднократно пытавшихся захватить область. Однако в 475 г. имп. Юлий Непот уступил Арвернию вестготам; по приказу Эвриха еп. Сидоний был схвачен и провел несколько лет в заключении. Григорий Турский утверждал, что вестготы, исповедовавшие арианство, притесняли правосл. духовенство, однако точных сведений об этом нет. Арвернская знать оказала поддержку вестготам: в сражении вестготов с франками на Вогладском поле (вероятно, Вуйе, близ г. Пуатье) (507) погибло много воинов из Арвернии, в т. ч. сенаторы, которых вел в битву Аполлинарий Младший, сын еп. Сидония (*Greg. Turon.* Hist. Franc. II 37). После одержанной победы франки захватили значительную часть вестготских владений в Аквитании, в т. ч. г. Арверн.

При разделе франк. гос-ва Меровингов после смерти кор. *Хлодвига* (511) Арверн вошел в состав королевства Теодориха I (511–534) с центром в г. Ремы (ныне Реймс) (позднее это королевство получило название Австразия). Несмотря на разорение Арвернии кор. Теодорихом I во время похода, предпринятого из-за интриг арвернского сенатора Аркадия (523), и притеснения от франк. наместников (напр., комита Евлалия в кон. VI в.), о к-рых сообщал Григорий Турский, положение области в целом было благоприятным. Единственным городом на ее территории оставался Арверн; известно о крупных селениях (vici) (Бриват, Ициодор, Ригомаг (ныне Рьом)) и укреплениях (Тигерн (ныне Тьер)). На местах власть принадлежала аристократам рим. происхождения; число герм. поселенцев (гл. обр. вестготов) было незначительным. В г. Арверн существовала община иудеев, к-рые подверглись притеснениям по указанию еп. *Авита* (ок. 572 — ок. 594); иудеи, не пожелавшие принять крещение, были изгнаны из города.

Сведения об Арвернском еп-стве сохранились в сочинениях Григория Турского, происходившего из местной знати (Григорий был племянником еп. *Галла* (ок. 525–551) и учеником еп. Авита). Арвернский диоцез входил в состав церковной пров. Первая Аквитания с центром в г. Битуриги (ныне Бурж). В 535 г. по указанию кор. Теодеберта I в Арверне прошел Собор галльских епископов под рук. еп. Гонората Битуригского. Собор принял каноны, касавшиеся избрания епископов, управления диоцезами и др. На Соборе, состоявшемся ок. 590 г. под рук. Битуригского еп. Сульпиция I, были определены границы диоцезов Кадурк (ныне Каор) и Рутены (ныне Родез).

При Меровингах епископ Арверна приобрел политическое влияние и нередко выступал как защитник населения перед франк. властями. Регулярно получая имущественные дарения и пользуясь налоговыми льготами, Арвернская кафедра стала крупным земельным собственником. Избрание епископа нередко сопровождалось конфликтами, вызванными как стремлением аристократических кланов установить контроль над кафедрой, так и противоречиями знати, духовенства и представителей франк. короля. Григорий Турский писал об интригах, подкупе избирателей и попытках насильственного захвата кафедры (*Greg. Turon.* Hist. Franc. II 13, 23; III 2; IV 5–7, 35). В качестве компромисса на кафедру возводили епископов др. городов, живших в Арверне, напр. св. *Апрункула* и св. *Квинциана*. Члены знатного рода Аполлинариев убедили еп. Квинциана отказаться от кафедры, но позднее его вновь возвел на кафедру кор. Теодорих I. Со временем франк. короли все чаще вмешивались в избрание епископов. Так, по указанию короля кафедру Арверна занял диак. Галл, позднее — архидиак. Каутин (551–571) (назначение Каутина привело к конфликту: часть духовенства поддерживала кандидатуру пресв. Катона). Сложился обычай, по которому король утверждал результаты выборов епископа и организовывал рукоположение (т. о. был возведен на кафедру еп. Авит; см.: Ibid. IV 35). В VII в., когда власть короля ослабла, при избрании епископа также возникали конфликты. После смерти еп. Феликса (ок. 665) произошло столкновение между духовенством, поддержавшим архидиак. Гаривальда, и горожанами, выступившими на стороне св. Прейекта († 676). Чтобы предотвратить разногласия, епископ нередко заранее договаривался с королем о преемнике; так поступил еп. Авит II († 690), назначив преемником своего брата св. Бонита († ок. 710), префекта Массилии (ныне Марсель). Среди духовенства шла борьба за контроль над имуществом и доходами кафедры, прежде всего над земельными владениями (согласно Григорию Турскому, еп. Евфрасий (ок. 490–515) наделил укрывшегося в Арверне еп. Квинциана домами, полями и виноградниками). Такие конфликты случались при еп. Сидонии Аполлинарии и еп. Квинциане. По свидетельству Григория Турского, серьезный ущерб авторитету кафедры нанесли столкновения между еп. Каутином и сторонниками пресв. Катона, который пользовался поддержкой Храмна, мятежного сына кор. Хлотаря I (Ibid. IV 7, 10–12).

В сер. V в. еп. Намаций построил в центре города кафедральный собор — крестообразную в плане базилику, известную по описанию Григория Турского (Ibid. II 16). В храме были помещены реликвии мучеников Виталия и Агриколы, доставленные из Италии. Согласно Иеронимову Мартирологу, в Арверне совершалось торжественное празднование памяти мучеников (10 дек.) и освящения собора (14 мая). Супруга еп. Намация построила базилику св. Стефана, ставшую усыпальницей Арвернских епископов. Еп. Авиту приписывается основание ц. Пресв. Девы Марии (Нотр-Дам-дю-Пор). По свидетельству Григория Турского, в Арвернии было много мон-рей, среди древнейших — обитель, к-рую основал пришедший с Востока аббат *Авраам Клермонский;* как правило, это были небольшие монашеские общины, к-рые позднее прекратили существование. В V в. распространилось почитание местных святых,

напр. мучеников Иулиана в Бривате и *Генесия* в Тигерне, пресв. *Амабилия* в Ригомаге. Во 2-й пол. V в. над могилой мч. Иулиана была построена базилика (остатки этого храма и баптистерия VI в. обнаружены при раскопках); к усыпальнице мученика совершались паломничества. Еп. Галл учредил ежегодную великопостную процессию из Арверна к базилике мч. Иулиана в Бривате. Почитание Иулиана получило распространение в Галлии (подробные сведения об этом привел Григорий Турский в соч. «Страдания и чудеса святого мученика Юлиана»). В «Житии отцов» Григорий Турский описывал деяния святых, живших в Арвернии в IV–VI вв.; среди них — епископы Иллидий, Квинциан и Галл, настоятели мон-рей Авраам, Брахион, Марций, Патрокл и Порциан, затворники Калуппа и Лупицин, отшельник Эмилиан. О подвижниках и о святынях Арвернии сообщается в сочинениях Григория Турского «О славе мучеников» и «О славе исповедников».

Сведения о еп-стве в VII–IX вв. фрагментарны. Так, еп. Цезарий присутствовал на Соборе в Клиппиаке (ныне Клиши) (626 или 627). Ему адресовано письмо св. *Дезидерия*, еп. г. Кадурк (630–655); упомянув о том, что епископ восстановил городской водопровод, Дезидерий просил его прислать квалифицированных мастеров в Кадурк. Еп. *Генесию* († до 660) приписывается основание 1-го жен. мон-ря — Магнилок (ныне Манглиё). Согласно Житию св. Бонита, в мон-ре были церкви во имя Девы Марии (возможно, центрический в плане храм, увенчанный башней) и 12 апостолов. В Манглиё сохранилась алтарная часть храма с прямоугольной апсидой (VII или IX в.) — один из самых ранних в Оверни памятников церковной архитектуры. Воспитанник Генесия св. Прейект был настоятелем церкви в Ициодоре, затем аббатом мон-ря Кантобенн (ныне Шантуан, в черте г. Клермон-Ферран), впосл. возведен на епископскую кафедру. По инициативе еп. Прейекта был основан жен. мон-рь Камалария (ныне Шамальер) во имя святых Бенедикта, Цезария и Колумбана (позднее именовался во имя Пресв. Девы Марии). Епископ составил Житие св. Австремония и сказание об арвернских мучениках Кассии, Виктории и Антолиане. Участие Прейекта в политических интригах, которые привели к гибели массилийского патриция Гектора и ссылке св. *Леодегария* (675), вызвало недовольство арвернской знати; епископ был убит в поместье Вольвик. Вскоре после гибели Прейекта, вероятно, в мон-ре Камалария составили его Житие (BHL, N 6915–6917). В средние века помимо Австремония и Иллидия самым почитаемым местным святым являлся еп. Бонит (ок. 690 — ок. 700), к-рый после отречения от кафедры жил в мон-ре Магнилок и неоднократно совершал паломничества в Рим. Вскоре после кончины Бонита и перенесения его мощей в Арверн в Магнилоке было составлено Житие святого (BHL, N 1418).

К нач. VIII в. с ослаблением королевской власти Арверния перешла под контроль дукса (герцога) Аквитании. В 761 г., во время военных действий против дукса Ваифария, Арверн был захвачен франкским кор. *Пипином Коротким*. В Старших Мецских анналах в сообщении об этом событии впервые приведено новое название города — Клермон (usque Clarum-montem castrum). Несмотря на то что город был включен в состав гос-ва *Каролингов*, франк. хронисты и историки IX–X вв. уделяли мало внимания событиям в Оверни; К. не стал одним из центров *Каролингского возрождения*. Кроме скудных упоминаний в сочинениях каролингских авторов, основными источниками сведений по истории еп-ства в этот период являются картулярии капитула в Бриуде и монастыря Сосийанж, а также ранние грамоты аббатства *Клюни*. Овернь вошла в состав номинального королевства Аквитания, к-рое в 781 г. кор. *Карл Великий* передал сыну Людовику (впосл. имп. *Людовик Благочестивый* (814–840)); здесь находилась королевская резиденция Эбрёй. Между 843 и 852 гг. власть над Аквитанией оспаривали кор. Пипин II и кор. зап. франков *Карл Лысый*, к-рому удалось одержать верх при помощи знати, в т. ч. графа Оверни Бернарда. Ослабление династии Каролингов привело к укреплению позиций местной аристократии; в годы правления кор. Карла Простоватого (893–923) за контроль над Аквитанией боролись графы Оверни и Пуатье. Во 2-й пол. IX в. Овернь подвергалась нападениям норманнов; в 864 г. норманны разграбили К. Возможно, в 60-х гг. IX в. в сел. Марса укрывались от норманнов каноники базилики св. Мартина в Туре. В 871 г. кор. Карл Лысый передал мон-рь Сен-Пурсен (ныне Сен-Пурсен-сюр-Сьюль) бежавшим от норманнов монахам аббатства Нуармутье, которые везли с собой мощи св. *Филиберта*. В 898 г. монахи из аббатства Сен-Мексан (ныне Сен-Мексан-л'Эколь) поселились в бывш. королевской усадьбе Эбрёй и основали мон-рь (в нем хранились мощи св. Леодегария). По преданию, мон-рь св. Петра и св. Австремония в Иссуаре был основан монахами, прибывшими из аббатства Шарру. В 818 г. Людовик Благочестивый даровал привилегии мон-рю Манглиё; вероятно, тогда же в обитель были доставлены реликвии св. Себастиана. Крупнейшим в Оверни монастырем было аббатство Моза; в 848 г. по указанию кор. Пипина II сюда из Вольвика были доставлены мощи св. Австремония. После этого Моза стал местом паломничества к мощам просветителя Оверни. Здесь было дополнено Житие Австремония, написанное св. Прейектом (BHL, N 844), составлены сказания о перенесении мощей и о чудесах святого. В 1-й пол. IX в. был основан капитул каноников в Бриуде (грамота имп. Людовика Благочестивого, датированная 825, скорее всего является подложной). Известны грамоты королей Аквитании Пипина I, выданные капитулу в Бриуде и мон-рям Манглиё и Конк, и Пипина II — мон-рям Манглиё, Моза и Сен-Шафр (ныне Ле-Монастье-сюр-Газей); к 877 г. относятся грамоты имп. Карла Лысого мон-рям Манглиё и Сен-Шафр (обители были изъяты из юрисдикции епископа).

В X в. в Оверни формирование сеньориальных отношений сопровождалось ослаблением власти короля Франции, ростом партикуляризма и междоусобицами знати. Вокруг многочисленных замков военной знати сформировались автономные территориальные единицы — сеньории. Получило широкое распространение *частной церкви право;* представители знати нередко занимали церковные должности. Так, графы и затем вице-графы (виконты) Оверни были аббатами капитула св. Иулиана в Бриуде. Произошла «феодализация» церковных институтов: епископская кафедра,

капитулы и мон-ри приобретали вассалов и передавали им в качестве фьефов земельные владения. В отличие от светских сеньорий, к-рые сложились на землях, пожалованных королем гос. служащим, церковные сеньории возникали на пожертвованных или приобретенных землях, обладавших налоговым иммунитетом. Среди крупных землевладельцев были капитулы кафедрального собора и ц. св. Иулиана в Бриуде, мон-ри Иссуар, Ла-Шез-Дьё, Сувиньи, в В. Оверни — аббатства Орийак и Мориак, приорат Сен-Флур.

Светские сеньоры покровительствовали Церкви. Так, Гийом Благочестивый, гр. Оверни и герц. Аквитании (893–918), основал аббатство Клюни. *Геральд Аврилакский* († 909), располагавший крупными земельными владениями в В. Оверни, был известен как справедливый и миролюбивый властитель, основатель аббатства Орийак. Житие Геральда (BHL, N 3411), в котором он представлен как «добрый сеньор», составил св. *Одон,* аббат мон-ря Клюни. В 60-х гг. XI в. герц. Аквитании Гийом VIII (1058–1086) основал капитул при ц. святых Виктора и Короны в Энза. Номинальный сюзерен, король Франции, почти не принимал участия в жизни Оверни. Заключенный в 982 г. в Бриуде брак Людовика V Ленивого, последнего короля из династии Каролингов (986–987), и Аделаиды, сестры Ги Анжуйского, еп. Ле-Пюи (ныне Ле-Пюи-ан-Веле), не привел к упрочению позиций франц. короля и вскоре распался. В 1019–1020 гг., вероятно с паломнической целью, в Овернь прибыл кор. Роберт II Благочестивый. Он посетил К., Бриуд, Конк, Ле-Пюи, Орийак и Сувиньи.

Духовенство выражало недовольство междоусобными конфликтами светских сеньоров; протесты против насилия и бесчинств знати получили отражение в «Книге о чудесах св. Веры», составленной в нач. XI в. Бернардом из Анже. Ок. 1013 г. еп. Стефан III был убит неким Теотардом, отлученным от Церкви за присвоение владений мон-ря Клюни. При поддержке церковных иерархов возникло движение за *«Божий мир»,* призванное положить конец междоусобным конфликтам и насилию. Среди инициаторов движения был еп. Стефан II (942/3–982/4); в 951 г. папа Римский *Агапит II* поручил ему наказать виновных в ограблении владений мон-ря Сосий-анж. Папа *Бенедикт VIII* рекомендовал франц. прелатам, среди к-рых назван еп. К. Стефан IV, отлучить от Церкви сеньоров, отнимавших земли у мон-ря Клюни (1016). Преемник Стефана II еп. Бегон (ок. 990–1010) в сопровождении вооруженных вассалов принял участие в собрании знати, созванном в Ле-Пюи еп. Ги Анжуйским. Прелаты заставили участников собрания дать клятву сохранять мир, воздерживаться от грабежей, не причинять вред духовенству, а также крестьянам и торговцам. Нередко епископ призывал сеньоров к порядку, опираясь на вооруженную силу. Так, в 1105 г. аббат мон-ря Сен-Пьер-ле-Виф в Сансе посетил принадлежавший этой обители мон-рь Мориак, однако по наущению монахов был захвачен в плен сеньором замка Мирмон. Находившийся поблизости еп. Пьер Ру (1105–1111) заставил сеньора освободить аббата.

Проведение *григорианской реформы* в Оверни было поддержано духовенством, стремившимся к независимости от светских сеньоров. Реформа осуществлялась при поддержке монахов, гл. обр. принадлежавших к *Клюнийской конгрегации.* От светских сеньоров требовали уступить Церкви контроль над содержанием храмов и назначением должностных лиц, вернуть захваченное церковное имущество, передать церковным иерархам право собирать десятину. В 1022 г. гр. Роберт I вернул соборному капитулу церковь в Эда; ок. 1077 г. Бертран из Турноэля передал каноникам церковь в Себаза. Мн. сеньоры уступали права на приходские церкви крупным мон-рям. Возросла роль папы Римского и его представителей. Так, в 1076 г. еп. Гуго из Ди, легат папы *Григория VII,* возглавил Собор в К., рассмотревший вопрос о неканонических действиях Стефана, еп. Ле-Пюи, и Гийома из Шамальера, еп. К. (Стефан, будучи епископом К., захватил кафедру Ле-Пюи и назначил Гийома преемником на кафедре К.). После смещения обоих епископов на кафедру К. был возведен Дуранд (1076/77–1095), монах аббатства Ла-Шез-Дьё. В нояб. 1095 г. папа Римский *Урбан II* возглавил заседания *Клермонского Собора.* После кончины еп. Дуранда понтифик назначил на кафедру еп. Гийома из Баффи (1095–1101), к-рый вместе с Гийомом VI, гр. Оверни, принял участие в 1-м крестовом походе. В 1106 г., во время посещения К., папа Римский *Пасхалий II* освятил храм в аббатстве св. Иллидия (Сент-Алир). В нояб. 1130 г. под рук. папы *Иннокентия II* в К. состоялся Собор, участники к-рого осудили схизму антипапы *Анаклета II* и приняли постановления против *николаитов* и уличенных в *симонии.* На Соборе, проведенном в К. папой *Александром III* (1162), были отлучены от Церкви имп. *Фридрих I Барбаросса* и его ставленник антипапа *Виктор IV (V).* Начиная с XI в. Римские папы даровали привилегии Сувиньи, Моза и др. клюнийским обителям, мон-рям Ла-Шез-Дьё, Орийак и др.

Активное участие епископов в движении за «Божий мир» и в григорианской реформе способствовало укреплению позиций кафедры К. Несмотря на то что диоцез входил в состав церковной пров. Бурж (епископ К. считался старшим суффраганом архиепископа Буржского), влияние митрополита на положение в К. оставалось незначительным. Земельные владения кафедры были невелики, однако епископ опирался на поддержку многочисленных вассалов. В 1034 г. гр. Оверни Гийом V уступил еп. Ренкону (ок. 1028–1052) право чеканить монету и контроль над частью городских кварталов К.; впосл. сеньориальные права на город полностью перешли к епископу. Гр. Гийом VI, воспользовавшись разногласиями еп. Аймерика (1111–1151) и соборных каноников, попытался вернуть город, однако епископ обратился к сюзерену, франц. кор. Людовику VI, к-рый прибыл в Овернь с войском. Из-за вмешательства герцога Аквитании королю не удалось одержать победу над графом и установить контроль над Овернью, однако права епископа были подтверждены. Потерпев неудачу, Гийом VI построил близ К. укрепление Монферран, к-рое стало центром его владений. В 1145 г., отправляясь во 2-й крестовый поход, гр. Гийом VII заключил с епископом соглашение, по к-рому жители К. и Монферрана наделялись равными правами. Позиции графа Оверни были существенно ослаблены после разделения графства между потомками Гийома VI (они сохр. графский титул и контроль над Монферраном) и потомками Гийома VII, к-рые

именовались «графами-дофинами». В кон. XII в. конфликт представителей обоих графских родов с еп. Робертом (1195–1227) послужил поводом для вмешательства франц. кор. *Филиппа II Августа*. Поскольку епископ был вассалом короля Франции, а графы — вассалами герцога Аквитании (в это время титул принадлежал королю Англии), борьба между церковными и светскими сеньорами Оверни стала частью противостояния Английского и Французского королевств. Так, попытка франц. кор. Людовика VI укрепить позиции в Оверни (в 1169 был захвачен замок Нонет) вызывала недовольство англ. кор. Генриха II, однако король Франции отказался утвердить соглашение, по к-рому его права как сюзерена в Оверни признавались только по отношению к епископу К. Действия кор. Филиппа II Августа оказались более успешными: в 1189 г. Генрих II уступил ему права на Овернь. Графы Оверни оказали сопротивление франц. королю, но Филипп II, опираясь на поддержку епископа, принудил их к повиновению.

Пытаясь заручиться поддержкой горожан К., епископ и графы Оверни даровали им привилегии и льготы. Так, еп. Роберт поклялся соблюдать городские свободы К. (1198), а его брат, гр. Ги II, даровал коммуне (communitas seu universitas) Монферрана право избирать городских консулов. В июне 1202 г. граф уступил епископу все права на К., сохранив за собой только контроль над замком; в 1269 г. права епископа как сеньора К. были подтверждены франц. кор. *Людовиком IX Святым*. В то же время обострились отношения епископа с горожанами, которые использовали братство при больнице св. Варфоломея для оформления структур городского самоуправления. Избранные братством прокураторы были отлучены епископом от Церкви (1251) и обратились с жалобой в королевский суд; по решению суда они могли владеть городской печатью и ключами от ворот К. при условии присяги на верность епископу. Однако в 1296 г. по жалобе еп. Аймара де Кро (1286–1297) вопрос о городских свободах вновь рассматривался в королевском суде; на этот раз жители К. были лишены привилегий. Т. о., управление К. осуществляли официалы епископа (Монферран, ставший в 1292 центром королевской администрации, и Рьом управлялись выборными консулами); в XIV в. наместником города был епископский бальи.

За поддержкой к представителям светской власти обращались также главы крупных мон-рей. Так, в 1109 г. монахи аббатства Сен-Пурсен попросили кор. Людовика VI защитить их от незаконных притязаний Аймона II, главы знатного семейства Бурбонов; в итоге прибытие королевского войска вынудило Аймона II отказаться от посягательств на права обители. После того как г. Орийак подвергся разорению во время конфликта англ. кор. Генриха II и его сыновей, а насельники мон-ря избежали грабежей, лишь уплатив выкуп (1184), настоятель обители заключил соглашение с гр. Тулузы Раймундом V, к-рый обязался защищать как монахов, так и жителей города (1190). Положение в бриудском капитуле (в него принимали только членов знатных родов) привлекло внимание папы Римского Александра III, указавшего, что каноники вели свободный образ жизни, не заботились о совершении богослужений и распределяли *бенефиции* за деньги или передавали их по наследству. После того как в Бриуде вспыхнул конфликт между сторонниками графа Оверни и знатных семейств Меркёр и Полиньяк, кор. Людовик VII по просьбе понтифика установил мир и способствовал реформе капитула (1163).

Привилегированное положение занимали каноники соборного капитула, к-рый, вероятно, был основан в IX в. (самое раннее упоминание о капитуле содержится в грамоте еп. Адаларда (912), под ней подписались 15 каноников во главе с приором Одоном). При еп. Аймерике было заключено соглашение, по к-рому избранный епископ давал клятву соблюдать привилегии каноников (не вмешиваться во внутренние дела капитула, не причинять вреда каноникам и клирикам собора, а также их слугам и др. зависимым лицам). Папа Римский *Климент III* принял соборный капитул под защиту Папского престола и запретил отлучать каноников от Церкви (булла от 30 мая 1190). Однако в 1193 г. понтифик освободил еп. Гилберта (1189–1195) от необходимости соблюдать договор, по условиям к-рого каждый каноник без согласия епископа и капитула мог налагать *интердикт* на любую церковь в диоцезе К. Важнейшей обязанностью капитула было управление диоцезом, когда епископская кафедра была вакантна, и избрание нового епископа. В капитул обычно входили 36 каноников (согласно статуту, принятому в 1207, они располагали 40 пребендами), из них 30 именовались «свободными», т. к. не были обязаны постоянно находиться при кафедральном соборе и иметь священный сан; 6 пребенд были отведены для священников (каноников-эбдомадариев), которые при помощи клириков и певчих совершали богослужение. Как правило, в капитул вступали младшие сыновья представителей знати и наиболее состоятельных горожан; вопросы, связанные с принятием новых членов и распределением пребенд, капитул решал самостоятельно (это право было подтверждено папой Урбаном II в 1096). Во главе капитула стоял прево; ежегодно проводились выборы должностных лиц (судей, бальи, управляющих имуществом, ризничих и др.). В распоряжении капитула находилась крупная церковная сеньория; каноники обладали полной юрисдикцией в пределах «пятивратных стен» К., а также контролировали дочерние капитулы, в т. ч. при ц. св. Петра (Сен-Пьер; основан в 1242) в К. и при ц. Пресв. Девы Марии в Эрмане. Капитулы, существовавшие при др. церквах К. (при ц. Нотр-Дам-дю-Пор (14 каноников) и при ц. св. Генесия (Сен-Женес; 11 каноников)), подчинялись епископу. Небольшие капитулы действовали при мн. городских и даже сельских храмах.

Начало новой эпохи в истории монашества в Оверни связано с расцветом Клюнийской конгрегации. Настоятель Клюни св. *Одилон* (994–1049) принадлежал к знатному семейству Меркёр из В. Оверни; аббат *Петр Достопочтенный* (1122–1156) происходил из овернского рода Монбуассье и возглавлял приорат Сосийанж, где он дал монашеские обеты. Аббат Одон (926–942) руководил восстановлением монашеской дисциплины в мон-ре Сент-Алир. Важнейшими клюнийскими обителями в еп-стве К. были Сувиньи и Сосийанж. Между 915 и 920 гг. некий Аймард, к-рый считается предком королевского рода Бурбонов, подарил мон-рю Клюни поместье

и угодья в Сувиньи; вскоре здесь была основана дочерняя обитель. При раскопках обнаружены остатки скромной однонефной церкви, построенной между 954 и 960 гг. В средние века приорат Сувиньи был местом паломничества к мощам клюнийских аббатов *Майоля* (954–994) и Одилона. В 1063 г. кард. *Петр Дамиани* освятил монастырскую церковь, по его указанию были открыты мощи св. Одилона; при перенесении мощей св. Майоля (1095) присутствовал папа Римский Урбан II. В 1095 г. или немного ранее гр. Оверни Роберт II и его сын Гийом VI передали мон-рю Клюни аббатство Моза.

Одним из крупнейших в диоцезе был мон-рь Ла-Шез-Дьё, ставший центром особой бенедиктинской конгрегации. Основатель монастыря св. Роберт из Тюрланда († 1067) изучал бенедиктинский устав в аббатстве *Монте-Кассино;* вернувшись в Овернь, при поддержке еп. Ренкона он основал обитель, где устав соблюдался строже, чем в Клюни (1043). Вскоре аббатство было принято под защиту Папского престола и франц. королей (1052); в 1070 г. Роберт из Тюрланда был причислен к лику святых. В XI в. аббатству Ла-Шез-Дьё принадлежали 7 крупных приоратов, 6 «келий» (до 6 монахов в каждой) и 36 малых приоратов (в них проживали до 3 монахов), в т. ч. жен. мон-рь Лаводьё. Из-за попыток соборных каноников вмешиваться в избрание настоятеля аббат Сегуин добился от папы Григория VII иммунитета от епископской юрисдикции (1080); т. о., аббатство получило широкую автономию. В конгрегацию Ла-Шез-Дьё входили более 250 монастырей, в т. ч. в Италии и в Испании; крупнейшими были Лаводьё и Сен-Нектер в Оверни, Сен-Пьер-де-Брантом в Перигоре, св. Баудилия в Ниме, св. Никазия (Сен-Никез) в Реймсе, св. Теодарда в Монтобане, св. Сикста (Сан-Систо) в Пьяченце. До 1436 г. в состав конгрегации входил мон-рь св. Иоанна в Бургосе, основанный Аделельмом († 1097), аббатом Ла-Шез-Дьё, к-рый позднее почитался как св. покровитель Бургоса.

Из-за господствующего положения бенедиктинских конгрегаций Клюни и Ла-Шез-Дьё общины ордена цистерцианцев не получили широкого распространения в Оверни; основными цистерцианскими монастырями здесь были Монперу (1126), Беллег (основан в 1137 семейством Бурбонов) и жен. обитель Л'Эсклаш (1150). В Оверни возникли мон-ри *регулярных каноников;* важнейшим было аббатство Шантуан, которое в 1199 г. еп. Роберт передал членам соборного капитула во главе с пенитенциарием Альдефредом, пожелавшим соблюдать *Августина устав.* Капитул регулярных каноников существовал также при ц. св. Амабилия (Сент-Амабль) в Рьоме. В 1149 г. гр. Гийом VII основал аббатство св. Андрея близ К., переданное регулярным каноникам-*премонстрантам;* впосл. монастырь служил усыпальницей «графов-дофинов» Оверни. В 1219 г. при поддержке семейства Бофор был основан картузианский мон-рь Пор-Сент-Мари. В 1229 г. появился мон-рь францисканцев (кордельеров) в Монферране, позднее возникли обители в К., Орийаке, Рьоме, Сувиньи и Сен-Пурсен-сюр-Сьюль. Ок. 1230 г. в К. появился монастырь доминиканцев; при обители существовало уч-ще, выпускники которого могли продолжить образование в Парижском ун-те. В 1280 г. еп. Гуго де ла Тур дю Пен (1250–1286) передал клариссам ц. св. Иоанна Крестителя в К.; в 1288 г. в приходе Сен-Женес был основан монастырь кармелитов.

Развитие школьного образования в Оверни первоначально было связано с бенедиктинскими мон-рями. В аббатстве Орийак жил известный ученостью мон. Герберт (впосл. папа Римский *Сильвестр II* (999–1103)); в XII в. мон-рь оставался важным центром образования. Известно о школах в др. мон-рях, напр. в Сосийанже: здесь за плату обучали отпрысков состоятельных семейств. В описи ризницы кафедрального собора (кон. X — нач. XI в.) упоминается о небольшой б-ке (включала богослужебные книги и сборники канонического права, а также сочинения св. Григория I Великого, Григория Турского и Исидора Севильского). К XI–XII вв. относится создание агиографических сочинений об овернских святых. Так, в мон-ре Моза был создан цикл произведений о св. Австремонии, в к-рый вошли 3-е Житие святого, сказания о перенесении мощей и о чудесах (BHL, N 848–850). В 1197 г. по просьбе аббата Гийома еп. Роберт освидетельствовал мощи св. Австремония. Вероятно, в сер. XII в. было создано Житие св. Кальминия, который считался основателем монастырей Моза и Сен-Шафр (BHL, N 1526). Монахи аббатства Сент-Алир составили Житие св. Иллидия, известное в неск. редакциях (BHL, N 4265), в Мориаке было создано Житие св. Мария (BHL, N 5542). Автором Жития св. Роберта из Тюрланда был его капеллан Герард из Ла-Вена; позднее Житие отредактировал и дополнил мон. Марбод (BHL, N 7261–7262).

В XI–XII вв. Овернь была одним из центров развития романской архитектуры. Церкви, построенные до этого времени, крайне малочисленны, поэтому мн. вопросы, связанные с генезисом овернской романики, остаются открытыми. Согласно Житию св. Бонита, монастырская церковь в Манглиё была возведена из красного и белого камня; полихромная кладка широко использовалась в романских храмах XI–XII вв. Фрагментарно сохранившиеся ранние памятники (башня-портик в Моза (кон. X в.?), фасадная часть (вестверк) в Шамальере (нач. XI в.?)) дают основание полагать, что овернские зодчие пытались создавать многоярусные сооружения во входной части церкви. Вероятно, при еп. Стефане II в К. началось строительство кафедрального собора. Сохранившаяся крипта (между 980 и 1020) представляет собой зал, окруженный галереей-деамбулаторием с 4 расходящимися капеллами по периметру. Схожей планировкой обладает крипта в аббатстве св. Филиберта в Турню (Бургундия), сооруженная незадолго до 1019 г. Алтарная часть собора в К. послужила образцом для монастырской ц. св. Аниана (Сент-Эньян) в Орлеане (1029), возведенной по указанию кор. Роберта Благочестивого, а также, вероятно, для хора церкви в Моза (2-я пол. XI в.?). Опыт, приобретенный при сооружении кафедрального собора, несомненно использовался зодчими романских храмов Оверни. Сведения о строительстве церквей немногочисленны. Сооружение храмов требовало больших средств (работы по строительству ц. Сен-Пьер в Блеле (XII в.?) прерывались не менее 7 раз); вероятно, некоторые церкви были возведены на пожертвования паломников, др. храмы строились за счет крупных сеньоров или богатых монастырей (возведение храмов в Сен-Нектере

и Орсивале связывают с передачей этих мон-рей под контроль аббатства Ла-Шез-Дьё в сер. XII в.). Классическими образцами овернской романики считаются церкви Нотр-Дам-дю-Пор в К., св. Австремония (Сент-Остремуан) в Иссуаре, св. Нектария в Сен-Нектере, Нотр-Дам в Орсивале и в Сен-Сатюрнене; к ним близки искаженные поздними перестройками храмы в Моза, в Энза и в Рьоме, а также базилика св. Иулиана (Сен-Жюльен) в Бриуде. Это 3-нефные церкви с трансептом, в рукавах к-рого расположены апсидиолы; алтарная апсида окружена деамбулаторием с 3 или 4 радиальными капеллами. Над боковыми нефами, почти равными по высоте центральному нефу, размещены галереи. Во всех храмах, кроме базилики в Бриуде, трансепт увенчан массивным завершением в форме параллелепипеда, служащего основанием для 8-гранной башни-фонаря. Со стороны алтарной части храмы имеют ступенчатый силуэт, который формируется благодаря вертикальному ритму убывающих в массе объемов (капеллы деамбулатория, алтарная апсида, завершение трансепта, башня). Особое внимание уделено декорации стен, прорезанных широкими окнами в аркатурах; использована полихромная каменная кладка и резные детали. Мн. романские храмы Оверни отличаются простотой архитектурного решения. Так, в ц. Сен-Лоран в Озоне (XII в.) единственный неф завершается апсидой, 5-гранной снаружи, но в интерьере прорезанной 3 нишами-апсидиолами. Небольшая однонефная ц. Сен-Марсьяль в Сёйе имеет крестообразную планировку; в ц. Сен-Леже в Монферми округлые ветви трансепта в сочетании с алтарной апсидой образуют триконх. Во всех крупных храмах сохранились резные капители, как правило с фигуративными изображениями (эпизоды из Свящ. Писания, аллегорические и нравоучительные сцены). Росписи храмов в большинстве случаев утрачены; лучше всего сохранились фрески XII в. в капелле св. Михаила в базилике Сен-Жюльен в Бриуде — Христос во славе, окруженный сонмом ангелов (часть композиции «Страшный Суд»), а также в рефектории аббатства Лаводьё (Христос на престоле с символами 4 евангелистов; в нижнем регистре — Дева Мария в окружении ангелов и апостолов). По указанию еп. Стефана II для кафедрального собора была изготовлена золотая статуя Девы Марии с Младенцем, восседающей на престоле; внутрь статуи поместили реликвии (по преданию, их принес в К. св. Австремоний). Об изготовлении этой статуи клириком Аделельмом, к-рый был также зодчим кафедрального собора, сообщается в сказании диак. Арнольда о видении Роберта, аббата Моза (кон. X в.). Статуи Девы Марии, скорее всего созданные по образцу скульптуры-реликвария Стефана II, получили широкое распространение в Оверни; именно такое изображение, хранившееся в Ле-Пюи, считалось чудотворным (уничтожено в 1794). На деревянной статуе Пресв. Богородицы в Орсивале (XII в.) сохранилось первоначальное покрытие из тонкого серебряного листа. Известны также статуи-реликварии святых, напр. скульптура св. Веры из аббатства Конк (рубеж X и XI вв.). К XII в. относятся бюсты-реликварии святых Баудимия в Сен-Нектере, Теофреда в Ле-Монастье-сюр-Газей и Кесария Арелатского в Море; известно о фигуре-реликварии св. Геральда в Орийаке, к-рая существовала в XI в. Образец др. типа реликвариев — рака св. Кальминия и его супруги Намадии в Моза, украшенная полихромными эмалями лиможской работы (2-я пол. XII в.).

Появление форм готической архитектуры в Оверни обычно связывают с деятельностью нищенствующих орденов в 1-й пол. XIII в. Среди ранних памятников — скромная капелла доминиканского мон-ря в К. (однонефная церковь с прямоугольной алтарной частью; сохр. 3 травеи, перекрытые стрельчатым сводом). В 1248 г. еп. Гуго де ла Тур д'Овернь заложил кафедральный собор в К. Строительством хора с деамбулаторием и трансепта руководили Жан и Пьер Дешаны; вероятно, зодчие ориентировались на северофранц. образцы (соборы Нотр-Дам в Париже и Сен-Пьер в Бове, базилика Сен-Дени и др.). Строительные работы были прерваны скорее всего в кон. XIV в.; зап. фасад и часть нефа так и не были построены. Несмотря на утрату значительной части скульптурной декорации и убранства в кон. XVIII в., в интерьере сохранились витражи и фрагменты росписей XIII–XIV вв.

К нач. XIV в. диоцез К. был среди крупнейших во Франции; он включал ок. 1 тыс. приходов, объединенных в 7 архидиаконий (Бийом, Бриуд, К., Кюссе, Орийак, Сен-Флур и Сувиньи) и 15 архипресвитерских округов. По ходатайству сеньоров В. Оверни на землях, выделенных из диоцеза К., была основана епископская кафедра Сен-Флур (булла папы *Иоанна XXII* от 9 июля 1317); в нее вошли ок. 300 приходов, в т. ч. в городах Бриуд и Орийак. Границы нового еп-ства были определены на Соборе епископов Буржской церковной пров. в К. (1319).

На положении дел в еп-стве К. негативно сказались эпидемия чумы (черная смерть) (1348) и Столетняя война (1337–1453): между 1356 и 1392 гг. англ. войска неоднократно вторгались в Овернь, в 1388 г. англичане захватили Монферран. Изменения в системе вассальных отношений привели к упадку епископской сеньории; существенно снизились церковные доходы (у клюнийских приоратов — на $^1/_2$), материальные трудности возникли даже у самых богатых церквей. Сократилось число каноников и монахов (в капитуле ц. Сен-Сернёф в Бийоме — с 32 до 17 чел., в аббатстве Сент-Алир — с 30 до 18 чел.); это привело к объединению бенефициев (к 1350 число монахов в Моза увеличилось с 25 до 40). В капитулы, особенно сельские (в Эрмане, Орсивале), стали принимать лиц незнатного происхождения. Среди духовенства усилилось недовольство политикой Папского престола (с 1307 право избирать епископа К. перешло к папе Римскому), от которого требовали провести реформу в Церкви и искоренить злоупотребления; положение обострилось с началом *схизмы в католической Церкви* (1378). Широкую известность получил богослов и алхимик Жан де Рокетайад († 1366), монах францисканского мон-ря в Орийаке, выступавший против обмирщения Церкви и осуждавший политику Папского престола. В 1416 г. в К. и Монферране проповедовал доминиканец католич. св. Винсент *Феррер*, к-рый также указывал на нестроения в Церкви и предсказывал приближение Судного дня. Рост эсхатологических настроений, снижение авторитета Церкви и неуверенность в будущем повлияли на увеличение числа затворников почти во всех городах Оверни;

затворникам выделяли келью и предоставляли содержание, они были обязаны молиться за благополучие города и его жителей. С общими тревожными настроениями и предчувствием бед связывают появление таких иконографических мотивов как «Смерть, поражающая людей» (фреска в монастырской церкви в Лаводьё; XIV в.), «Пляска смерти» (росписи в аббатстве Ла-Шез-Дьё) и «Встреча живых с мертвыми» (фреска в коллегиальной церкви в Энза; XV в.).

Положение епископской кафедры осложнялось тем, что бóльшую часть приходов контролировали мон-ри и капитулы, к-рые нередко отказывались признавать юрисдикцию епископа на основании папских и королевских привилегий. Так, в нач. XVI в. из 726 приходов 480 (более 60%) принадлежали мон-рям, 100 — епископу, 95 — капитулам каноников, 51 — светским сеньорам. Т. о., под непосредственным контролем епископа было всего 14% приходов. Крупнейшими церковными сеньорами были соборный капитул, аббатство Ла-Шез-Дьё и клюнийские мон-ри (Моза, Сувиньи и др.); в диоцезе было 16 крупных мон-рей и не менее 80 приоратов. В жизни еп-ства стали принимать активное участие представители крупной знати — Жан, герц. Берри (1360–1416), члены семейств Бурбон и Ла Тур, к-рые унаследовали владения графов Оверни. На средства Бурбонов были основаны мон-ри целестинцев в Виши (кон. XIV в.) и кларисс в Эгперсе (1421).

В XIV в. обострилось противостояние епископа и соборного капитула. В 1363 г. по просьбе еп. Жана де Мелло (1357–1375) папа Римский *Урбан V* ограничил судебные привилегии капитула и подчинил его юрисдикции епископа. Еп. Анри де ла Тур д'Овернь (1376–1415) отказался вернуть каноникам утраченные ими права и попытался вывести городские рынки из «пятивратных стен», что привело к вооруженному столкновению: в 1394 г. стражники епископа взяли штурмом принадлежавшую каноникам крепостную башню в К. В 1396 г. каноники отказались участвовать в богослужениях, которые совершал епископ, и устроили беспорядки в соборе. Конфликт разрешился после принятия *Буржской прагматической санкции* (1438), по которой право избирать епископа было возвращено соборным капитулам (в XIV в. епископы К. назначались папой Римским). Папа *Евгений IV* вернул соборному капитулу привилегии, утраченные в 1363 г., и поместил его под защиту Папского престола (1443). Вскоре на епископскую кафедру был избран прево соборного капитула Жак де Комборн (1445–1474). В 1447 г. епископ заключил договор с канониками, определил границы полномочий епископа и капитула и дал присягу соблюдать права каноников. Попытка капитула ц. Сен-Сернёф в Бийоме присвоить судебные прерогативы епископа и право распределения бенефициев была пресечена решением Парижского парламента (1470). Пытаясь укрепить власть епископа, де Комборн активно использовал право визитации (в апр.—мае 1455 он посетил 120 церквей и мон-рей), к-рое оспаривали крупные мон-ри, в т. ч. Клюни и Ла-Шез-Дьё. В 1506 г. было подтверждено право епископа посещать все церкви и монастыри в диоцезе, делать необходимые распоряжения. Эффективным инструментом управления был диоцезальный синод, собиравшийся ежегодно в праздник Пятидесятницы (присутствие на синоде было обязательным для приходских священников). Пытаясь справиться с такими проблемами, как нежелание держателей бенефициев служить в порученных им церквах, пренебрежение пастырскими обязанностями и *конкубинат,* еп. Жак д'Амбуаз (1505–1516) принял меры по укреплению церковной дисциплины, особенно в мон-рях, а также определил обязанности должностных лиц диоцеза. В изданных им статутах духовенству запрещалось заниматься торговлей и позволять мирянам устраивать пиршества и танцы в храмах; монахи нищенствующих орденов могли проповедовать в церквах только с разрешения епископа. Реформа мон-рей была среди основных задач еп. Гийома Дюпра (1529–1560), который присутствовал на *Тридентском Соборе* как представитель короля Франции. В Рьоме (1507) и в К. (1515) были основаны мон-ри францисканцев-обсервантов, в Борегаре — мон-рь минимов. Еп. Г. Дюпра реформировал доминиканский мон-рь в К. (1546), однако, пытаясь прекратить нарушения дисциплины в мон-ре кларисс, епископ столкнулся с сопротивлением городских властей. Трудности, к-рые переживало монашество, были связаны в т. ч. с правом короля распределять бенефиции, полученным им по *Болонскому конкордату* (1516), и с практикой *комменды.* Мн. прелаты, совмещавшие неск. должностей, не могли эффективно выполнять свои обязанности: так, Г. Дюпра кроме епископской кафедры К. занимал должности аббата в Моза, в Сен-Пьер-де-Рей в Бри и в Сент-Арнуль-де-Крепи.

В ходе Столетней войны жители К. добились участия в управлении городом. По указу кор. Карла V (1379) им было дано право созывать собрания и выбирать магистратов (элю) от каждого прихода (Нотр-Дам-дю-Пор, Сен-Пьер и Сен-Женес; территория «пятивратных стен» находилась в юрисдикции соборного капитула); позднее были созданы выборные должности 9 советников. Кор. Людовик XI, желая вознаградить жителей К. за поддержку, оказанную ему во время мятежа Лиги общего блага (1465) и в противостоянии с герц. Жаном II Бурбоном, сеньором Оверни, расширил городские свободы. В 1480 г. жители К. получили право выбирать 3 или 4 консулов и 12 советников, вскоре горожане были освобождены от тальи (налога на недвижимое имущество горожан и земельные наделы людей недворянского происхождения). По указанию короля было возбуждено дело о законности сеньориальных прав епископа; вероятно, под влиянием регентши Анны Французской (в 1488 ее супруг Пьер де Божо унаследовал герц-ство Бурбон) дело было решено парламентом в пользу епископа. Однако кор. Екатерина Медичи, владевшая графством Овернь, вновь вынесла вопрос о епископской сеньории на рассмотрение парламента; в 1557 г. права на К. были переданы королеве, к-рая сделала город центром графства Овернь.

С XIII в. важную роль в жизни диоцеза играли благочестивые и профессиональные братства; их члены занимались благотворительностью и взаимопомощью, заботились о погребении и поминовении усопших. Члены братства св. Варфоломея в К. возглавили борьбу городской коммуны за освобождение от власти епископа. Из-за увеличения числа братств (только в Рьоме было почти 70 таких групп), которые

собирали значительные средства, епископ пытался установить контроль над братствами. С 1528 г. епископ утверждал статуты и проверял финансовую отчетность братств. В задачи нек-рых братств входило содержание больниц и убежищ для прокаженных. Больница св. Варфоломея в К. была крупнейшей в Оверни; в 1451 г. еп. Ж. де Комборн поручил управление ею каноникам соборного капитула, а еп. Г. Дюпра, известный щедрыми пожертвованиями церквам и благотворительным учреждениям, в 1538 г. велел расширить госпиталь.

С сер. XIII в. соборный капитул в К. содержал уч-ще, позднее переведенное в доминиканский мон-рь. В школе при капитуле ц. Сент-Амабль в Рьоме особое внимание уделялось изучению права; в 1429 г. школа перешла в ведение городских властей. Небольшие школы существовали при некоторых мон-рях, напр. в Моза; крупнейшим считалось уч-ще капитула ц. Сен-Сернёф в Бийоме, его выпускники поступали в Парижский, Орлеанский и Тулузский ун-ты. Намерение основать ун-т в Бийоме, получившее отражение в булле папы Евгения IV (1445), не было осуществлено. В XV в. контроль над образованием стал причиной разногласий между соборными канониками и горожанами К. По решению городского совета, одобренному еп. Г. Дюпра, в К. был основан муниципальный коллеж (1552); соборный капитул выделил ежегодную субсидию на его содержание. Еп. Тома Дюпра (1517–1528) планировал основать ун-т в Иссуаре. Первое в Оверни крупное образовательное учреждение было создано его преемником Г. Дюпра при помощи *иезуитов*. С разрешения каноников ц. Сен-Сернёф иезуитский коллеж был открыт в г. Бийом (1556); к 80-м гг. XVI в. здесь получили образование от 1,5 до 2 тыс. чел. Однако попытка епископа основать 2-й коллеж в Мориаке (1563) не увенчалась успехом.

Сведения о распространении в Оверни протестантизма относятся к 30-м гг. XVI в. С 1535 г. в К. распространялась протестант. лит-ра; впосл. власти неоднократно конфисковывали у жителей города и уничтожали книги, привезенные из Женевы. В 1547 г. управляющий клермонской школой К. Монье, обвиненный в ереси, бежал в Лозанну. С 1540 г. центром протестантизма в Оверни стал г. Иссуар, сюда прибывали проповедники из Женевы. В 1548 г. еп. Г. Дюпра, пытавшийся совершить визитацию, не был допущен в город. Епископ и соборные каноники принимали меры против распространения протестантизма: они рассылали миссионеров, предписывали священникам чаще проповедовать и объяснять народу еретический характер протестантских учений. Дарованное франц. гугенотам разрешение совершать богослужения в Иссуаре и в Сен-Пурсене (1562) было подтверждено Амбуазским эдиктом (1563), однако губернатор Оверни Г. де Морморен-Сент-Эрем, твердый сторонник католицизма, велел приверженцам протестантских учений покинуть К.

В период *религиозных войн во Франции* (1562–1598) Овернь сильно пострадала от вооруженных столкновений. В 1562 г. гугеноты захватили и разграбили аббатство Ла-Шез-Дьё, в 1569 г. они разорили мон-рь Орийак. После *Варфоломеевской ночи* губернатор Морморен-Сент-Эрем не допустил убийств гугенотов; в сент. 1572 г. все жившие в городе протестанты были арестованы. Население Оверни было настроено враждебно по отношению к гугенотам: их отряды во главе с капитаном М. Мерлем занимались грабежами и убийствами. В 1574 г. Мерль захватил г. Амбер, в 1575 г. установил контроль над Иссуаром и разорил бенедиктинский мон-рь св. Австремония. Вскоре город, где часть жителей составляли гугеноты, был захвачен и разорен королевским войском под рук. Франциска, герц. Алансонского. В то же время католич. духовенство Оверни подвергалось поборам на содержание королевского войска. Еще в окт. 1567 г. губернатор Морморен-Сент-Эрем, указывая на успехи гугенотов и угрозу протестант. вторжения в Овернь, впервые потребовал, чтобы держатели церковных бенефициев предоставили королю субсидии. Возражая против постоянных поборов, духовенство заявляло, что собрать требуемые средства крайне сложно, т. к. население разорено военными действиями и, находясь под влиянием протестантизма, отказывается платить десятину.

В 1563 г. по указу кор. *Карла IX* в Оверни было проведено отчуждение части церковных доходов; благодаря этому удалось собрать 154 тыс. ливров (значительно больше, чем во мн. др. диоцезах). Впосл. власти неоднократно отчуждали церковные доходы. После смерти кор. Генриха III (1574–1589) и наследования франц. престола гугенотом Генрихом Наваррским (впосл. кор. *Генрих IV*) в Оверни началось противостояние городских властей К., к-рые поддержали короля, и сторонников *Католической лиги* — еп. Франсуа де Ларошфуко (1585–1609; кардинал с 1607) и его брата графа де Рандана. Епископ и его союзники признали право Генриха Наваррского на престол только после принятия им католицизма (1593). По условиям *Нантского эдикта* (1598) протестант. общины сохранились в Ла-Газеле, Маренге, Пайя и Парантинья. Однако их численность была небольшой; после отмены Нантского эдикта (1685) овернские гугеноты (114 семейств) эмигрировали или перешли в католицизм.

После завершения религ. войн еп. Ф. де Ларошфуко приступил к реализации постановлений Тридентского Собора. Участники ассамблеи духовенства, состоявшейся в 1597 г. в Бийоме, рекомендовали вернуть во Францию иезуитов (в период изгнания иезуитов из Франции (1595–1604) коллеж в Бийоме находился под управлением каноников). На диоцезальном синоде (1599) были утверждены статуты с новыми требованиями к приходскому духовенству: священники, держатели бенефициев, должны были постоянно находиться в своих приходах или представить епископу того, кто мог бы выполнять их обязанности; священникам следовало регулярно наставлять мирян и проводить занятия с детьми по катехизации; следить, чтобы прихожане посещали богослужения в воскресные и праздничные дни; запрещалось взимать плату за совершение таинств. В перечне рекомендаций, представленном на Генеральных штатах 1614 г., духовенство диоцеза К. требовало принять меры против распространения протестантизма, колдовства, ростовщичества, запретить дуэли и не допускать неприличного поведения в храмах. Духовенство призывало короля отказаться от права замещать церковные должности и распределять бенефиции, отменить продажу судебных должностей (не менее $^1/_3$ членов королевских

судов должны были представлять духовенство) и не назначать протестантов на гос. должности. Также высказывались пожелания переместить в города жен. монастыри, находившиеся в отдаленной местности; упразднить жен. обители, в которых проживало менее 6 чел.; распустить братства, не соответствующие требованиям общественной нравственности, и передать их доходы на благотворительные цели.

Политику еп. Ф. де Ларошфуко, выдержанную в духе *Контрреформации*, продолжили епископы Жоашен д'Эстен (1614–1650) и его брат Луи д'Эстен (1651–1664). Ж. д'Эстен, известный жестким стилем управления, укрепил власть епископа и упорядочил систему администрации. Он регулярно совершал визитации приходов и мон-рей и 2 раза в год созывал синоды; под его руководством проводились совещания духовенства, на к-рых рассматривались спорные богословские, канонические и церковно-практические вопросы. При еп. Л. д'Эстене на совещаниях духовенства соседних приходов обсуждались темы, связанные с организацией пастырской работы, проведением богослужений, отношениями с паствой и др. Настаивая на строгом соблюдении дисциплины, еп. Ж. д'Эстен установил для кандидатов на священнические должности имущественный ценз (ежегодный доход не менее 80 ливров) и ввел обязательную проверку знаний; он издавал детальные указания о совершении таинств и богослужений, об убранстве церквей и т. д. Священники были обязаны иметь в своей библиотеке Свящ. Писание, «Римский катехизис», постановления Тридентского Собора, жития святых, духовную и пастырскую литературу («Исповедь» блж. Августина, «Медитации» Иоанна Феканского, сочинения Бернарда Клервоского); было подготовлено издание катехизиса для мирян на франц. языке (Catéchisme de la foi et des mœurs chrétiennes. Clermont, 1674). Приходское духовенство нередко прибегало к помощи «крестников», или «коммуналистов» (священников, не имевших бенефициев и живших в родном городе или селении; в 1667 в еп-стве было 162 сообщества «крестников»). В Оверни активно действовали католич. миссионеры, к-рые произносили проповеди (особенно во время Великого поста), принимали исповедь, давали духовные советы. Среди миссионеров был Жан Жак *Олье* (впосл. основал Об-во пресвитеров св. Сульпиция (*сульпициане*)). Странствующими проповедниками нередко становились также *капуцины* и францисканцы-реколлекты.

К сер. XVII в. подготовка духовенства велась гл. обр. в иезуитских коллежах в Бийоме и Монферране и в коллеже ораторианцев в Рьоме. По инициативе еп. Л. д'Эстена, заключившего соглашение с Олье, в бывш. приорате Сен-Ферреоль в К. была открыта диоцезальная семинария (1656). Управление семинарией осуществляли сульпициане; с 1714 г. действовала также т. н. малая (подготовительная) семинария. В 1657 г. в г. Тьер была основана 2-я семинария, предназначенная гл. обр. для переподготовки тех священников, чьи знания и поведение не соответствовали требованиям епископа.

При поддержке главы франц. правительства кард. Армана Жана дю Плесси, герц. де *Ришелье*, еп. Ж. д'Эстен приступил к реформе монастырей. Пришедшее в упадок аббатство Шантуан было закрыто, здания и имущество переданы босым кармелитам (1633). Др. обитель регулярных каноников, аббатство св. Андрея, в сер. XVII в. восстановил настоятель Никола Уссель. Особая ситуация сложилась в жен. мон-рях, которые находились под контролем знатных родов; в 1647 г. жен. цистерцианский монастырь Л'Эсклаш, пользовавшийся сомнительной репутацией, по указанию епископа был переведен в К. По мнению кард. Ришелье, бенедиктинские мон-ри следовало включить в конгрегацию св. Мавра (см. *Мавристы*). В 1636 г. к конгрегации было присоединено аббатство Сент-Алир, в 1640 г.— аббатство Ла-Шез-Дьё. Однако в клюнийском аббатстве Моза предпринятая по указанию Ришелье попытка объединения обеих конгрегаций привела к расколу монахов на конфликтующие группы.

При активном участии епископов Ж. и Л. д'Эстенов в городах Оверни появились общины новых религиозных орденов и конгрегаций, в основном женских, к-рые уделяли особое внимание проповеди христианства, образованию и благотворительности. Нередко инициаторами основания общин становились городские власти, заинтересованные в том, чтобы члены монашеских орденов и конгрегаций взяли на себя содержание школ, больниц и приютов. В К. были основаны обители капуцинов (1610), минимов (1625), босых августинцев (1656). Перемещение в К. коллежа иезуитов, находившегося в Монферране (с 1634), вызвало сопротивление еп. Ж. д'Эстена, соборного капитула и части гос. служащих, разделявших идеи *янсенизма*. Епископ намеревался передать коллеж ораторианцам, но иезуитам удалось помешать этому; лишь в 1663 г. франц. правительство позволило членам Общества Иисуса поселиться в К., вскоре начались занятия в коллеже. В 1616 г. в К. была основана община *урсулинок*, к-рая содержала школу для девочек (в 1637 основана община в Монферране, в 1651 — в Эгперсе). Др. школа была открыта при жен. цистерцианском мон-ре, перенесенном в К. в 1636 г. Крупнейшая в К. больница, госпиталь св. Варфоломея (Отель-Дьё), находилась под управлением соборного капитула; соборные каноники также принимали участие в управлении др. городскими больницами (Шарите, основана в 1682; Сен-Жозеф для неизлечимых больных — в 1697). В больнице Шарите трудились братья милосердия св. Иоанна Божиего, в Отель-Дьё — сестры-госпитальерки св. Августина, позднее Парижские сестры милосердия (в 1767–1773, после передачи госпиталю доходов упраздненного аббатства Манглиё, построено новое здание). К 1776 г. в госпиталях и приютах К. было 1149 мест для больных, стариков и брошенных младенцев; больницы были в важнейших городах Оверни (Амбер, Иссуар, Рьом и Тьер).

Епископы К. поощряли благотворительную деятельность духовенства, создание бесплатных школ. По инициативе соборного каноника Клода Лаборьё неск. жительниц К. основали приют Доброго Пастыря для раскаявшихся проституток (1674); позднее в него стали принимать девочек для обучения чтению, письму и рукоделию. В 1725 г. приют был передан членам жен. конгрегации св. Иосифа; они превратили его в пансионат с общежитием для бедных девушек, после этого приют Доброго Пастыря действовал как образовательное учреждение.

Больницы и др. благотворительные учреждения пользовались поддержкой еп. Жана Батиста Массийона

(1717–1742), основавшего приют для престарелых священников. По его инициативе при кафедральном соборе была создана 1-я в К. публичная б-ка, которой епископ передал собственное книжное собрание. Благодаря сдержанной позиции еп. Ж. Б. Массийона долгое время удавалось предотвратить конфликты, связанные с распространением янсенизма; центром овернских янсенистов считался коллеж в Рьоме, которым управляли ораторианцы. В 50-х гг. XVIII в. решение еп. Франсуа Мари де ла Гарле (1743–1776) запретить преподавание теологии в коллеже вызвало протесты ораторианцев, как и требование ко всему духовенству диоцеза подтвердить согласие с положениями папской буллы «*Unigenitus*». В поддержку ораторианцев выступили жившие в Рьоме кармелитки и госпитальерки, а также чиновники президиального суда; каноники ц. Сент-Амабль, занявшие сторону епископа, подверглись судебному преследованию за проповеди против янсенизма. Оформившаяся в Рьоме оппозиция епископу проявилась также в годы Французской революции (1789–1799).

В 1765 г. в диоцезе К. было 72 монашеские общины, в них состояли ок. 500 мужчин и ок. 1 тыс. женщин. Численность монашествующих, особенно мужчин, снижалась; закрывались пришедшие в упадок обители, в т. ч. древние аббатства Эбрёй (1768) и Манглиё (1775), позднее — приораты Ла-Вен и Сосий-анж. Имущество и доходы упраздненных мон-рей передавались семинарии и благотворительным учреждениям. Сократилось число религ. братств мирян. После изгнания из Франции иезуитов (1763) коллеж в К. был передан в ведение муниципалитета; преподаванием занимались секулярные священники, которые вели курсы физики, ботаники и математики. На секулярное духовенство повлияли идеи франц. Просвещения; клирики принимали участие в деятельности масонских лож (в 1744 была основана масонская ложа в Бриуде). С предложениями изменить адм. устройство католич. Церкви, ограничить деятельность монашеских орденов и секуляризовать церковное имущество выступали нек-рые представители регулярного духовенства, в т. ч. Кристоф Антуан Жерль, приор картузианского мон-ря Пор-Сент-Мари. В то же время власти проявляли безразличие к религ. вопросам и не желали оказывать поддержку католич. Церкви; в 1787 г. был издан королевский эдикт о веротерпимости. Консервативная позиция еп. Франсуа де Боналя (1776–1800) способствовала углублению противоречий в среде духовенства. Нек-рые клирики, гл. обр. из Рьома, обвинили епископа в тирании и нежелании принять к.-л. перемены в положении Церкви. Епископ осудил попытки изменить гос. статус католической Церкви во Франции; пытаясь избежать конфискации церковного имущества, он призвал священников передать гос-ву часть ценностей (окт. 1789).

После принятия Конституционным собранием «Закона о гражданском устройстве духовенства» (12 июля 1790; 24 авг. подписан кор. Людовиком XVI) положение Церкви существенно изменилось. Вместо упраздненного диоцеза К. было создано епископство в границах деп. Пюи-де-Дом, к-рое вошло в состав юго-вост. церковного округа с центром в Лионе. «Конституционным» епископом стал ораторианец Жан Франсуа Перье (1791–1801). Каноники и регулярное духовенство в основном согласились с закрытием мон-рей и роспуском религ. конгрегаций, однако мн. члены жен. конгрегаций не признали закон, противоречивший каноническому праву Римско-католической Церкви. В нек-рых городах (напр., в Бийоме) местные власти протестовали против роспуска капитулов и религиозных конгрегаций. Часть духовенства («неприсягнувшие»; в нек-рых округах — большинство священников) отказалась признать закон и власть «конституционного» епископа. Так, большинство каноников соборного капитула отвергли предложение участвовать в управлении «конституционным» еп-ством Пюи-де-Дом. Бежавший из Франции еп. Ф. де Бональ призвал духовенство и мирян воздержаться от общения с Перье и его сторонниками. Во мн. местах смещение «неприсягнувших» и назначение священников, которые дали присягу, совершались с применением насилия. После установления диктатуры якобинцев (июнь 1793) были наложены строгие ограничения на отправление католического культа; террор сопровождался кампанией дехристианизации и введением культа Разума (позднее — Верховного существа). Церковные ценности были конфискованы, уничтожалось убранство храмов; мн. церкви (гл. обр. монастырские) были закрыты, нек-рые разрушены (в К. снесены приходские церкви Сен-Пьер и Сен-Женес). Были утрачены мощи святых, хранившиеся в К., в Сувиньи и во мн. др. местах. После свержения якобинцев (июль 1794) гонения на католич. Церковь в основном прекратились; несмотря на ограничения, духовенство вернулось к служению. Власти почти не оказывали поддержку «конституционному» духовенству; укрепились позиции священников, сохранивших верность еп. Ф. де Боналю. В 1797 г. по указанию епископа был создан церковный совет, к-рый руководил «неприсягнувшим» духовенством. Попытки сторонников «конституционной» Церкви (среди них видную роль играл еп. Перье) достигнуть примирения с «неприсягнувшими» (национальные Соборы в Париже (1797, 1801), диоцезальный синод в К. (апр. 1801)) завершились неудачей.

Католич. иерархия во Франции была восстановлена после подписания *конкордата* с Папским престолом (1801). «Конституционные» епископы Ж. Ф. Перье (деп. Пюи-де-Дом) и А. Бюто-Дюпу (деп. Алье) сложили полномочия; на кафедру К. был назначен еп. Шарль Антуан Анри Дювальк де Дампьер (1802–1833). Вскоре была восстановлена система церковных приходов, в 1803 г. воссоздан соборный капитул из 10 каноников. Были возвращены некоторые закрытые храмы, в т. ч. ц. Нотр-Дам-дю-Пор в К. По указанию еп. Ш. Дювалька де Дампьера открылась семинария, в диоцез вернулись члены жен. конгрегаций. Так, в 1808 г. урсулинки выкупили здания бывш. аббатства Сент-Алир и вскоре открыли коллеж, сестры св. Иосифа основали конгрегацию Доброго Пастыря (1811). Возрождение «женских религиозных ассоциаций» вызывало недовольство наполеоновских властей, тем более что епископ оказывал сопротивление правительству, к-рое пыталось использовать католич. Церковь в своих интересах (напр., отказался требовать от духовенства участия в поисках дезертиров, скрывавшихся в горных районах Оверни). Еп. Ш. Дювальк де Дампьер не одобрял воинственную

политику Наполеона I, особенно оккупацию Папского гос-ва (1810).

После восстановления монархии Бурбонов (1814) были сняты ограничения на деятельность религ. конгрегаций в сфере образования и благотворительности. В еп-стве начали работать визитандинки, ассумпционистки, сестры милосердия и др.; к 1833 г. насчитывалось ок. 60 жен. общин с 422 членами и 46 послушницами. Мн. священники из К. занимались миссионерской деятельностью: в Китае проповедовал католический св. Габриэль Торен Дюфресс (1750–1815), в Нов. Каледонии — еп. Гийом Дуарр (1810–1853). В 1853 г. Жан Батист Лами (1814–1888) стал 1-м архиепископом г. Санта-Фе (США). В связи с возрождением церковной жизни из диоцеза К. было выделено еп-ство Мулен (булла папы Римского *Пия VII* от 6 окт. 1822). В годы правления Наполеона III (1848–1870, император с 1852) сформировалась система католич. образования; под контроль духовенства перешли мн. школы и коллежи. По проекту Э. *Виолле-ле-Дюка* было завершено строительство кафедрального собора в К. (1866–1884). В связи с ростом городского населения в К. строились храмы; самыми значительными являются неоготическая ц. Сент-Этроп (1858–1862; архит. Ю. Имбер), неороманская ц. Сен-Жозеф (1886–1897; архит. А. Барнье) и ц. Сакре-Кёр (1923–1924) в духе эклектики.

В эпоху Третьей республики (1870–1940) власти проводили антиклерикальную политику, пытались ослабить позиции католической Церкви, поставить под контроль религ. конгрегации и обеспечить светский характер образования. Еп. Пьер Мари Бельмон (1893–1921) занимал сдержанную позицию; он призвал духовенство подчиниться законам об ассоциациях (1901) и об отделении Церкви от гос-ва (1905). Тем не менее в нек-рых местах прихожане оказывали сопротивление описи церковного имущества, в Орсивале произошли столкновения католиков с полицией. Еп. Габриэль Пиге (1933–1952) уделял особое внимание развитию орг-ций *«Католическое действие»* и «Христианская рабочая молодежь», движения скаутов и католич. об-в для мирян. По указанию епископа в К. ежегодно проводилась процессия со статуей Пресв. Девы Марии из ц. Нотр-Дам-дю-Пор в кафедральный собор, была возрождена традиция совершать паломничества в храмы во имя Пресв. Богородицы в Орсивале и Вассивьере. Во время второй мировой войны (1939–1945) еп. Г. Пиге призвал франц. католиков защитить страну от «механизированных остготов XX столетия». Когда Франция потерпела поражение, епископ поддержал диктатуру маршала А. Ф. Петена (режим Виши) и осудил сторонников сопротивления нем. оккупации; в кафедральном соборе проводились офиц. мероприятия с участием Петена. В то же время католич. духовенство по указанию епископа предоставляло убежище евреям. В 1944 г. еп. Пиге был арестован гестапо; содержался в концлагере Дахау до освобождения союзниками в мае 1945 г. Еп. Пьер Абель Луи Шаппо де ла Шанони (1953–1973) принял участие в работе *Ватиканского II Собора*. В 1968 г. из-за недостатка духовенства в К. была проведена адм. реформа: деканаты были объединены в 5 пастырских округов (Клермон-Рьом, Лиманъ, Иссуар, Комбрай-Санси и Тьер-Амбер). В дек. 2002 г. в результате реформирования системы церковного управления во Франции епископская кафедра К. получила статус архиеп-ства и стала центром церковной провинции (епископства-суффраганы: Ле-Пюи, Мулен и Сен-Флур). В июне 2003 г. папа Римский Иоанн Павел II вручил еп. Ипполиту Симону (с 1996) архиепископский паллий.

В наст. время в архиеп-стве К. проживает ок. 590 тыс. католиков (97% населения); действуют ок. 500 храмов, к-рые объединены в 32 прихода, их обслуживают 143 секулярных и 3 регулярных пресвитера, 28 постоянных диаконов. В 30 общинах *институтов посвященной жизни* состоят 26 мужчин и 244 женщины. Духовенство диоцеза окормляет 110 образовательных учреждений, в т. ч. Овернский богословский ин-т (основан в 1998) (An. Pont. 2011. P. 180).

Лит.: *Gonod B.* Chronologie des évêques de Clermont et des principaux événemens de l'histoire ecclésiastique de l'Auvergne. Clermont-Ferrand, 1833; *Tardieu A.* Histoire de la ville de Clermont-Ferrand. Moulins, 1870–1872. Péronnas, 1994. 2 vol.; Monumenta Pontificia Arverniae decurrentibus IX, X, XI, XII saeculis / Éd. A.-C. Chaix de Lavarène. Clermont-Ferrand, 1878; Pouillés des diocèses de Clermont et de Saint-Flour du XIV[e] au XVIII[e] siècle / Éd. A. Bruel. P., 1880; *Bernet-Rollande L.* Saint Amable: Sa vie, son église, son culte. Clermont-Ferrand, 1891; *Randanne J.* Un évêque en Auvergne au VI[e] siècle: Saint Avit I[er] et les origines de Notre-Dame du Port. Clermont-Ferrand, 1893; *Crégut G.-R.* Le Concile de Clermont en 1905 et la première croisade. Clermont-Ferrand, 1895; *idem.* Mgr Duwalk de Dampierre et l'organisation concordataire du diocèse de Clermont (1802–1804). Clermont-Ferrand, 1910; *Mosnier S.-M.* Les saints d'Auvergne. P., 1898–1900. 2 vol.; *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 31–39, 117–122; *Maître L.* Les apôtres et les confesseurs des Arvernes, d'après Grégoire de Tours et les monuments // RHEF. 1914. T. 5. N 27. P. 353–364; *Morand E.* L'abbaye de Saint-Amable de Riom. Clermont-Ferrand, 1930; *Rouchon G., Balme P.* L'église de Notre-Dame-du-Port à Clermont-Ferrand: Le quartier et l'ancienne paroisse de Notre-Dame-du-Port. Clermont-Ferrand, 1930; *Rouchon G.* Notre-Dame de Clermont (la cathédrale), son chapitre cathédral, son quartier. Clermont-Ferrand, 1934; *Bossuat A.* Clermont // DHGE. T. 12. Col. 1435–1458; *Welter L.* Les communautés de prêtres dans le diocèse de Clermont du XIII[e] au XVIII[e] siècle // RHEF. 1949. T. 35. N 125. P. 5–35; *eadem.* Le chapitre cathédral de Clermont: Sa constitution, ses privilèges // Ibid. 1955. T. 41. N 136. P. 5–42; *Vieillard-Troiekouroff M.* La cathédrale de Clermont du V[e] au XIII[e] siècles // Cah. Arch. 1960. Vol. 11. P. 199–247; *Gaussin P.-R.* L'abbaye de la Chaise-Dieu (1043–1518). P., 1962; *Fournier P.-F.* Clermont-Ferrand au V[e] siècle: Recherches sur la topographie de la ville // Biblioth. de l'École des chartes. P., 1970. Vol. 128. P. 273–344; *idem.* Recherches sur l'histoire de l'Auvergne: Saint Austremoine, premier évêque de Clermont: Son épiscopat, ses reliques, ses légendes // Bull. historique et scientifique de l'Auvergne. Clermont-Ferrand, 1979. Vol. 89. P. 417–471; *Fournier P.-F. et al.* Nouvelles recherches sur les origines de Clermont-Ferrand. Clermont-Ferrand, 1970; Le diocèse de Clermont / Éd. A. Poitrineau. P., 1979. (Histoire des diocèses de France; 9); *Pietri Ch.* L'espace chrétien dans la cité: Le «vicus christianorum» et l'espace chrétien de la cité arverne (Clermont) // RHEF. 1980. T. 66. N 177. P. 177–209; *Sève R.* La terre de Dieu en Auvergne: La seigneurie épiscopale de Clermont des origines à 1357. Clermont-Ferrand, 1980; *Davis M. T.* The Choir of the Cathedral of Clermont-Ferrand: The Beginning of Construction and the Work of Jean Deschamps // J. of the Society of Architectural Historians. L., 1981. Vol. 40. N 3. P. 181–202; *Lauranson-Rosaz C.* L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) au VIII[e] au XI[e] siècle: La fin du monde antique? Le Puy-en-Velay, 1987; *Courtillé A.* Auvergne et Bourbonnais gothiques. Nonette, 1990. T. 1; *eadem.* La cathédrale de Clermont. Nonette, 1994; *Remensnyder A. G.* Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France. Ithaca (N. Y.), 1995; Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la Croisade: Actes du colloque universitaire international de Clermont-Ferrand (23–25 juin 1995). R., 1997; Les bénédictins de Saint-Chaffre du Monastier: Histoire et archéologie d'une congrégation / Éd. B. Sanial, F. Arneodo. La Monastier-sur-Gazeille, 1998; L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Grégoire de Tours: Histoire et archéologie / Éd. B. Fizellier-Sauget. Clermont-Ferrand, 1999; *Charbonnier P.* Histoire de l'Auvergne des origines à nos jours. Clermont-Ferrand, 1999; Odilon de Mercoeur, l'Auvergne et Cluny: La «Paix de Dieu» et l'Europe de l'an mil: Actes du colloque

de Lavoûte-Chilhac des 10, 11 et 12 Mai 2000. Nonette, 2002; *Dierkens A.* Une abbaye médiévale face à son passé: Saint-Pierre de Mozac, du IX[e] au XII[e] siècle // Écrire son histoire: Les communautés régulières face à leur passé / Éd. N. Bouter. Saint-Étienne, 2005. P. 71–105; Saint Julien et les origines de Brioude: Actes du colloque de Brioude, 22–25 sept. 2004 / Éd. A. Dubreucq et al. Brioude, 2007; Sculptures médiévales en Auvergne: Création, disparition et réapparition / Éd. A. Regond, P. Chevalier. Clermont-Ferrand, 2008.

А. А. Королёв

КЛЕРМО́Н-ГАННО́ [франц. Clermont-Ganneau] Шарль Симон (19.02.1846, Париж — 15.02.1923, там же), франц. археолог, ориенталист, специалист по древней палестинской эпиграфике, дипломат. Изучал классическую филологию и вост. языки в Национальном ин-те восточных языков и цивилизаций. В 1867 г. начал дипломатическую карьеру в Иерусалиме в качестве переводчика Мин-ва иностранных дел. В 1871 г. работал во франц. иерусалимской миссии, затем в К-поле. Последующие неск. лет К.-Г. занимался как дипломатической работой, так и научными исследованиями: в 1873–1874 гг. должен был проводить археологические исследования в Палестине по специальному назначению спонсируемого британским правительством Фонда исследования Палестины, в 1874 г. принят на фак-т Высшей практической школы в Париже, в 1881 г. служил французским вице-консулом в Яффе (1880–1882), после возвращения в 1882 г. К.-Г.— главный переводчик с вост. языков в Мин-ве иностранных дел в Париже. В 1883 г. франц. консул в Лондоне (с 1886 консул 1-го класса). В дальнейшем К.-Г. принял пост директора Школы восточных языков в Париже и профессора в Коллеж де Франс. В 1889 г. избран членом Академии надписей и изящной словесности. Последующие назначения: в 1891 г. К.-Г.— профессор, преподавал археологию и эпиграфику в Коллеж де Франс, в 1896 г.— генеральный консул. В 1875 г. стал кавалером ордена Почетного легиона.

К.-Г. принадлежит ряд важных для истории *археологии библейской* исследований. В 1869 г. ему удалось скопировать текст стелы моавитского царя Меши (IX в. до Р. Х.), обнаруженной в Дивоне в Моаве,— древнейшую известную семит. надпись, которая имела отношение к тексту Книг Царств. Впосл. он способствовал приобретению стелы и передаче ее в Лувр (см. в ст. *Меша*).

Среди его более поздних эпиграфических открытий были древнеевр. надписи VIII в. до Р. Х. в Силоамском туннеле, проложенном в Иерусалиме царем Езекией, и греч. надпись периода Ирода Великого, запрещающая язычникам входить во внутренний двор Иерусалимского храма.

В 1873–1874 гг., во время археологических работ в Палестине, он исследовал Куббат-эс-Сахра (Купол скалы), изучал древние иудейские погребальные обряды в Иерусалиме, а также провел археологические разведки в *Газе,* Наблусе (*Сихеме*) и *Иерихоне*. После открытия двуязычных пограничных надписей вблизи Телль-эль-Джезер он первым аргументированно идентифицировал это место с древним *Гезером*. К.-Г. открыл и исследовал высеченную в скале гробницу Шебны, мн. захоронения в долине Вади-Ясул, южнее Иерусалима, к-рая, по его убеждению, в древности была дополнительным городским кладбищем. К.-Г. впервые провел археологические разведки в Эммаусе. Возглавлял экспедиции на о-в Крит и в Кирену (Киринею) в 1895 г.; занимался раскопками в Элефантине в Египте в 1907–1908 гг.

К.-Г. был бескомпромиссным борцом с распространением поддельных артефактов. Ему удалось доказать неподлинность ряда объектов, которые пытался ввести в оборот иерусалимский торговец древностями Моше Шапиро: т. н. моавитской керамики, купленной Берлинским музеем (1873), фрагментов рукописи Второзакония (1883), т. н. тиары царя Сайтаферна, приобретенной Лувром за 400 тыс. франков (1903).

Соч.: Histoire de Calife le Pêcheur et du calife Haroun er-Rechid; conte inédit des Mille et une nuits. Jérusalem, 1869; La Stèle de Mesa, roi de Moab, 896 avant J. C. P., 1870; La Palestine inconnue: Lecture faite à l'Institution royale de la Grande-Bretagne. P., 1876; L'Authenticité du Saint-Sépulcre et le tombeau de Joseph d'Arimathie. P., 1877; Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponèse: Notes d'archéologie orientale. P., 1878; Mythologie iconographique. P., 1878; Etudes d'archéologie orientale. P., 1880; Origine perse des monuments araméens d'Égypte. P., 1880; Sceaux et cachets israeìlites, phéniciens et syriens, suivis d'épigraphes phéniciennes inédites. P., 1883; Les fraudes archéologiques en Palestine: suivies de quelques monuments phéniciens apocryphes. P., 1885; Recueil d'archéologie orientale. P., 1888–1924. 8 vol.; Archaeological Researches in Palestine during the Years 1873–1874. L., 1896–1899. 2 vol.

Лит.: *Хвольсон Д. А.* Новооткрытый памятник моавитского царя Меши, современника иудейского царя Иосафата // ХЧ. 1870. № 7. С. 83–120; *Троицкий И. Г.* Силоамская надпись // Там же. 1887. № 7/8. С. 161–176; *Allegro J. M.* The Shapira Affair. Garden City (N. Y.), 1965; *Silberman N. A.* Digging for God and Country: Exploration, Archaeology, and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799–1917. N. Y., 1982.

КЛЕРМО́НСКИЙ СОБО́Р (18–28 нояб. 1095), Собор католич. Церкви, созванный папой Римским *Урбаном II* (1088–1099) в г. Клермон (ныне Клермон-Ферран, Франция). На К. С. обсуждалось развитие *григорианской реформы* на франц. землях. В последний день заседаний папа Урбан II объявил о начале *крестовых походов* и призвал католиков к участию в них.

Даты и сессии Собора. К. С. предшествовали неск. Соборов в Италии, ознаменовавших успехи Римских пап в борьбе с императорами: в Мельфи (1089), Беневенто (1091), Трое (1093) и Пьяченце (март 1095; делегация из К-поля просила о помощи в борьбе против турок-сельджуков). В сер. авг. 1095 г. Урбан II прибыл в Ле-Пюи (до этого папы Римские не посещали франц. земли почти полвека), откуда были направлены приглашения на К. С. архиепископам и нек-рым епископам Франции (сохр. только приглашение Ламберту, еп. Арраса, его дело было рассмотрено на К. С. и стало одним из самых значимых — *Jaffé.* RPR. N 5570). Собор должен был начаться в октаву памяти св. *Мартина* Турского (т. е. в воскресенье, ближайшее к 11 нояб.). В окт. папа Урбан II побывал в *Клюни,* где освятил новый алтарь; до избрания на Папский престол в 70-х гг. XI в. Урбан (тогда Одон) был сначала монахом, а потом главным приором этого аббатства (*Guiberti abbatis* Gesta Dei per Francos. II 1 // RHC, Occ. 1879. Vol. 4. P. 135), вероятно, поэтому на К. С. делам Клюни было уделено много внимания. В Клермон папский кортеж прибыл между 14 и 17 нояб. В воскресенье, 18 нояб. 1095 г., состоялось торжественное открытие К. С.

В источниках заметна путаница в датах проведения К. С., поскольку неясно, считать ли день открытия началом работы Собора или отсчет следует вести со дня 1-го заседания, т. е. с понедельника. Неизвестно также, проводилось ли заседание в следующее воскресенье — 25 нояб. В Клермоне соборные заседания



Проповедь папы Римского Урбана II на Клермонском Соборе. Миниатюра из рукописи: Mamerot S. Passages faiz oultre mer par les François contre les Turcqs... (Paris. fr. 5594. Fol. 19). 70-е гг. XV в. Худож. Ж. Коломб

проходили скорее всего в кафедральном соборе или в ц. Нотр-Дам-дю-Пор. Офиц. закрытие состоялось 28 нояб. 1095 г.; были повторно зачитаны привилегии диоцеза Аррас, выделенного из епископства Камбре и включенного в состав церковной пров. Реймс.

27 нояб., накануне закрытия Собора, папа Урбан II произнес перед собравшимися клириками и мирянами проповедь о крестовом походе, а на следующий день с некоторыми епископами (conventus episcoporum) обсудил дату начала похода и кандидатуры тех, кто могли бы его возглавить (*Roberti Monachi* Historia Iherosolimitana. I 3 // RHC, Occ. 1866. Vol. 3. P. 730). После К. С. папа Римский находился на территории Франции еще 8 месяцев и провел Соборы в Туре (март 1096) и Ниме (июль 1096).

Участники. В работе К. С. приняли участие 12 (по др. сведениям — 13) архиепископов (Бордо, Буржа, Лиона, Нарбона, Оша, Пизы, Реджо-Эмилия, Реймса, Санса, Толедо, Тура, возможно Таррагоны и Экс-ан-Прованса). Число присутствовавших епископов в источниках варьируется от 80 до 400 чел.; еп. Ламберт Аррасский сообщает о 225 епископах и более 90 аббатах, Фульхерий Шартрский — о 310 епископах и аббатах (подробнее см.: *Somerville*. 1974). В основном в Соборе участвовали епископы из Юж. Франции. Диоцезы на территории Свящ. Римской империи были представлены лишь неск. епископами, англ. церковные иерархи на Соборе не присутствовали.

Постановления К. С. Текстуальная традиция канонов К. С. запутанна; издания соборных решений, предшествовавшие работе Р. Сомервилла (*Somerville*. 1972), в наст. время считаются устаревшими. Сомервилл, проанализировав весь корпус источников, выделил неск. редакций канонов. К числу наиболее важных он относит сборник документов, связанных с деятельностью еп. Ламберта и историей отделения диоцеза Аррас от Камбре (оригинал хранился в б-ке кафедрального собора Арраса, но был утерян; в наст. время доступны 2 копии XVII в.— Arras. Bibl. Capit. 1051 (140), 1062 (222); в Риме хранится дефектная копия канонов К. С. в каноническом сборнике XVI в. (Vallic. C-24), который кард. Ц. *Бароний* использовал в работе над соответствующим томом «Церковных анналов»). К редакции, зафиксированной в книге еп. Ламберта, относятся также 2 рукописи XII в.— Lond. Brit. Lib. Cotton. Claudius E. V и Montpellier. Bibl. de l'École de Médicine. 280. Вторая по значимости редакция представлена в «Собрании канонов в 9 книгах», составленном Иоанном, еп. Теруана (ркп. Guelf. Gud. 212, XII в.). В юности он изучал право вместе с *Иво Шартрским* и нек-рое время был архидиаконом еп. Ламберта Аррасского. Каноны К. С. в этот сборник, возможно, попали из др. источника, независимого от сборника Ламберта, но при этом имеют с ним много букв. совпадений.

Сомервилл выделил «англо-нормандскую» традицию канонов К. С., которая получила отражение в описаниях *Уильяма из Малмсбери* (в соч. «De gestis regum Anglorum», ок. 1124) и *Ордерика Виталия* (в «Церковной истории», 1109–1141). Известно по крайней мере о 4 рукописях XII в. с канонами К. С. в редакции, использованной указанными авторами (Alençon. Bibl. municip. 10; Lond. Brit. Lib. Harl. 633; Cantabr. Kk. 4. 6; Paris. lat. 13413).

К числу важных источников сведений о работе Собора относятся фрагменты канонов в составе «Liber censuum» и сборника канонов в рукописи Châlons-sur-Marne. Bibl. municip. 47, 75 (XII в.).

К. С. принял ок. 30 канонов; в разных сборниках их порядок и содержание не совпадают. Собор начался с провозглашения *«Божиего мира»* (pax Dei, treuga Dei, trevia Dei), под к-рым подразумевался запрет на военные действия и на насилие по отношении к безоружным (клирикам, монахам, женщинам, в нек-рых источниках к этим категориям добавляются купцы и паломники) в определенные дни и периоды церковного календаря (согласно Уильяму из Малмсбери, «Божий мир» был объявлен от начала Адвента до октавы Епифании, от воскресенья Семидесятницы до октавы Пасхи, от 1-го дня Рогаций до октавы Пятидесятницы и на каждой неделе от захода солнца в среду до утра понедельника — *Willelmi Malmesbiriensis monachi* De gestis regum Anglorum. IV 345 / Ed. W. Stubbs. L., 1889. Vol. 2. P. 392). В отдельных значимых рукописях упоминается об *индульгенции* крестоносцам (в нек-рых манускриптах в конце канонов дополнительно указано, что «Божий мир» распространяется на имущество крестоносцев).

В большей части канонов К. С. воспроизводятся те положения, которые были приняты предшествующими Соборами и составляли основу григорианской реформы: запрет *симонии*, запрет мирянам совершать *инвеституру* клириков, обязательный *целибат* для клириков, укрепление церковной дисциплины. Ключевая задача К. С. выражена в одном из первых канонов так: «Церковь должна быть чистой по вере и свободной от всякого рабского служения [мирским властям]». В основных рукописях содержатся следующие каноны: только пресвитеры могут стать деканами и архипресвитерами, только диаконы — архидиаконами; клирикам запрещено носить оружие; мирянина или клирика, имеющего сан ниже субдиакона, нельзя рукополагать во епископа; запрещается «redemptio altarium» (при личной привилегии получения доходов или десятины от церкви после смерти бенефициара все права должны быть возвращены епископу и не могут быть присвоены церковью или мон-рем, с которыми был связан получатель); клирикам запрещено требовать плату за совершение погребений; клирики не могут совмещать 2 титула от 2 разных церквей (если это произошло,

следует сохранить тот, что был получен первым); клирики должны служить в тех церквах, где они имеют бенефиций; целибат является обязательным для всех пресвитеров, диаконов, субдиаконов и всех каноников; в домах клириков могут проживать только те женщины, кому это позволено священными канонами; незаконнорожденных детей следует допускать до церковных служений только в том случае, если они станут монахами или канониками; миряне не должны покупать церковные должности; миряне не имеют права совершать инвеституру клириков; пресвитеры и епископы не должны приносить оммаж мирянину; мирянам запрещено получать десятину и доходы с церковного имущества; строго осуждается разграбление мирянами имущества клириков; после смерти клирика его имущество переходит церкви, за исключением того имущества, что должно быть роздано на помин души; запрещено захватывать или заключать в тюрьму епископа; необходимо исповедоваться и нести покаяние должным образом; всем христианам запрещено вкушать мясо от Пепельной среды до Пасхи; в Великую субботу следует поститься до ночи; необходимо соблюдать посты 4 времен года (Quattuor tempora); при причащении Тело и Кровь Христовы подаются раздельно; придорожные кресты имеют те же привилегии, что и церкви, поэтому преступников, прибегающих к защите таких крестов, следует приводить на суд, не нанося им к.-л. увечий.

В некоторых сборниках к этим канонам добавлены другие: запрет клирикам выпивать в тавернах; запрет епископу продавать что-либо из церковного имущества (возможна лишь безвозмездная раздача нуждающимся); запрет совмещать функции епископа и аббата; запрет передавать десятину от одной церкви другой; в приходских церквах, находящихся под опекой мон-ря, капелланов должны поставлять местные епископы по согласованию с монахами; клирикам запрещено вмешиваться в дела др. приходов; все обвинения против клириков должны быть записаны и подтверждены показаниями свидетелей; бедные церкви могут объединять доходы для обеспечения клириков; миряне могут платить десятину монахам или каноникам только с разрешения епископа или папы Римского; отлученных от Церкви запрещено погребать на христ. кладбище; в течение Великого поста мирянам следует раздавать освященный пепел; мирянам разрешено трижды вступать в брак; запрещен брак до 7-й степени родства; необходимо воздерживаться от брачного общения в дни церковных праздников.

К. С. принял также ряд решений по церковно-политическим вопросам и территориальным спорам. Были отлучены от Церкви Гвиберт Равеннский (антипапа *Климент III*), имп. *Генрих IV* (повторно после Собора в Пьяченце), франц. кор. Филипп I и его 2-я жена Бертрада де Монфор (за незаконный брак). Собор подтвердил примат архиепископа Лиона над церковными провинциями Руана, Санса и Тура, а также юрисдикцию архиепископа Турского над Бретанью. Постановив выделить диоцез Аррас из еп-ства Камбре, К. С. решил спор о выборах епископа Камбре в пользу Манассии. Папа Урбан II смог уладить давний территориальный конфликт между аббатствами Клюни и Ла-Шез-Дьё из-за аббатства Моза (близ Клермона), к-рое было признано дочерним мон-рем Клюни. Неск. соборными постановлениями были удовлетворены претензии Клюни и на ряд др. церквей и мон-рей. К. С. решил спор между аббатом Петром Анианским и еп. Жоффруа Магелонским (в пользу последнего), а также спор между епископами Гренобля и Вьенны о дер. Серморен (в пользу епископа Гренобля). На Соборе были подтверждены привилегии, дарованные разным церквам и мон-рям. К. С. низложил Бегона, аббата Конка, а Гервину, еп. Амьенскому, в соответствии с принятым каноном запретил занимать одновременно епископскую кафедру и должность аббата мон-ря Сен-Рикье.

С К. С. связывают распространение в католич. Церкви т. н. Малой службы часов Пресв. Деве Марии (Officium parvum Beatae Mariae Virginis). Ее происхождение неизвестно. Возможно, она возникла как дополнение к вотивным мессам в честь Пресв. Девы, к-рые известны по каролингским рукописям рубежа VIII и IX вв. Похожие краткие службы Св. Кресту, Всем святым, Троице и об усопших были широко распространены в англосакс. традиции. Но первые упоминания о службе Деве Марии, совершаемой ежедневно в качестве дополнения к каноническим часам, встречаются в источниках только с сер.— 2-й пол. X в. (в Житии св. Ульриха, еп. Аугсбургского (MGH. SS. T. 4. P. 389); в сообщении «Хроники» Гуго из Флавиньи о еп. Беренгерии Верденском (940–962) (MGH. SS. T. 8. P. 365; ср.: MGH. SS. T. 4. P. 46)). Уставом аббатства Айнзидельн в рядовые субботы от октавы Пасхи до Адвента предписывалось совершать службу с 3 чтениями в честь Св. Креста и Девы Марии (Consuetudines Monasticae / Ed. B. Albers. Montis Casini, 1912. Vol. 5. P. 98–99; Consuetudines Germaniae: Redactio S. Emmerammi, dicta Einsiedlensis // Corpus Consuetudinum Monasticarum. Siegburg, 1984. T. 7. Pt. 3. P. 239). В Италии *Петр Дамиани* призывал клириков регулярно совершать Малую службу Пресв. Деве Марии (*Petr. Damian.* Ep. 17, 40, 106, 142, 166). В Клюни аббат Гуго предписал монахам, находящимся в больнице, читать «Horas de S. Maria» ежедневно, а всей братии — по субботам (*Bernardi* Ordo Cluniacensis. 1. 23 // *Herrgott M.* Vetus disciplina monastica. P., 1726. P. 189). Согласно «Портифорию св. Вульфстана» (2-я пол. XI в.), служба совершалась по субботам (The Portiforium of St. Wulstan (Corpus Christi College, Cambridge ms. 391) / Ed. A. Hughes. [L.], 1960. Vol. 2. P. 60–62). В Житии св. Бруно Картузианца отмечалось, что именно К. С. обязал всех клириков совершать службу Деве Марии (beatissimae Matris Dei preces horarias — Acta S. Brunonis. 33 // PL. 152. Col. 542). *Винцентий из Бове,* ссылаясь, вероятно, на «Хронику» Жоффруа де Вижуа (кон. XII в.), также сообщает о постановлении К. С. совершать эту службу по субботам (*Vincentius Bellovacensis.* Speculum historiale. XXV 91 // *Idem.* Speculum quadruplex: Naturale, doctrinale, morale, historiale. Duaci, 1624. Vol. 4. P. 1034). Однако, судя по рукописям, вплоть до XIII в. единообразия в составе службы и практике ее совершения не было. Впосл. Малая служба часов Пресв. Деве Марии, выстроенная по модели 7 канонических часов, составила основу позднесредневек. Книг часов (подробнее об истории службы см.: *Leclercq J.* Fragmenta Mariana // EphLit. 1958. Vol. 72. P. 292–305; *Idem.* Formes anciennes de l'office marial

// Ibid. 1960. Vol. 74. P. 89–102; *Canal J. M.* El Oficio parvo de la Virgen de 1000 a 1250 // Ephemerides Mariologicae. Madrid, 1965. Vol. 15. P. 464–475). К. С., возможно, подтвердил установление особой, 10-й, префации для мессы на праздники в честь Пресв. Девы Марии, принятой Собором в Пьяченце (*Mansi*. Т. 20. Col. 807).

Крестовый поход. Сведения о проповеди папы Урбана II сохранились в неск. источниках, но в каждом из них имеется особая версия. В самом раннем источнике — анонимном соч. «Деяния франков» (Gesta Francorum, ок. 1100) содержится только краткий пересказ проповеди. Подробнее она изложена в соч. Фульхерия Шартрского «Иерусалимская история» (между 1100 и 1105). Согласно Фульхерию, папа сначала обратился к клирикам и сказал о необходимости церковных реформ, о недопустимости симонии, об отлучении от Церкви воров и поджигателей домов (эта часть проповеди, вероятно, была составлена Фульхерием на основе постановлений К. С.; есть букв. совпадения). Во 2-й части проповеди папа говорил о нападениях турок и необходимости защитить вост. христиан. Всем, кто погибнут в походе, папа обещал немедленное отпущение грехов. Подчеркивалось, что участие в крестовом походе дает возможность тем, кто раньше сражались со своими братьями и родственниками, стать воинами Христа (Christi milites) (*Fulcheri Carnotensis* Historia Hierosolymitana. I 1–3 // *Idem*. Historia Hierosolymitana / Hrsg. H. Hagenmeyer. Hdlb., 1913. S. 122–138).

У Роберта Монаха в «Иерусалимской истории» (1107 или между 1110 и 1118) речь папы была представлена как обращение к французам: сначала понтифик упомянул о красоте франц. земель, напомнил о славе франк. императоров *Карла Великого* и *Людовика Благочестивого*, потом воспел красоту Св. земли, подобной земному раю. По словам папы, французы воюют друг с другом потому, что у них слишком мало земли, им следует завоевать территорию нечестивого народа. Урбан II указал на святость Иерусалима, места Страстей Господних: тот, кто отправится в поход, чтобы освободить Иерусалим от неверных, очистится от грехов. Роберт Монах отмечал, что по окончании папской проповеди толпа стала кричать: «Это угодно Богу» (Deus vult), что впосл. стало девизом крестоносцев (*Roberti Monachi* Historia Iherosolimitana. I 1–2 // RHC, Occ. 1866. Vol. 3. P. 727–730).

Согласно Бальдерику, архиеп. Дольскому, другу и покровителю Роберта Монаха, папа Урбан II начал проповедь со слов о том, как страдают христиане в Иерусалиме и Антиохии, как турки превращают христ. церкви в конюшни и поклоняются идолам в Храме Соломона. Папа призвал следовать примеру ветхозаветных израильтян и сражаться с язычниками, а не убивать друг друга. Епископам надлежит возвестить об этом в своих диоцезах, в проповедях призывать к походу на Иерусалим и молиться о победе (*Baldrici episcopi Dolensis* Historia Jerosolimitana. I 3–4 // RHC, Occ. 1879. Vol. 4. P. 12–15).

По мнению Г. Штрака, Роберт Монах и Бальдерик Дольский отредактировали речь папы так, чтобы она была более актуальной для современной им ситуации, и раскрасили ее риторическими оборотами, что сделало их версии более популярными в последующие века, однако свидетельство Фульхерия Шартрского в большей мере отражало оригинал (*Strack*. 2012). Поскольку папа Урбан II не готовил военную операцию, а призывал к религ. движению, во главе похода по его замыслу должен был встать легат Адемар Монтёйский, еп. Ле-Пюи. Призыв папы ознаменовал начало новой эпохи в истории средневек. Зап. Европы, положив начало крестовым походам. Известное и раньше понятие «священная война» было переосмыслено. Папа представил поход на Восток как покаянное паломничество, уподобив воина-крестоносца Христу, идущему в Иерусалим, чтобы принести Крестную жертву. Участники крестового похода получали индульгенцию, освобождающую их от наказания за грехи (*епитимии*) (само отпущение грехов совершалось в таинствах, поэтому в посланиях Урбан II отмечал необходимость для крестоносцев исповедоваться; подробнее см.: *Purkis*. 2008).

Лит.: *Crégut G.* Le Concile de Clermont en 1095 et la première croisade. Clermont-Ferrand, 1895; *Munro D. C.* The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095 // AHR. 1906. Vol. 11. N 2. P. 231–242; *Crozet R.* Le voyage d'Urbain II et ses négociations avec le clergé de France (1095–1096) // RH. 1937. T. 179. P. 271–310; *Becker A.* Papst Urban II. Stuttg., 1964. Bd. 1; *Somerville R.* The French Councils of Pope Urban II: Some Basic Considerations // AHC. 1970. Vol. 2. P. 56–65; *idem*. The Councils of Urban II. Amst., 1972. Vol. 1: Decreta Claromontensia; *idem*. The Council of Clermont (1095), and Latin Christian Society // AHC. 1974. Vol. 12. P. 55–90; Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel a la croisade: Actes du Colloque universitaire intern. de Clermont-Ferrand (23–25 juin 1995). R., 1997; *Purkis W. J.* Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c. 1095 – c. 1187. Woodbridge, 2008; *Strack G.* The Sermon of Urban II in Clermont and the Tradition of Papal Oratory // Medieval Sermon Stud. Leeds, 2012. Vol. 56. N 1. P. 30–45.

А. А. Ткаченко

КЛЕСЛЬ [нем. Klesl, Khlesl, Klesel; латиниз. Cleselius] Мельхиор (19.02.1552, Вена – 18.09.1630, Винер-Нойштадт), кард., еп. Венский, церковный и гос. деятель в Австрии в период *Контрреформации*. Род. в семье пекаря; родители были лютеране. Начальное образование получил в протестант. школах в Вене и Вельсе. В 1570–1574 гг. изучал философию в Венском ун-те. Под влиянием популярного в Вене проповедника иезуита Георга Шерера К. вместе с родителями перешел в католич. веру (1573). С 1574 г. учился в иезуитской коллегии в Вене, затем продолжил обучение в ун-те Ингольштадта, также находившемся под управлением ордена иезуитов. 29 мая 1579 г. он получил степень д-ра философии, 1 июня — лиценциата теологии. В 1576 г. К. принял тонзуру и принес первые (или простые) обеты. Проявив себя горячим защитником католич. веры, он еще до окончания обучения получил известность благодаря проповедям, участвовал в богословских диспутах. В 1577 г. папа Римский Григорий XIII по рекомендации имп. Максимилиана II предоставил К. в качестве бенефиция каноникат в Бреслау (ныне Вроцлав, Польша). По окончании ун-та К. отказался от превотства Альтэттинг, к-рое предлагал ему Вильгельм (впосл. герцог Баварии), и вернулся в Вену. 30 авг. 1579 г. Венский еп. Иоганн Каспар Нойбёк рукоположил К. во пресвитера. 4 сент. 1579 г. имп. Рудольф II Габсбург (1576–1612) назначил К. пробстом кафедрального собора св. Стефана в Вене, а также канцлером Венского ун-та. Как канцлер, он потребовал от всех кандидатов исповедания католич. веры. В 1590/91 и 1592/93 гг. был также деканом теологического фак-та, в 1591/92 г.— ректором ун-та.

2 февр. 1580 г. Урбан фон Тренбах, еп. Пассау, назначил К. официалом австр. владений к югу от р. Энс, а затем генеральным викарием Нижнеавстрийской пров. еп-ства Пассау с резиденцией в Вене. Заботясь о моральном облике католич. духовенства в Н. Австрии, К. следил за выполнением решений диоцезального синода 1576 г., запретившего браки священников и конкубинат. Стараниями К. на все пустовавшие приходы в диоцезе были поставлены священники. В соответствии с решениями *Тридентского Собора* о повышении образовательного уровня священников в 1583 г. К. предложил императору открыть в Вене католич. семинарию. В февр. 1585 г. был назначен членом Имперского надворного совета. В апр. 1588 г. получил должность проповедника при имп. дворе, в окт. того же года отказался занять кафедру небольшого, но важного еп-ства Винер-Нойштадт и стал его администратором. Проводил политику рекатолизации на землях еп-ства. Ему удалось выплатить все задолженности еп-ства; были отреставрированы епископский дворец и здание диоцезального управления. В 1590 г. имп. Рудольф II назначил К. генеральным реформатором (Generalreformator) для проведения церковных преобразований в Н. Австрии. После смерти Венского еп. И. К. Нойбёка (1594) К. фактически управлял еп-ством. 20 февр. 1598 г. император назначил его епископом Вены (К. сохр. за собой также должность администратора еп-ства Винер-Нойштадт). Однако он принял дела в еп-стве только 29 янв. 1602 г., и лишь 13 июля 1613 г. папа Римский *Павел V* утвердил назначение К. 30 марта 1614 г. в Кремсмюнстере папский нунций Плачидо де Марра, еп. Мельфи и Раполлы, совершил епископскую хиротонию К.

К кон. XVI в. более 80% населения австр. владений Габсбургов исповедовало протестантизм. Его распространению способствовала толерантная религ. политика имп. Максимилиана II, утвердившего в Австрии положения *Аугсбургского религиозного мира*. Имп. Рудольф II значительно ограничил его действие, что было расценено австр. протестантами, в первую очередь дворянами, как нарушение их сословных прав и свобод, угрожавшее их самостоятельности в своих владениях и в органах местного управления (ландтаг-



Кард. М. Клесль.
Гравюра из ж. «Theatrum Europaeum» (Fr./M., 1662. Bd. 1: 1618–1629. S. 35). Мастер М. Мериан Старший

гах). В церковной и гос. политике К. был сторонником «гибкой» линии компромиссов, постепенных действий, к-рую сам характеризовал как gradium (шаг за шагом). Заключая союзы с протестантами и католиками, сторонниками абсолютизма и защитниками сословных свобод, он лавировал между различными политическими силами, добиваясь восстановления позиций католич. Церкви в Австрии, укрепления власти императора и сохранения «подобающего отношения к дому Габсбургов». В городах и рыночных местечках были созданы комиссии по католической реформе (Reformkomission), к-рые часто действовали силой, с привлечением войск. К. изгнал из Вены протестант. проповедников и запретил протестант. богослужения в городе. Важным средством католич. пропаганды были материальная поддержка дворян-католиков и предоставление им должностей в системе гос. управления; мн. протестанты по этим причинам переходили в католич. веру. Так, все члены Тайного имп. совета были католиками, из них $^1/_4$ составляли те, кто вернулись в католицизм (напр., кн. Карл Лихтенштейн). В Н. Австрии при содействии К. должности в местном самоуправлении также занимали только католики.

Большое значение в политике рекатолизации на австр. землях К. придавал сфере образования. Для этого под контроль католич. Церкви (в первую очередь ордена иезуитов) передавались высшие и средние учебные заведения, особая материальная поддержка оказывалась студентам-католикам, к обучению в австр. католич. ун-тах (в Вене, Граце, Инсбруке) допускались студенты-протестанты, в образовательных учреждениях преподавали прежде всего католики и т. д. К. способствовал улучшению экономического положения мон-рей, поддерживал деятельность католич. орденов и конгрегаций.

В период борьбы между имп. Рудольфом II и эрцгерц. Маттиасом, к-рая сопровождалась сословными выступлениями против Габсбургов в разных частях империи и созданием межнациональных сословных конфедераций (1604–1612), К. и покровительствовавший ему эрцгерц. Маттиас из тактических соображений — с целью привлечь на свою сторону мятежные сословия — были вынуждены идти им на уступки. Так, после удачного выступления венг. сословий под предводительством И. Бочкаи (1604–1606) по Венскому миру 1606 г. венг. сословия получали свободу вероисповедания и гарантии того, что протестанты не будут ущемляться при назначении на должности в гос. аппарате. Кроме того, было обещано соблюдение политических и социальных прав и свобод венг. сословий, прежде всего дворян. Этих же прав требовали и частично добились от Габсбургов и вступившие в союз с венграми австр. и моравские сословия. Однако после восшествия на престол имп. Маттиаса II (король Венгрии с 1608, король Богемии с 1611, император с 1612) период уступок закончился.

С нач. XVII в. политическая карьера К. оказалась тесно связанной с эрцгерц. Маттиасом (впосл. имп. Маттиас II), на сторону к-рого он перешел во время т. н. братской ссоры (Bruderzwist) в австр. ветви династии Габсбургов. Фактически с 1611 г., официально с 1612 г. К. исполнял функции президента Тайного имп. совета при эрцгерц., а затем имп. Маттиасе, канцлера, имперского штатгальтера В. и Н. Австрии, был инициатором мн. мер в политике правительства (его называли «вице-императором»). Он продолжил политику рекатолизации в австр. владениях империи. Так, зная о том, что католич. население Австрии не признавало указа имп. Маттиаса II о свободе вероисповедания, дарован-

ной протестантам (1609), он ничего не предпринимал для наказания католиков, нарушавших этот указ.

Хотя К. считал приоритетной борьбу с внутренними врагами — протестантами, а не с внешними, он принимал активное участие в переговорах с турками. 14 июля 1615 г. в Вене с Османской империей был подписан мирный договор, который К. рассматривал как необходимое условие для проведения политики Контрреформации в Венгрии.

2 дек. 1615 г. по предложению имп. Маттиаса II К. был провозглашен кардиналом in pectore. 11 апр. 1616 г. папа Римский Павел V утвердил его в достоинстве кардинала.

Осторожная политика К. не удовлетворяла мн. католич. иерархов. В кон. 10-х гг. XVII в. они нашли поддержку в лице наследника престола эрцгерц. Фердинанда Штирийского (с 1619 имп. Фердинанд II), католика, сторонника решительных мер в борьбе с протестантами. В 1618 г., после начала конфликта в Богемии (см. *Тридцатилетняя война*), эрцгерц. Фердинанд без ведома имп. Маттиаса II отстранил К. от всех должностей. К. заключили в крепость в Вене, потом сослали в замок Амбрас в Тироле, затем в замок Хофбург в Инсбруке. На К. была возложена вина за события в Богемии, его обвинили в потворстве протестантам. Имущество К. конфисковали и направили на финансирование военных действий. Но и в это время он не оставил политической деятельности, в частности всячески настраивал имп. двор против трансильванского кн. Габора Бетлена, активного участника антигабсбургской коалиции в Тридцатилетней войне. Для рассмотрения дела К. в Риме была сформирована кардинальская комиссия во главе с аудитором Свящ. Римской Роты кард. Фабрицио Вероспи. Комиссия подтвердила выдвинутые против него обвинения и решение о пожизненном заключении, однако еп-ства Вена и Винер-Нойштадт были сохранены за К.: доходы от них должны были покрывать траты на его содержание в заключении. В 1622 г. при содействии папы Римского Григория XV К. был переведен в Рим и с 27 нояб. 1622 до 18 июня 1623 г. содержался в замке Св. ангела. По настоянию гос. секретаря Папского гос-ва кард. Лудовико Лудовизи с К. были сняты все обвинения (5 июля 1623). К. оставался в Риме до 1627 г., папа Урбан VIII ввел его в состав Конгрегации пропаганды веры. Получив разрешение от императора, в янв. 1628 г. К. торжественно вернулся в Вену, но прежним политическим влиянием он уже не обладал. 5 нояб. 1629 г. император снова назначил К. генеральным реформатором. По инициативе К. с 1630 г. в Венском еп-стве отмечается праздник Непорочного зачатия Девы Марии (8 дек.). Хотя К. не удалось полностью восстановить позиции Римско-католической Церкви в Австрии, его политика не была безрезультатной: она легла в основу контрреформационных мероприятий имп. Фердинанда II.

К. похоронен в кафедральном соборе св. Стефана в Вене, его сердце хранится в кафедральном соборе г. Винер-Нойштадт. В этом городе К. поставлен памятник.

Лит.: *Hammer-Purgstall J., von.* Khlesl's, des Cardinals, Directors des geheimen Cabinetes Kaisers Mathias: Leben. W., 1847–1851. 4 Bde; *Wiedemann Th.* Geschichte der Reformation u. Gegenreformation im Lande unter des Enns. Praha, 1880. Bd. 2. S. 226–260; Praha; Lpz., 1886. Bd. 5. S. 273–300, 524–531; *Ritter M.* Klesl, Melchior // Allgemeine Deutsche Biographie. Lpz., 1882. Bd. 16. S. 167–187; *Bibl V.* Die Katholischen u. Protestantischen Stände Niederösterreichs im 17. Jh.: Ein Beitrag zur Geschichte der ständischen Verfassung. W., 1903; *Kerschbaumer A.* Kardinal Klesl: Eine Monographie. W., 1905²; *Tomek E.* Das kirchliche Leben u. die christliche Charitas in Wien // Geschichte der Stadt Wien / Hrsg. A. Mayer. W., 1914. Bd. 5. S. 231–253; *idem.* Kirchengeschichte Österreichs. Innsbruck; W., 1949. Bd. 2. S. 483–536; *Lohn M.* Melchior Khlesl u. die Gegenreformation in Niederösterreich: Diss. W., 1949; *Eder A.* Kardinal Melchior Klesl u. sein Werk: Diss. W., 1950; *Rainer J.* Der Prozess gegen Kardinal Klesl // RHM. 1961/1962. Bd. 5. S. 35–163; *idem.* Kardinal Klesl (1552–1630): Vom «Generalreformator» zum «Ausgleichspolitiker» // RQS. 1964. Bd. 59. S. 14–35; *idem.* Klesl, Melchior // Neue Deutsche Biographie. B., 1980. Bd. 12. S. 51–52; *Tersch H.* Melchior Klesl // *Idem.* Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters u. der Frühen Neuzeit (1400–1650): Eine Darstellung in Einzelbeiträgen. W.; Köln; Weimar, 1998. S. 462–468; *Winkelbauer Th.* Ständefreiheit u. Fürstenmacht: Länder u. Untertanen des Hauses Habsburg im Konfessionellen Zeitalter. W., 2003. Tl. 2: Österreichische Geschichte, 1522–1699 / Hrsg. H. Wolfram; *Медведева К. Т.* Австрийские Габсбурги и сословия в нач. XVII в. М., 2004; *она же.* Кардинал Клесль — слуга трех императоров: Нек-рые аспекты проблемы Контрреформации в австр. землях на рубеже XVI–XVII вв. // Человек XVII ст. / Ред.: А. А. Сванидзе, В. А. Ведюшкин. М., 2005. Ч. 1. С. 121–139; *Weissensteiner J.* Klesl // DHGE. 2007. T. 29. Col. 266–271.

Т. П. Гусарова, К. Т. Медведева

КЛЕТ (Клит), папа — см. *Анаклет I*, папа Римский.

КЛИБА́НОВ Александр Ильич (14.11.1910, г. Борисов Минской губ.— 23.05.1994, Москва), советский историк, источниковед, религиевед, исследователь сектантства. Род. в семье врача. В 1932 г. окончил Историко-лингвистический ин-т им. Н. К. Крупской в Ленинграде. К. начал публиковать сектоведческие и религиеведческие работы в 1929 г., они носили пропагандистско-агитационный антирелигиозный характер. В 1932 г. он защитил кандидатскую диссертацию по истории мен-



А. И. Клибанов. Фотография. 80-е гг. XX в.

нонитов, стал научным сотрудником Антирелигиозного музея, работал в Государственном антирелигиозном издательстве. В 1932–1934 гг. занимал должность зав. отделом агитации и пропаганды ленинградского отд-ния Союза воинствующих безбожников. В 1934 г. преподавал в Политико-просветительском ин-те им. Н. К. Крупской.

В 1936 г. К. был арестован по обвинению в троцкизме и приговорен к 5 годам ИТЛ. После освобождения в 1942–1945 гг. преподавал в Красноярском педагогическом ин-те историю СССР, сначала в качестве доцента, с 1943 г. в качестве заведующего кафедрой истории СССР. В 1946–1948 гг.— зам. директора Музея истории религии АН СССР в Москве, в 1947–1948 гг.— научный сотрудник Ин-та истории АН СССР.

Второй арест последовал в 1948 г. К. был приговорен к 10 годам ИТЛ. Освобожден в 1954 г., реабилитирован в 1955 г. В 1955–1993 гг. работал в Москве научным, старшим научным, затем ведущим научным сотрудником Ин-та истории АН СССР (с 1968 — Ин-та истории СССР АН СССР, с 1992 — ИРИ РАН).

Ведущая тема научного творчества К.— история отечественной религиозно-общественной жизни: антицерковные движения средневековья (им посвящен цикл крупных статей и монография «Реформационные движения в России в XIV — 1-й пол. XVI в.». 1960), история сект в XVII — нач. XX в. («История религиозного сектантства в России». 1965), религ. движения в послереволюционное время («Религиозное сектантство и современность». 1969; «Религиозное сектантство в прошлом и настоящем». 1973; «Из мира религиозного сектантства». 1974). Все эти книги и статьи связывает одна принципиальная тема: вклад религиозно-общественных движений в отечественную историю и соотнесение их духовного и социально-практического опыта с опытом параллельных европ. еретических, реформационных, сектантских движений.

В фундаментальном исследовании о русских «реформационных движениях» К., не выходя за рамки атеистических взглядов, принятых в советской науке, сумел продемонстрировать сложность и глубину проблематики истории еретических течений в России XIV — 1-й пол. XVI в. Содержание монографии гораздо шире заявленного в названии, оно включает в себя все течения и настроения в Церкви в изучаемый период (К. также проанализировал взгляды и умонастроения исихастов, нестяжателей, иосифлян), что улучшило представления о сложности и многообразии религ. жизни в России того времени.

К. попытался показать, что антицерковные движения XIV–XVI вв.— аналог современным им «городским ересям» и реформационным движениям Зап. Европы. До К. историю русских еретических движений начинали с ереси *стригольников*. Он же относит зарождение религ. вольнодумства на Руси к рубежу XIII и XIV вв., когда среди мирян и низшего духовенства распространились стихийные антицерковные настроения, порожденные авторитарностью и симонией в Церкви. Во 2-й пол. XIV в. этот еще не вполне оформленный антицерковный протест перерос в открытую ересь — стригольничество, а в посл. трети XV — нач. XVI в.— в ересь *жидовствующих*. К. тщательно проанализировал глоссы, оставленные на полях книг писца *Ивана Чёрного*, ввел в научный оборот важный для истории еретических взглядов трактат «Написание о грамоте», находящийся в тесной связи с заново истолкованным К. «Лаодикийским посланием» Федора *Курицына* (К. также подготовил издание выявленных им источников: Источники по истории новгородско-московской ереси кон. XV — нач. XVI в. № 8: Приписка Ивана Черного к «Еллинскому летописцу»; № 9: Пермские глоссы. № 10: Сочинение против монашества / Подгот.: А. И. Клибанов // *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — нач. XVII в. М.; Л, 1955. С. 277–305).

Главное отличие рус. ересей от европейских К. видел в том, что на Западе реформационные и ренессансные течения были противопоставлены друг другу, в то время как в России происходило их взаимовлияние и взаимопроникновение. Тематика равенства вер и народов, «самовластия души» прослеживается в разных проявлениях на протяжении всего повествования. К. рассматривает взгляды не только обвиняемых в ереси Матвея *Башкина, Вассиана (Патрикеева), Феодосия Косого,* но и правосл. писателей: прп. *Иосифа* Волоцкого, архиеп. Новгородского св. *Геннадия (Гонзова),* прп. *Нила Сорского* и др. К характеристике взглядов многих из них он вернулся в своей последней книге — «Духовная культура средневековой Руси» (1994, 1996[2]), в которой центральное место занимает изучение феномена православной святости.

К. заострил внимание на специфике взаимодействия рус. культуры с античным культурным наследием. Это взаимодействие было опосредовано визант. патристикой. Значение патристики как транслятора античных ценностей в рус. культуру долгое время недооценивалось. Тем более не ставился вопрос, в какой степени восточнохрист. базис русской духовной культуры предопределил ее типологические отличия от лат. культуры. К. обратил внимание на существование параллели между идеей итал. гуманистов о свободе воли, провозглашенной, в частности, Дж. Пико делла Мирандолой в «Речи о достоинстве человека», и положениями визант. патристики, напр., сочинениями свт. *Феофила* Антиохийского, что, по мнению исследователя, говорило не только о традиционно-христ. корнях гуманистической идеологии, но и о том, что, будучи новыми для латинско-католич. традиции, подобные идеи не вступали в противоречие с правосл. идеологическим и религиозно-философским каноном. Такой подход позволил К. показать, что, во-первых, византийско-правосл. религиозно-философская традиция стала источником развития гуманистической мысли в восточнославянском мире, во-вторых, эта традиция, усвоенная постепенно восточнослав. Православием, привносила своеобразие в реформационные тенденции в отечественной культуре и религиозно-общественной борьбе.

Введение истории рус. духовной культуры средневековья и раннего нового времени в контекст общеевроп. культурно-религ. процессов нашло оппонентов в лице как некоторых зарубежных историков (напр., Э. Хёша: *Hösch E.* Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975), так и советских ученых (среди участников дискуссии о степени приобщенности России к гуманизму и Реформации, о концепции русского Предвозрождения). Тем не менее новый взгляд на религиозно-общественные движения допетровской России, предложенный К., помог глубже понять историю рус. духовной культуры в соотнесении ее с общемировым развитием.

Цикл исследований К. посвящен рус. сектантству. Исследователя интересовала не только дореволюционная история существовавших в России сект, но и проблематика сектанства в СССР, в т. ч. в совр. период (в 1959–1961 К. руководил научной экспедицией по изучению религиозной жизни в Пензенской, Тамбовской, Липецкой и Воронежской областях; полный анализ результатов полевого исследования экспедиции опубликовать не смог, поскольку они не удовлетворили партийное руководство). Особое внимание К. уделял изучению социально-психологических корней сектантства, что позволило сделать вывод, что истоки веры сектантов гораздо глубже, чем обычно предполагалось советской наукой. Работы К. показывали, насколько сложен комплекс религ. представлений, и тем самым разрушали мнение властей о том, что преодолеть «религиозное отчуждение» можно при помощи пропагандистско-адм. нажима.

Поскольку религиозная Реформация XVI в. была представлена у восточнослав. народов довольно ограниченно, то сектантские движения 2-й пол. XVII–XIX вв., внимательно изученные К.,— христовщина, духовное христианство, молоканство, духоборчество, штундизм, баптизм и др.— трактуются исследователем как «второе издание» реформационных движений в России. К. не только дал анализ их учений, социальной базы и исторической роли, в частности роли «обводного канала» капиталистического развития, но и выстроил генеалогию этих движений, показав некоторые общие закономерности их эволюции.

Характеризуя *старообрядчество,* К. подчеркивал, что раскол XVII в. носил прежде всего религиозный, а не только социально-экономический характер, как пытались представить советские исследователи. Однако приверженность старообрядцев к внешней стороне религии, их готовность «умереть за аз» не исчерпывают всего духовного содержания движения. К. считает возможным говорить о паулинистских мотивах в проповеди раннего староверия, а такие мотивы, как известно, были одной из составляющих реформационной проповеди в Европе. С др. стороны, исследования К. по истории религ. сектантства показывают, что, не будучи порождением старообрядчества, сектантство имело точки соприкосновения с ним, а внутри староверия складывались по сути протестант. толки, напр., бегуны и беспоповцы, у к-рых К. отмечал определенное сходство с баптистами и меннонитами.

К. открыл новое направление в изучении рус. духовной культуры — народную социальную утопию, которой посвятил монументальное исследование («Народная социальная утопия в России». 1977, 1978. 2 кн.). В монографии речь идет об идеалах справедливости (притча о Правде и Кривде, легенда о царе-избавителе), о социальных идеалах русских мыслителей XVI в.— Ф. И. Карпова, прп. *Максима Грека, Ермолая* (Еразма), И. С. Пересветова, Ф. Косого, о социально-утопических представлениях участников крестьянских войн и их современников (Квирин Кульман, Евфимий), наконец, об утопических проектах и попытках их реализации в массовых народных движениях антифеодального и антицерковного протеста в XIX в. К. удалось приоткрыть завесу над упованиями тех слоев общества, которые, по выражению А. Я. Гуревича, для историка часто представляют собой «безмолвствующее большинство». К. показал, что крестьянство, хотя и редко, но доходило не только до вербализации своих социальных чаяний, тесно связанных с христианством, но и до попыток воплотить их в жизнь (об-ва Н. Попова «Любовь братства», М. А. Попова «Общее упование», Т. Бондарева «Единодушная и единосердечная артель» и др.). При этом К. обращает особое внимание на понимание «веры» и «правды» в процессе изменения народного сознания. К. показывает, что все социальные искания рус. народа были сопряжены с его религ. исканиями, народные социальные утопии тесно смыкаются с «крестьянским протестантизмом» XVII–XIX вв. Это обстоятельство помогает лучше понять, в чем состояла народность не только художественных, но и идейных поисков Л. Н. Толстого, чье имя часто фигурирует в книгах К.

Особая тема творчества К., внешне, казалось бы, выпадающая из общей канвы его исследований,— «декабризм» и декабристы. Началом ее разработки послужило обнаружение в архиве Красноярского гос. краевого музея переписки ряда осужденных декабристов (И. И. Пущина, Н. А. Бестужева, А. И. Якубовича, А. Н. Сутгофа, В. Л. Давыдова и др.) с жандармским полковником Я. Д. Казимирским, ставшим другом ссыльных дворянских революционеров. Сам по себе факт переписки знаменателен и помогает лучше понять не только судьбу декабристов, но и характер русского общества 1-й пол. XIX в.

К. был награжден премией им. Б. Д. Грекова Президиума АН СССР (1980) за монографию «Народная социальная утопия в России», Гос. премией СССР в области науки и техники «за цикл работ по истории религии и рус. народного свободомыслия XIV–XIX вв., опубликованных в 1960–1978 гг.» (1983).

Книги К. переведены на англ., нем., итал., кит., япон. и др. языки.

Арх.: Архив РАН. Ф. 1908; РГБ ОР. Ф. 648.

Соч.: Классовое лицо совр. сектантства. Л., 1928, 1930[2]; Комсомол на фронте безбожия: Как вести комсомолу антирелиг. пропаганду. Л., 1929; Адвентисты. Л., 1931; Меннониты. М.; Л., 1931; Меннонитская колонизация на юге России в XVIII–XIX вв.: АКД. Л., 1935; Боевой порядок у древних славян // Ист. журнал. 1945. Кн. 1/2. С. 74–81; «Написание о грамоте»: (Опыт исслед. просветительно-реформационного памятника кон. XV — пол. XVI в.) // ВИРА. 1955. Сб. 3. С. 325–379; «Самобытийная ересь»: (Из истории рус. свободомыслия кон. XV — 1-й пол. XVI в.) // Там же. 1956. Сб. 4. С. 203–229; К проблеме античного наследия в памятниках древнерус. письменности // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 158–181; Происхождение религ. сектантства в России // НиР. 1957. № 3. С. 371–392; К изучению биографии и лит. наследия Максима Грека // ВВ. 1958. Т. 14. С. 148–174; К истории рус. реформационной мысли: (Тверская «распря о рае» в сер. XIV в.) // ВИРА. 1958. Сб. 5. С. 233–263; Книги Ивана Черного: (К характеристике мировоззрения новгородско-московских еретиков) // ИЗ. 1958. Т. 62. С. 198–244; Свободомыслие в Твери в XIV–XV вв. // ВИРА. 1958. Сб. 6. С. 231–260; У истоков рус. гуманистической мысли: Ист. традиции идеи равенства народов и вер // Вестн. истории мировой культуры. 1958. № 1. С. 22–39; № 2. С. 45–63; В. Д. Бонч-Бруевич и проблемы религ.-обществ. движений в России // *Бонч-Бруевич В. Д.* Избр. соч. М., 1959. Т. 1. С. 7–28; К изучению генезиса еретических движений в России // ВИРА. 1959. Сб. 7. С. 186–217; Повесть о Петре и Февронии как памятник рус. общественной мысли // ИЗ. 1959. Т. 65. С. 303–315; У истоков рус. гуманистической мысли: Идея приятия жизни в рус. обществ. мысли XV–XVI вв. // Вестн. истории мировой культуры. 1959. № 1. С. 33–48; Реформационные движения в России в XIV — 1-й пол. XVI в. М., 1960; Сборник сочинений Ермолая-Еразма // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 178–207; Современное сектантство в Тамбовской обл.: По мат-лам экспедиции Ин-та истории АН СССР в 1959 г. // ВИРА. 1960. Сб. 8. С. 59–100; Мат-лы к характеристике совр. сектантства в Тамбовской обл. // Там же. 1961. Сб. 9. С. 212–243; Послание Зиновия Отенского дьяку Я. В. Шишкину // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 201–224 (в соавт. с В. И. Корецким); Сектантство в прошлом и настоящем // ВИРА. 1961. Сб. 9. С. 9–34; «Слово о лживых учителях» // Исследования и мат-лы по древнерус. лит-ре. М., 1961. С. 300–312; Современное сектантство в Липецкой обл.: По мат-лам экспедиций Ин-та истории АН СССР в 1960 г. // ВИРА. 1962. Сб. 10. С. 157–185; Les mouvements hérétiques en Russie du XIII[e] au XVI[e] siècle // Cahiers du monde Russe et Soviétique. P., 1962. Vol. 3. N 4. P. 673–684; К характеристике новых явлений в рус. обществ. мысли 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. // История СССР. 1963. № 6. С. 85–103; Повести А. М. Курбского об Августине Гиппонском // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 445–450; Идея свободы человека в учениях рус. еретиков кон. XV — 1-й пол. XVI в. // СВ. 1964. Вып. 25. С. 216–227; История религ. сектантства в России: (60-е гг. XIX в.— 1917 г). М., 1965; The Dissident Denominations in the Past and Today // Soviet Sociology. Armonk (N. Y.), 1965. Vol. 3. N 4. P. 44–60; Социальные утопии в рус. крестьянских движениях. М., 1966; Мат-лы о религ. сектантстве в послеоктябрьский период в архиве В. Г. Черткова // Зап. ОР ГБЛ. 1966. Вып. 28. С. 44–95; Научно-организационный и метод. опыт конкретных исследований религиозности: По мат-лам центр. областей РСФСР // Конкретные исследования совр. религ. верований.

М., 1967. С. 5–35; 50 лет науч. исследования религ. сектантства // ВНА. 1967. Вып. 4. С. 349–394; Le problème de la souveraineté de l'homme dans les conceptions des hérétiques russes à la fin du 15' et au début du 16e siècle // Hérésies et sociétés dan l'Europe pré-industrielle 11–18 siècles. P., 1968. P. 83–96; Религиозное сектантство и современность: Социол. и ист. очерки. М., 1969; Сектантство религиозное // СИЭ. 1969. Т. 12. Стб. 702–708; Fifty Years of Scientific Study of Religions Sectarianism // Soviet Sociology. 1970. Vol. 8. N 3/4. P. 239–278; Sectarianism and Socialist Reconstruction of the Countryside // Ibid. P. 383–411; К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. М., 1971. С. 62–102; О методологии изучения религ. сознания // ВНА. 1971. Вып. 11. С. 82–112; Проблема «смены» в совр. баптизме: По мат-лам конкретно-социол. исслед. // Молодежь и атеизм. М., 1971. С. 65–89; Problems in the Psychology of Religions Sectarianism // Soviet Sociology. 1971. Vol. 9. N 4. P. 505–566; Византийское «Слово о старце» и рус. публицистика XV в. // Феод. Россия во всемирно-ист. процессе. М., 1972. С. 162–168; Протопоп Аввакум как культурно-ист. явление // История СССР. 1973. № 1. С. 76–98; Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973; Из мира религ. сектантства: Встречи. Беседы. Наблюдения. М., 1974; In the World of Religions Sectarianism: At a meeting of prygun molocans // Soviet Sociology. 1974. Vol. 13. N 3. P. 80–93; «Правда» Федора Карпова // Общество и гос-во феод. России. М., 1975. С. 141–150; Из истории идейной жизни декабристов в сибирской ссылке // Проблемы истории обществ. мысли и историографии. М., 1976. С. 52–60; К характеристике идейных движений в среде гос. и удельных крестьян в 1-й трети XIX в. // Из истории экон. и обществ. жизни России. М., 1976. С. 153–167; Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977; Правда «земли» и «царства» Ивана Пересветова // ИЗ. 1977. Т. 99. С. 221–225; Kościół prawosławny, sekciarstwo i walka klasowa w Rosje // Kwartalnik historyczny. Warsz., 1977. Roc. 84. N 4. S. 945–960; Народная социальная утопия в России, XIX в. М., 1978; Послание Кампанеллы московскому государю и правосл. духовенству // Вост. Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 355–361; Теоретические проблемы исследований религ. синкретизма // Проблемы религ. синкретизма и развития атеизма в Чувашской АССР. Чебоксары, 1978. С. 6–29; Неизвестные письма Н. А. Бестужева // Проблемы истории рус. обществ. движения и ист. науки. М., 1980. С. 40–47; Проповедь классового примирения: Толстовцы в обществ.-полит. борьбе кон. XIX – нач. XX в. // НиР. 1980. № 1. С. 29–32; Storia delle sette religiose in Russia: Dagli anni 60 del XIX secolo a 1917 / A cura di V. Zilli. Firenze, 1980; А. И. Якубович: Действительность и легенда // ИЗ. 1981. Т. 106. С. 205–270; К характеристике идейных исканий А. Блока // ВНА. 1982. Вып. 30. С. 216–244; Некоторые идеологические формы социального протеста рус. крестьянства // Россия на путях централизации. М., 1982. С. 239–250; Рус. реформационные движения 1-й трети XVII в. // FS für F. von Lilienfeld. Erlangen, 1982. S. 182–218; History of Religious Sectarianism in Russia, 1860–1917 / Transl. E. Dunn; ed. S. P. Dunn. N. Y., 1982; «Irreligiosity» in 17th and 18th Century Peasant Uprisings in Russia // Religion and Rural Revolt. Dover, 1984. P. 214–222; В двадцатые годы: [Восп.] // НиР. 1985. № 11. С. 29–34; № 12. С. 15–18; Новые мат-лы о жизни и деятельности декабристов в Сибири: Переписка декабристов с Я. Д. Казимирским // Сибирские письма декабристов, 1838–1850 / Науч. ред., предисл.: А. И. Клибанов; Сост., коммент.: Т. С. Комарова. Красноярск, 1987. С. 10–64; У истоков русско-испан. взаимосвязей (XV–XVI вв.) // Россия и Испания. М., 1987. С. 5–47; Крещение Руси: история и современность. М., 1988 (в соавт. с Л. Н. Митрохиным); Народные противоцерковные движения // Рус. православие: Вехи истории / Науч. ред., вступ. ст., послесл.: А. И. Клибанов. М., 1989. С. 516–562; А. С. Лаппо-Данилёвский – историк и мыслитель // *Лаппо-Данилевский А. С.* История рус. обществ. мысли и культуры XVII–XVIII вв. / Отв. ред.: А. И. Клибанов. М., 1990. С. 249–280; Мировоззрение рус. крестьянства XIV – 1-й пол. XVII в. // История крестьянства в СССР. М., 1990. С. 312–333; Spiritual Christian Communalists in 19th Century Russia. Berkeley, 1990; Духовная культура средневек. Руси. М., 1994, 1996[2].

Лит.: *Dunn E.* Russian Sectarianism in New Soviet Marxist Scolarship // SlR. 1967. Vol. 26. N 1. P. 128–140; Клибанов Александр Ильич // Советский энцикл. слов. М., 1980. С. 596; Мат-лы из архива А. И. Клибанова // Зап. ОР ГБЛ. 1974. Вып. 35. С. 173; 1976. Вып. 37. С. 179; *Буганов В. И.* Проблемы реформационных движений и общественно-полит. мысли России в трудах А. И. Клибанова // ИЗ. 1977. Т. 98. С. 257–275; *он же.* К 80-летию со дня рождения А. И. Клибанова // АЕ за 1990 г. М., 1992. С. 167–171; *он же.* А. И. Клибанов – историк рус. обществ. мысли // ВИ. 1995. № 2. С. 148–155; *Логашева Б. Р.* Рус. народное свободомыслие в трудах А. И. Клибанова // Религии мира: История и современность, 1982. М., 1982. С. 256–262; *Дмитриев* М. В. История отечественной духовной культуры в исследованиях А. И. Клибанова // История СССР. 1990. № 6. С. 124–136.

Л. П. Найдёнова, М. В. Дмитриев

КЛИМЕНЕ́ЦКИЙ (Климецкий, Клименицкий, Клименцы) **ВО И́МЯ СВЯТО́Й ТРО́ИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ** находился в Петрозаводском у. Олонецкой губ., на



Клименецкий во имя Св. Троицы мон-рь. Рисунок. Нач. XX в.

юж. побережье Климецкого (Клименцы) о-ва Онежского оз. (ныне Б. Климецкий (Клименецкий) о-в, Медвежьегорский р-н Республики Карелия). Основан прп. *Ионой* (*Климентовым;* † 1534), вероятно, в 1520 г. Первоначально мужской, с 1906 г. жен. мон-рь. Главным источником сведений об основании К. м. служит краткое Житие прп. Ионы, составленное в 1766 г. на основе монастырского предания (*Пигин.* 2010. С. 214–218; Житие Ионы Клименецкого. 2013). Олонецкий и Петрозаводский архиеп. *Игнатий (Семёнов),* использовав Житие и документы монастырского архива, в 1840 г. составил «Краткое сказание о монастыре», а Е. В. *Барсов* написал исследование «Олонецкий монастырь Клименцы...» (1871) с приложением царских и архиерейских грамот, выписок из писцовых книг, челобитных и проч.

1520–1906 гг. Прп. Иона (в миру Иван, сын новгородца И. Климентова), занимавшийся торговлей, однажды возвращался в Новгород по Онежскому оз. на ладье. Во время сильной бури он дал обет Божией Матери и свт. Николаю Чудотворцу принять монашеский постриг. Ладью прибило к отмели близ юж. побережья Климецкого о-ва. Здесь Иван поставил крест, а переплыв «в малой лодийце» на остров, услышал некий голос, повелевший ему собрать братию и устроить мон-рь с храмом во имя Св. Троицы. На кусте можжевельника Иван обрел икону Св. Троицы, затем поставил крест и часовню, в к-рую поместил найденный образ. В Новгороде он раздал часть своего имения нищим и принял постриг с именем Иона. Вернувшись на остров, преподобный возвел храм Св. Троицы, рядом – ц. свт. Николая Чудотворца, кельи. На средства, оставшиеся от имения прп. Иона украсил монастырские храмы «великолепием, святыми образами, книгами, ризами и прочею церковною утварью». В К. м. переселились неск. монахов из др. небольшой обители, располагавшейся на Климецком о-ве близ дер. Нятина Губа. Митр. Московский *Варлаам* выдал антиминсы для храмов и благословил прп. Иону на игуменство, но тот отказался; 1-м игуменом стал, вероятно, мон. Тихон.

Временем основания К. м. принято считать 1520 г. (*Барсов.* 1871. С. 4), хотя прямых указаний на эту дату в источниках нет. Мон-рь упоминается в записи в рукописном Евангелии-тетр: «В лето 7029 (1521) месяца июня 12 купил сие Евангелие себе старец Харитон, пустынник с Онегаозера от Троици Живоначалные ис Климячь, в Ферапонтовы пустыни на Белеозери у Тимоф[е]я у Тимофиева сына. А писал сие Евангелие Тимофеи сам своею рукою...» (цит. по: Житие Ионы Клименецкого. 2013. С. 200). В записи утверждалось, что уже в 1521 г. в К. м. стоял Свято-Троицкий храм. Прп. Иона был погребен справа от Никольской ц. Ок. 1540 г. его ученик игум. Дионисий поставил над могилой Ионы деревянную часовню.

По описанию 1563 г. в К. м. имелись Троицкая и Никольская церкви. В писцовой книге А. Плещеева 1582/83 г. упоминаются также 3 кельи, в к-рых проживали «черный поп Тихон, да черный поп Исаак, да дьякон черный Варлаам», а также 20 братских келий и 6 — для слуг. В 1613–1614 гг. мон-рь пострадал от набега шведов. Согласно писцовым книгам Н. Ф. Панина и С. Копылова 1628–1629 гг., в К. м. стояли новые шатровые храмы: теплый Троицкий (с трапезной и келарской палатой) и Никольский «о пяти верхах», а также игуменская, келарская, больничная и 6 братских келий; за оградой располагался конюшенный двор (Описание Клименецкого Николаевского мон-ря на Онежском озере, 1628–1629 гг. // РИБ. Т. 2. № 169. С. 683–686). В 1678 г. строитель Феодосий жаловался царю Феодору Алексеевичу, что К. м. разорен «от немецких людей», церковная утварь, ризница, книги разграблены. К 1700 г. в обители было 24 насельника во главе со строителем. В 1707 г. К. м. сгорел, был восстановлен, к 1725 г. в нем проживало 27 насельников, в 1738 г.— 33, включая строителя иером. Илию, келаря иером. Варсонофия и казначея иером. Тарасия. Нек-рое время К. м. покровительствовала имп. *Елизавета Петровна,* на ее средства над могилой прп. Ионы вместо часовни построили и 2 июня 1757 г. освятили каменную ц. во имя праведных Захарии и Елисаветы. К 1764 г. на территории К. м. находились деревянные Троицкая и Никольская церкви (с приделом Сретения Господня, по др. сведениям, отдельная Сретенская ц.), каменный храм во имя святых Захарии и Елисаветы, шатровая колокольня с 7 колоколами, 11 келий (в т. ч. строительная, хлебная и трапезная); за деревянной оградой — братская поварня, гостиный двор, коровник с кельей, конюшня, баня, амбары, овин с ригой.



Церковь во имя святых Захарии и Елисаветы и колокольня. 1757 г. Фотография. Нач. XX в.

В сер. XVIII в. К. м. пребывал в запустении, богослужения совершались нечасто. В 1746 г. келарь схим. Варсонофий и казначей схим. Герман обратились в Олонецкое духовное правление с прошением направить в обитель священника. В К. м. был назначен клирик Кижского погоста свящ. Иоанн Романов, к-рый по предписанию духовного правления обязывался служить в монастырской церкви «в высокоторжественные и викториальные дни». С 1750 г. из-за недостатка монашествующей братии обителью управлял белый священник из ближайшего Сенногубского прихода Феодор Косьмин (Кузьмин). В 1764 г. по предписанию Новгородской духовной консистории предполагалось упразднение К. м., но благодаря еп. Олонецкому и Каргопольскому Иоанну (Никитину) он был сохранен как заштатный «безо всякого пособия от правительства»; вместо свящ. Феодора Косьмина обитель возглавил строитель иером. Пафнутий.

18 февр. 1769 г. К. м. был упразднен и преобразован в приход. В 1791 г., по свидетельству путешественника П. И. Челищева, причетники «кормятся от службы проезжающим в Соловки богомольцам молебнов, малым на том острове хлебопашеством и рыбною на озере Онеге ловлею, а другого никакого промысла не имеют, а оттого и живут очень бедно» (*Челищев.* 1886. С. 17). По данным «Ведомости о состоянии церквей и приходов» за 1802 г., в К. м. проживали престарелый свящ. Иоанн Леонтьев (переведен в обитель из Типиницкого прихода), дьячок Савва Васильев (сын кижского пономаря Василия Алексеева), пономарь Дмитрий Иванов (произведенный на должность из «праздноживущих») и заштатный пономарь Димитрий Иванов (сын сенногубского свящ. Феодора Косьмина). Большинство из них нигде не обучались, богослужение и церковное пение «знали по ноте и наслышкою». С 1809 г. клименецкие храмы из-за отсутствия приходских дворов и, возможно, после кончины священника были переведены в состав Сенногубского прихода. Монастырской пашенной и сенокосной землей (234 дес. 1930 кв. саж.) пользовались сенногубский священник и причт. К нач. 1833 г. клир церквей состоял лишь из пономаря Иванова.

27 июля 1833 г. первый еп. Олонецкий и Петрозаводский Игнатий (Семёнов) обратился в Синод с прошением о восстановлении К. м. как приписного к Олонецкому архиерейскому дому, 4 окт. того же года прошение было удовлетворено. В справке, предоставленной еп. Игнатием в консисторию, указывалось, что К. м. достоин восстановления, поскольку в нем находилась ц. во имя святых Захарии и Елисаветы, небесных покровителей имп. Елизаветы Петровны, благоволившей к обители (*Барсов.* 1871. С. 78). К. м. стал управлять эконом архиерейского дома иеродиак. Иона, к-рый 1 окт. 1835 г. был возведен в сан иеромонаха и стал служить в монастырских храмах сначала лишь по воскресным и праздничным дням (с 1853 совершались уже ежедневные службы). Архиеп. Игнатий написал очерк истории К. м. с использованием документов из монастырского архива, инициировал ремонт храмов, строительство жилых и хозяйственных зданий, пожертвовал в обитель часть своего имущества из архиерейских покоев в Петрозаводске (в т. ч. диван, 2 кресла с кожаными подушками, 8 стульев, комод из ольхи и березы, 2 зеркала). Во 2-й пол. XIX в. в К. м., обнесенном каменной оградой (сер. 50-х гг. XIX в.), находились деревянные 9-главая Троицкая

и Никольская церкви (с приделом Сретения Господня), каменный храм святых Захарии и Елисаветы (неоднократно ремонтировался, 31 марта 1840 заново освящен, в 1857 расписаны внутренние стены и своды), колокольня (1851–1853) с 7 колоколами (самый большой весил 50 пудов 27 фунтов), а также 3 деревянных дома и хозяйственные службы. Деревянная Никольская ц. была отремонтирована и, вероятно, в 1848 г. перенесена на др. место на территории обители. В 1875 г. был построен теплый храм во имя свт. Николая Чудотворца.

20 мая 1860 г. по инициативе архиеп. Олонецкого и Петрозаводского Аркадия (Фёдорова) указом Святейшего Синода К. м. стал самостоятельной общежительной обителью «на собственных способах содержания, с настоятельством строительским и 7 монашескими вакансиями». 15 апр. 1902 г. от пожара пострадали все деревянные постройки. По инициативе игум. *Варнавы (Накропина)*, имевшего широкие связи в столице, здания были отстроены и отремонтированы на пожертвования, в т. ч. членов царской семьи, вел. кн. *Константина Константиновича* Романова и его супруги вел. кнг. Елисаветы Маврикиевны. Вел. кнг. Александра Иосифовна, мать вел. кн. Константина, подарила обители пожарную машину «на четырехколесном ходу со всеми принадлежностями». На средства купца И. Коровина был построен и 1 окт. 1905 г. игум. Варнавой (Накропиным) освящен небольшой деревянный храм во имя прп. Ионы.

В сент. 1901 г. в К. м. прошли 2-е миссионерские курсы, организованные Олонецкой противораскольнической миссией. 1 окт. 1901 г. по благословению игум. Варнавы при К. м. была открыта школа грамоты, ученики к-рой жили на полном монастырском обеспечении. В 1902 г. она была преобразована в одноклассную церковноприходскую школу с отдельным учебным корпусом, столовой, спальней, комнатой для надзирателя. Мальчики обучались грамоте, а также портняжному, сапожному, токарному, столярному ремеслам. К 1903 г. в школе преподавали законоучитель Иоанн Певин и учитель А. А. Пятницкий. Попечителями школы стали кнг. Мария Николаевна Шаховская и гр. Евгения Георгиевна Менгден. В 1903 г. школе в основном покровительствовал вел. кн. Константин Константинович.

Поскольку на Климецком о-ве часто пережидали непогоду суда с паломниками в Александров Свирский и др. монастыри, при К. м. построили гостиницу и спасательную станцию (1876) с часовней на пристани. На станции, содержавшейся на средства обители, имелись вельбот и «санные лодки» для зимы. В Климецах регулярно служили молебны для отправлявшихся на Соловки богомольцев. Паломнические сборы и подаяния на поминовение всегда были важной статьей дохода мон-ря.

В 1905 г. игум. Варнава был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *Корнилиева Палеостровского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. монастыря*. К. м. возглавил иером. Самуил, при котором обитель пришла в упадок: налаженный архим. Варнавой рыбный промысел был оставлен, с 1905 г. места для ловли сдавались в аренду. Паломники отмечали «убожество обстановки», «мрачность, закоптелость» собора, «пение торопливое и невнятное». В 1906 г. в К. м. проживали строитель, 3 монаха, 3 послушника.

В кон. XIX — нач. XX в. К. м. участвовал в сборах «На распространение христианства между язычниками Империи» (1902), «В пользу православных в Иерусалиме и Новой Земле» (1903), «В пользу страдающих македонских славян» (1903), «В пользу Красного Креста и семейств, пострадавших от войны» (1914), «В Общегородской союз помощи больным и раненым воинам», «На нужды Христолюбивого Российского воинства» (1914), «В пользу раненых и больных на Дальнем Востоке». Обитель посещали Олонецкие и Петрозаводские епископы, в т. ч. *Ионафан (Руднев)*, вел. кн. Владимир Александрович с супругой (16 июня 1884), писатель М. М. Пришвин (1906).

Святыни и другие реликвии. Над мощами прп. Ионы, почивавшими под спудом, стояла деревянная часовня (1675). По преданию, однажды К. м. посетила фрейлина имп. Елизаветы Петровны, рассказавшая «благочестивейшей государыне», что мощи «не имеют приличной гробницы и лежат под кровлею ветхой часовни». Императрица сразу же направила в мон-рь «казну свою» (*Игнатий (Семёнов)*. 1846. С. 17). В окт. 1743 г. в часовне была установлена медная чеканная рака, изготовленная на средства имп. Елизаветы в С.-Петербурге. В каменной ц. во имя праведных Захарии и Елисаветы (1757), к-рая была построена вместо часовни, стояла серебряная рака с резной позолоченной сенью, изготовленной в 1870 г. в столице. На верхней крышке был помещен ростовой образ прп. Ионы. При раке находилась икона Св. Троицы в позолоченном серебряном окладе, по преданию, обретенная преподобным на кусте можжевельника. В дни памяти прп. Ионы в К. м. совершался крестный ход на берег Онежского оз., в котором участвовали и жители окрестных селений.

В К. м. хранилось 16 рукописных богослужебных книг, пожалованных в 1522 г. «Все эти книги в малую четверику, переплетены большею частию в досках очень толстых». Также в монастырских храмах хранились 2 Евангелия и Апостол, напечатанные при царе Михаиле Феодоровиче (*Барсов*. 1871. С. 5–6, 80).

Материальное положение. Братия обращалась к царю *Иоанну IV Васильевичу Грозному* с просьбой пожаловать им земли, ибо «живут на пустом острову», к к-рому примыкают лишь «болота, дикий черный лес и необрочные воды». Царь наделил обитель «на вечные времена» вотчинами и усадьбами, «черным лесом от монастыря на пять верст» и «водами для рыбной ловли от монастыря на пять верст во все стороны», а также выдал несудимую грамоту: «Наместницы наши монастырских слуг и крестьян не судят ни в чем, оприч душегубства с поличным, а ведают и судят их игумен с братиею» (выписка из этой грамоты сохранилась в грамоте царя *Михаила Феодоровича* Романова, выданной игум. Алексию в 1615 г.; см.: *Барсов*. 1871. С. 5). С сер. XVI в. насельники конфликтовали с соседними кижскими, а затем и сенногубскими крестьянами из-за земельных угодий. В 1568 г. в К. м. приехали писец и дозорщик А. Лихачёв с подьячим Л. Добрыниным, к-рые, стараясь разрешить конфликт, по царской грамоте отвели обители земли к северу на 5 верст «да до деревни Нятиной губы на 2 версты, предоставив право братии и на рыбную ловлю в Онеге безоброчно» (Там же. С. 8). С 1570 г. К. м. владел починком на р. Яндоме. В 1583 г. царь

Иоанн Васильевич пожаловал К. м. земли на р. Роксе в дер. Юхновской в погосте Кижи Шаховской вол. Согласно писцовой книге А. Плещеева 1582/83 г., обители предоставлено «земли около монастыря на пять верст да деревня в Нятиной губе на две версты»; на р. Яндоме имелась монастырская мельница. Тяжбы К. м. с кижскими и сенногубскими крестьянами о землях и рыбных ловлях продолжались и позже, известны случаи нападения на игуменов (Там же. С. 34).

В 1624 г. царь Михаил Феодорович пожаловал К. м. право беспошлинной покупки в Новгороде, Ладоге, Вологде, Белоозере, Каргополе, Холмогорах на 150 р. и провозе «хлеба, и соли, и рыбы, и кож, и масла, и на братию и слуг всякаго платья, и обуви». Согласно писцовым книгам Н. Панина и С. Копылова 1628–1629 гг., К. м. владел землями в округе на 5 верст, «да того ж монастыря угодья, рыбных ловел на Клименском острове в Онеге озере, да в леших озерка: в озерке Сусалге, в озерке в Естьнуском, в озерке в Рогмо наволоке, да в Черги», причем ловли не облагались оброком. На Онежском озере К. м. имел монастырский двор. Всего обитель владела 3 деревнями (Конда, Осиповщина и Рокса) с 5 монастырскими дворами, пустошью, 37 четями пахотной земли, сенокосом, 2-колесной мельницей с двором в устье р. Яндомы (Описание Клименецкого Николаевского мон-ря на Онежском озере, 1628–1629 гг. // РИБ. Т. 2. № 169. С. 683–686).

В 1639 г. царь Михаил Феодорович предписал новгородскому воеводе выдавать из дворцовых новгородских доходов на 19 насельников ругу по 5 р. 29 алтын 2 деньги, хлеба по 28 четвертей. Среди вкладчиков XVII в. известны настоятели К. м. игумены Киприан, Варлаам, Иоасаф (1643), игумены *Вяжищского во имя свт. Николая Чудотворца монастыря* Иосиф (1645) и Илия (1647), *Александрова Свирского монастыря* Авраамий (1646), московский свящ. Иоанн Васильев (1640). Со времени основания обители до XVIII в. число вкладчиков составило 654 чел. Несмотря на тяжбы, бóльшая часть средств была получена от жителей соседних деревень. Из Сенной Губы зафиксировано 250 вкладчиков, из дер. Конда — 55, из Кижей — 107.

К 1699 г. среди владений К. м упомянуты: деревни Рокса и Осиповщина, угодья Кондонаволок, Берёзовая Сельга, Кужев Теребь, рыбные ловли на озерах Сусанио и Ястынское, а также 2 мельницы. Согласно ведомостям 1720 и 1722 гг., мон-рь владел 16 четвертями пахотной земли, на к-рой высевались рожь и овес, 2 мельницами, рыбными ловлями на р. Онеге и в Онежской губе; денежная и хлебная руга поступала «очень неисправно». К 1764 г. в «селеньях того монастыря», Неминой Губе и Роксе, находились дворы с жилыми избами, амбарами и банями. В устье р. Яндомы имелась мельница (цит. по: *Кожевникова.* 2009. С. 78, 84). К 1887 г. К. м. владел пахотной (ок. 15 дес.), сенокосной (10 дес.) и др. землями, рыбными ловлями, в нач. XX в.— 234 кв. дес. земли (в т. ч. ок. 38 дес. пахотной, 31 дес. 100 кв. саж. сенокосной, 161 дес. дровяного и строевого леса), рыбными ловлями. Обитель имела капитал в 13,6 тыс. р.

В 1-й пол. XVIII в. к К. м. был приписан Машеозерский Илиинский муж. мон-рь (в 22 верстах от Петрозаводска), основанный в 1563 (?) г. иером. Иоасафом, бывш. настоятелем Александрова Свирского мон-ря. В обители на острове Машеозера (Машезера) стояли деревянные шатровый храм св. Илии Пророка и теплая трапезная ц. свт. Василия Великого, кельи. Ок. 1726 г. к К. м. была приписана Соломенская Петропавловская пуст. (в 5 верстах от Петрозаводска), основанная во 2-й пол. XVI в. старцем Кассианом. В пустыни имелись трапезная ц. апостолов Петра и Павла, колокольня, кельи; впосл. возведены каменные Петропавловский храм с приделами прор. Илии и св. пророчицы Анны (1795–1798) и ц. в честь Сретения Господня с приделами в честь Успения Пресв. Богородицы и св. равноапостольных Константина и Елены (1795–1780). Вероятно, в 30-х гг. XVIII в. к К. м. была приписана Яшезерская Благовещенская пуст. (в 22 верстах от Петрозаводска; близ совр. пос. Ладва, Карелия), основанная не позднее 1579 г. прп. *Ионой* Яшезерским. В обители находились деревянные холодная ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с приделом свт. Николая Чудотворца и Преображения Господня, колокольня, кельи; в 1852–1855 гг. был сооружен каменный Преображенский храм.

1906–2014 гг. 2 июня 1906 г. указом Синода К. м. был преобразован в женский. Основной благотворительницей обители стала вдова ген.-майора Н. К. Бубнова, положившая в государственный банк 10 тыс. р. на содержание монастырского причта. Обитель возглавляли игумении Христина (1907–1909), Евгения (1909–1913), Маркеллина (1913–1915), Маргарита (1916–1918). В первую мировую войну сестры сотрудничали со Всероссийским союзом помощи больным и раненым воинам. В 1920 г. постройки К. м. были переданы местному совхозу, при к-ром действовала летняя детская трудовая колония. Вскоре в бывш. монастырских помещениях разместили дом инвалидов (закрыт в 1950), пионерский лагерь, а ц. св. праведных Захарии и Елисаветы использовалась как общежитие. До 1924 г. совершались богослужения в небольшой деревянной Ионинской ц. (1905), затем в ней устроили столовую дома инвалидов. В 1929 г. территорию К. м. покинули последние монахини. В сент. 1945 г. бывш. обитель посетили архитекторы А. Н. Буйнов и И. К. Рыбченко. Впосл. они включили монастырский каменный храм в «Список церквей и часовен, памятников архитектуры, состоящих на учете Управления по делам архитектуры при Совете министров КФССР». Сразу по окончании войны были разобраны каменные колокольня, ограда



Клименецкий мон-рь в кон. XIX в. Иллюстрация к кн.: Случевский К. К. По Северу России. 1888

и башня-келья. К июлю 2014 г. сохранилось руинированное здание храма с фрагментами фресок, под спудом к-рого почивают мощи преподобного.

Арх.: Архив СПбФИРИ РАН. Ф. 69 (фонд Клименецкого мон-ря); НАРК. Ф. 177 (фонд Клименецкого мон-ря); ОПИ ГИМ. Ф. 450. Оп. 1. Д. 275 (Вкладная книга Климецкого мон-ря); РГАДА. Ф. 311. Оп. 1 Д. 1. Л. 50 об. (Ведомости о мон-рях и монахах Климецкого мон-ря Новгородской епархии. 1738 г.).
Ист.: Грамота царя и вел. кн. Бориса Федоровича в Новгород воеводе кн. Д. А. Ногтеву и дьяку Д. Алябьеву о владениях Клименецкого мон-ря в Спасском Кижском погосте. 27 февр. 1599 г. // Акты, относящиеся до гражданской расправы Др. России / Сост.: А. Федотов-Чеховской. К., 1860. Т. 1. № 86. С. 243–250; Выписка из ведомости о имеющейся в приписных к Александро-Свирскому мон-рю вышеписанных упраженных мон-рех и пустынех казенном имуществе, 1768 г. // Записки капитана Я. Я. Мордвинова: Журнал о походах в Соловки и на Валаамские о-ва (в 1744, 1752, 1764, 1777 и 1784 гг.). СПб., 1888. Ч. 1. Прил. 2. С. XXVI, XXXI, XXXIV; Писцовые книги Обонежской пятины, 1496 и 1563 гг. Л., 1930; Карелия в XVII в.: Сб. док-тов. Петрозаводск, 1948; Писцовая книга Заонежской пол. Обонежской пятины 1582/83 г.: Заонежские погосты // История Карелии XVI–XVII вв. в док-тах. Петрозаводск; Йоенсуу, 1993. Ч. 3; *Пигин А. В.* Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск, 2010. С. 214–218; Минея (МП). Июнь. Ч. 1. С. 207—208; Житие Ионы Клименецкого // Новый Олонецкий патерик / Сост.: А. В. Пигин. СПб., 2013. С. 199–204.
Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 530–531; *Дашков В. А.* Описание Олонецкой губ. в ист., стат. и этногр. отношениях. СПб., 1842. С. 109; *Игнатий (Семёнов), архиеп.* Краткое сказание о Климецком мон-ре. СПб., 1846; Климецкий мон-рь // Олонецкие ГВ. 1847. Ч. неофиц. № 15. С. 9–10; № 16. С. 6–7; [Возведение Климецкого мон-ря на степень самостоятельной обители] // Там же. 1860. № 26. Ч. офиц. С. 91; *Барсов Е. В.* Преподобные обонежские пустынножители: Мат-лы для истории колонизации и культуры Обонежского края // Памятная книжка Олонецкой губ. за 1868–1869 гг. Петрозаводск, 1869. Ч. 3. С. 41–44; *он же.* Олонецкий мон-рь Клименцы, с приписными к нему пустынями, царскими и иераршими грамотами. М., 1871; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 999–1000; *Феофил, иером.* Сказание о жизни прп. и богоносного отца нашего Ионы, Климен[е]цкого чудотворца, и история Климен[е]цкого мон-ря. СПб., 1885; *Челищев П. И.* Путешествие по северу России в 1791 г. СПб., 1886; *К-в.* Климецкий мон-рь // Олонецкие ГВ. 1887. № 63. Ч. неофиц. С. 539–541; *Л-н И.* Паломничество учащихся Сулажгорской церковно-приходской школы в Климен[е]цкий мон-рь // Олонецкие ЕВ. Отд. неофиц. 1900. № 16. С. 585–586; *Докучаев-Басков К. А.* Прп. Иона Клименецкий и основанная им обитель // Рус. паломник. 1894. № 13. С. 200–206; № 14. С. 218–220; [Поездка в Клименецкий мон-рь] // Олонецкие ГВ. 1895. № 38. Ч. неофиц. С. 3; Преобразование школы грамоты в церковно-приходскую в Клименецком мон-ре // Олонецкие ЕВ. 1902. № 22. Отд. неофиц. С. 736–737; *Денисов.* 1908. С. 613–614; *Богословский М. М.* Земское самоуправление на Рус. Севере в XVII в. М., 1909. Т. 1; *Никодим (Кононов), архим.* Олонецкий патерик. Петрозаводск, 1910. С. 44–46; *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собр. для Имп. АН в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 7–8, 32–33; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По «житиям святых»). М., 1966. С. 259, 331–332; *Пришвин М. М.* В краю непуганных птиц // *Он же.* За волшебным колобком: Сб. Петрозаводск, 1987. С. 26–27; *Камкин А. В.* Правосл. Церковь на севере России. Вологда, 1992; *Чернякова И. А.* Карелия на переломе эпох: Очерки соц. и аграрной истории XVII в. Петрозаводск, 1998. С. 85, 213–214; *Пулькин М. В., Захарова О. А., Жуков А. Ю.* Православие в Карелии (XV — 1-я треть XX в.). М., 1999. С. 198–199; *Дмитриева Т. П., Кочкуркина С. И.* Остров Б. Климецкий: Ист.-культурный очерк // Кижский вестн. Петрозаводск, 2000. Вып. 5. С. 3–25; *Дмитриева (Амелина) Т. П.* К вопросу об основании и основателях монастырей Прионежья и Онежско-Ладожского перешейка в XV–XVII вв. // Православие в Карелии: Мат-лы 2-й Междунар. науч. конф., посвящ. 775-летию крещения карелов, 14–15 нояб. 2002 г. Петрозаводск, 2003. С. 62–63; Олонецкая епархия: Страницы истории. Петрозаводск, 2001. С. 69–77; *Кожевникова Ю. Н.* Св.-Троицкий Клименецкий мон-рь во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. // Кижский вестн. 2002. Вып. 7. С. 28–33; *она же.* Мон-ри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. Петрозаводск, 2009; *она же.* Новые мат-лы из Национального музея РК о состоянии Клименецкого монастыря в 1945 г. // Музеи в северном измерении: Сб. докладов по итогам 2-й междунар. науч.-практ. конф. Петрозаводск, 2012. С. 139–142; *Набокова И. И.* Клименецкий мон-рь и его влияние на жизнь кижского крестьянства // Кижский вестн. 2002. Вып. 7. С. 34–39.

Д. Б. Кочетов

КЛИ́МЕНТ [греч. Κλήμης; лат. Clemens] (I в.), ап. от 70 (пам. 22 апр., 10 сент., 4 янв.— в Соборе апостолов от 70; пам. визант. 10 сент. и 30 июня — в Соборе всех апостолов). К. упоминается в Послании ап. Павла к Филиппийцам (Флп 4. 2–3), где апостол умоляет не названного по имени спутника помочь примириться 2 влиятельным женщинам из общины — Еводии и Синтихии, «...подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом и с прочими сотрудниками моими, которых имена — в книге жизни». Из этого текста следует, что К. был одним из основных сотрудников ап. Павла в деле благовестия Евангелия в Филиппах и обладал значительным авторитетом в местной общине, так что для апостола не было необходимости особым образом его описывать (*Hawthorne.* 2004. P. 241). Кроме того, лат. форма его имени (весьма популярного в I в. по Р. Х.— *Lightfoot.* 1999. P. 169) может указывать, что К. происходил из семьи влиятельных и преуспевающих членов римской колонии в Филиппах (*Osiek.* 2000. P. 115). Представление о том, что использованное здесь выражение «книга жизни», характерное для апокалиптической лит-ры (Дан 12. 1; Откр 3. 5; 13. 8; 1 Енох 47. 3), может указывать на то, что ко времени написания Послания К. уже не было в живых, признаётся маловероятным (*Norris.* 1962; *O' Gillman.* 1992).

В ранней церковной традиции упоминание К. в Флп 4. 3 единодушно истолковывалось древними экзегетами как указание на *Климента,* еп. Римского. Упоминание «верного Климента» у Оригена из Флп 4. 3 не содержит прямого указания на Климента Римского (*Orig.* In Ioan. comm. VI 54 [279]), но включает цитату из *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 55, что делает это отождествление понятным. Согласно Евсевию Кесарийскому, упомянутый в Флп 4. 3. К. был 3-м епископом Римской Церкви (*Euseb.* Hist. eccl. III 4. 9; 15. 1). Блж. Иероним продолжает эту традицию, называя упомянутого у ап. Павла К. 4-м епископом Рима (*Hieron.* De vir. illustr. 15). Епифаний Кипрский, в целом следуя преданию о служении К. в Риме (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion] 27. 6. 7), утверждает, что ап. Павел упомянул К. в Послании к Римлянам (Ibid. 27. 6. 3). Также имя К. встречается как обозначение 3-го Римского епископа без связи с текстом ап. Павла (см., напр.: *Iren.* Adv. haer. III 3). В Пасхальной хронике (VI в.) среди списка апостолов от 70 о К. сказано, что он упомянут в Послании ап. Павла к Филиппийцам (Chron. Pasch. P. 402), но в др. местах он именуется 3-м епископом Рима (Ibid. P. 467). Эта же традиция отождествления К. прочно закрепляется в визант. историографии (*Phot.* Bibl. Cod. 112–113). Тем не менее во мн. совр. исследованиях подобные ассоциации рассматриваются не более чем предположения, основанные на совпадении имен, а не на надежных исторических свидетельствах (*Norris.* 1962; *O' Gillman.* 1992. P. 1055; *Lightfoot.* 1999. P. 168–171; *Hawthrone.* 2004. P. 241). Тем более что раннехрист. традиция преимущественно представляет Климента I Римского как ученика ап. Петра, а не ап. Павла (см., напр.: *Tertull.* De praescript. haer. 32).

Уже к V в. формируется представление о К., независимое от его отождествления с Климентом I. Сведения о К. содержатся в визант. каталогах апостолов от 70: в списке V–VI вв., приписываемом свт. Епифанию Кипрскому, говорится, что К., упомянутый в Флп 4. 3, «первым из язычников и эллинов уверовал во Христа (устойчивая формула этого памятника для мн. апостолов.– *Авт.*) и стал епископом Сардики (Σαρδικῆς)» (Vitae prophetarum. Lpz., 1907. P. 124–125). Точно такая же информация повторена в каталоге, к-рый атрибутируется Дорофею Тирскому (Ibid. P. 141–142), и в пространной редакции визант. хроники X в., известной под именем Симеона Логофета (Ibid. P. 182). В списке VII–VIII вв., приписываемом Ипполиту Римскому, К. уже именуется епископом Сардинии (Σαρδινῆς) (Ibid. P. 170). Примечательно, что в др. версии списка, приписываемого Епифанию, основанного на более поздней, 3-й редакции (1276 г.; ркп. Paris. graec. 1115), предания о 2 святых объединены в одно: К. именуется первым из язычников и эллинов, уверовавшим во Христа, епископом Сардики, но при этом последователем ап. Петра (Écrits apocryphes chrétiens / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2. P. 480).

В визант. Синаксарях память К. отмечается 30 июня, в день празднования Собора всех апостолов, где в кратком сказании говорится, что ап. Павел упоминает К. «и остальных» (Флп 4. 3) и что он первым из эллинов поверил во Христа и впосл. стал епископом Сард (SynCP. Col. 787). Под 10 сент. память К. вместе с апостолами Апеллием и Лукой отмечена в стишном Синаксаре XIV в. (Paris. gr. 1582), в к-ром сказано, что о К. ап. Павел рассказывал в Послании к Колоссянам (?) и что впосл. К. стал епископом Сардики, и, «нося в своей плоти раны (или «язвы» – τὰ στίγματα) Христа, отошел ко Господу» (SynCP. Col. 33). Эта же память встречается и в греч. печатной Минее (Венеция, 1592 – SynCP. Col. 33). Кроме того, в др. стишных Синаксарях (напр., в ркп. Paris. Coislin. 223, 1301 г.) его память с теми же апостолами приходится на 22 апр.; также сказано, что К. уверовал в Господа из язычников и был епископом в Сардах (SynCP. Col. 621); этим 3 апостолам посвящена синаксарная заметка: «Все они многих крестили и обратили к Богопознанию, и привели ко Господу, и, впав не в малые искушения, ко Господу отошли» (Ibid.). Под этой же датой память К. и др. 2 апостолов отмечается согласно др. греческой печатной Минее (Рим, 1882–1902– Ibidem.).

Память К. в греч. стишных Синаксарях под 10 сент. отражена в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 118–119): вначале подчеркивается его отличие от Климента Римского, а дальше воспроизводится сказание из стишных Синаксарей (по ркп. Paris. gr. 1582). Под этой датой память К. утвердилась в совр. календаре Греческих Церквей (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 252).

Сведения греческих стишных Синаксарей вошли в тырновскую редакцию Стишного Пролога (XIV в.) под 10 сент. и 22 апр., где апостол назван Климом (*Петков Г., Спасова М.* Търновската редакция на стишния Пролог: Текстове, лексикален индекс. Пловдив, 2008. Т. 1. С. 53; 2013. Т. 8. С. 55), но отсутствует в распространившейся на Руси редакции стишного Пролога и в ВМЧ. Тем не менее она появляется в нек-рых рус. календарях XVII в., напр.: под 10 сент.– в Белозерских святцах № 493 (после 1606), под 22 апр.– в Киевском печатном месяцеслове 1672 г.

Свт. Димитрий Ростовский в составленных им Четьих-Минеях упоминает К. только под 4 янв. и 10 сент., где апостол отождествляется с упомянутым у ап. Павла К. и называется епископом Сардики (ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 166; Сент. С. 235). Под 22 апр. и 10 сент. память К. закрепилась в совр. календаре РПЦ, а под 4 янв. отражена в богослужебной минее, где он именуется Клим (Минея (МП). Янв. Ч. 1. С. 111, 131); в кратком примечании ошибочно сказано, что его память отмечается 25 нояб. (Там же. С. 148). Архиеп. Сергий (Спасский) указывает память К. под 10 сент.– в Соборе апостолов от 70 вместе с Апеллием, Лукой (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 277), хотя и сообщает в заметках, что «у нас под 4 янв. вместо него Климент Римский» (Там же. С. 366), тем не менее 4 янв.– в Соборе 70 апостолов он отмечает память К., еп. Сардинии (Там же. Т. 3. С. 9). Под 4 янв. он дает его память как К. или Клима (Там же. Т. 2. С. 4) и под 22 апр.– память К. вместе с ап. Нафанаилом и Лукой (Там же. С. 118).

В зап. традиции почитание К. отсутствует, тем не менее в Римском Мартирологе под 22 апр. отмечается память Апеллия и Луки (MartRom. Comment. P. 150). По мнению болландистов, составитель Мартиролога кард. Цезарь *Бароний* исключил память К. в этот день, чтобы не путать его со св. Климентом Римским (ActaSS. Apr. T. 3. P. 4).

В исследованиях сведения о К. в визант. источниках признаются недостоверными (см., напр.: *Orbiso.* 1964. Col. 27); в то же время можно четко проследить расхождение и противоречие 2 направлений в церковной традиции: ранней экзегетической и агиографической.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 146–153; *Doren R., van.* Clément // DHGE. T. 12. Col. 1086; *Norris J. M.* Clement // IDB. 1962. Vol. 1. P. 648; *Orbiso T. G., de.* Clemente di Filippi // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 26–28; *O'Gillman J.* Clement // ABD. 1992. Vol. 1. P. 1055; *Lightfoot J. B.* St. Paul's Epistle to the Philippians. Peabody (Mass.), 1999[r]; *Osiek C.* Philippians, Philemon. Nashville, 2000; *Hawthorne G. F.* Philippians / Rev. and expanded R. P. Martin. [Nashville], 2004. (WBC; 43).

А. Е. Петров

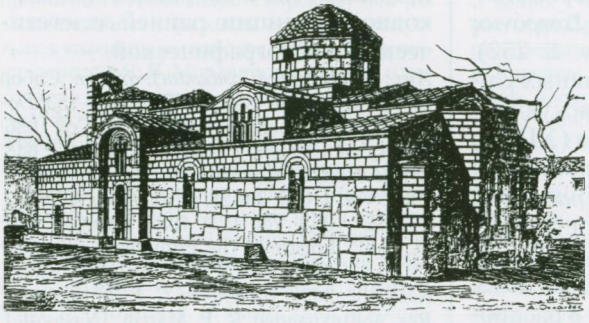
КЛИ́МЕНТ, равноап., еп. Величский — см. *Климент Охридский,* свт.

КЛИ́МЕНТ [греч. Κλήμης] († 1111 или 1135–1140), прп. (пам. греч. 26 янв.). В визант. источниках сведения о К. не сохранились. Посвященная этому святому служба включает краткое синаксарное Житие. Она была издана по рукописи Ath. Laur. E 152 (XVII в.) в 1896 г. в Афинах по инициативе игумена мон-ря *Сагмата* в честь Преображения Господня, основателем которого является К.

К. род. в Афинах в знатной семье и с молодости отличался благочестием. В возрасте 30 лет он принял монашеский постриг в Миопольском мон-ре, основанном прп. *Мелетием Новым* (пам. греч. 1 сент.) на горе Киферон в Беотии.

В течение 30 лет он подвизался в киновии, являясь образцом монашеского послушания и смирения. Он часто удалялся для молитвы на гору Сагматий (τὸ Σαγμάτιον), расположенную к северо-востоку от Фив. Однажды один из монахов по имени Иаков застал его парящим во время молитвы над землей и рассказал об этом братии. Чтобы избежать

мирской славы, К. решил тайно покинуть Миопольский монастырь и стать отшельником. Он поселился на горе Сагматий на столпе, образованном скальной породой, и прожил там 30 лет. Постепенно к нему стали собираться ученики, к-рые селились в окрестных пещерах. Позднее на горе появились и монастырские постройки. После смерти в 1105 г. прп. Мелетия Нового его преемник велел К. вернуться в киновию, но тот отказался. Тогда новый игумен отлучил К. от Церкви. Через некоторое время он заболел и велел отнести себя к преподобному, чтобы испросить прощения. По пути игумен скончался со словами раскаяния на устах, но К., несмотря на большое расстояние, чудесным образом услышал игумена и простил его.



Собор мон-ря Сагмата. XII в. Реконструкция А. К. Орландоса

Слава о подвижнике достигла столицы, и имп. *Алексей I Комнин* сделал пожертвование основанному К. мон-рю, в т. ч. подарил ему частицу Честного и Животворящего Креста Господня, о чем говорится в хрисовуле 1106 г. (хранится в резиденции Фиванского и Ливадийского митрополита, в наст. время исследователи считают этот документ поддельным).

Перед смертью К. попрощался со своими учениками и дал им последние наставления. Год его кончины неизвестен. Ф. Алькен датировал ее XII в. без уточнений (BHG. Vol. 3. P. 16), иером. Макарий Симонопетрит отнес к нач. XII в. (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης*. 2005. Σ. 337), в издании службы К. указан 1111 г. (*Καλλιόπιος (Σταματιάδης)*. 1896. Σ. 26). Последняя дата утвердилась в совр. календаре Греческих Церквей (Δίπτυχα. 2014. Σ. 527). Но ряд исследователей, исходя из неясных формулировок и хронологии синаксарного Жития, трактуют его текст так, что К. покинул Миопольский мон-рь после смерти Мелетия Нового в 1105 г., и, т. к. он прожил на горе Сагматий 30 лет, то умер в 1135 г. или чуть позднее (*Ὀρλάνδος*. 1951. Т. 7. Σ. 75–76; офиц. сайт Фиванской и Ливадийской митрополии: www.imtl.gr/?page_id=683). Мнение А. К. Орландоса, исследовавшего историю и архитектуру мон-ря Сагмата, о возведении крестово-купольного монастырского собора во 2-й пол. XII в., было подвергнуто критике С. Бойядзисом, к-рый считает, что строительство кафоликона было начато при жизни святого, чью кончину он традиционно относит к 1111 г. (*Βογιατζής*. 1995).

Алькен высказал гипотезу, что К. может являться одним лицом со св. Климентом Новым (BHG. Vol. 3. P. 16), которому Мануил Фил (ок. 1275 — ок. 1345, придворный поэт Андроника II и Андроника III Палеологов) посвятил песнь «На чудотворящий перст Климента Нового, к-рый явил император» (BHG, N 2073 — *Miller E.* Manuelis Philae Carmina. P., 1855. T. 1. P. 82–85). Этот вопрос остается открытым, т. к. в произведении Мануила Фила не содержится конкретных сведений об этом святом, упоминается только, что жители К-поля стали обладателями кивота с его мощами (Ibid. P. 84). Если учесть, что в мон-ре Сагмата от мощей К. осталась только глава, то можно предположить, что его тело было перенесено в к.-л. крупный церковно-адм. центр. От честной главы К. происходили чудеса и исцеления; с ней совершались крестные ходы во время эпидемий. В Фиванской и Ливадийской митрополии день памяти К. отмечается помимо общецерковного праздника 26 янв. также и 1 мая (Δίπτυχα. 2014. Σ. 527).

Ист.: BHG, N 2074; *Καλλιόπιος (Σταματιάδης), ἡγούμενος.* Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἀσκήσαντος ἐν τῷ Ὄρει τοῦ Σάγματα τῆς Βοιωτίας. Ἀθῆναι, 1896. Σ. 22–26.

Лит.: *Ὀρλάνδος Ἀ. Κ.* Ἡ ἐν Βοιωτίᾳ μονὴ τοῦ Σαγματᾶ // Ἀρχεῖον Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος. 1951. Τ. 7. Σ. 72–110; Κλήμης ὁ Στυλίτης // ΘΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 643; *Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 159; *Βογιατζής Σ.* Παρατηρήσεις στην οικοδομική ιστορία της Μονής Σαγματά στη Βοιωτία // ΔΧΑΕ. 1995. Τ. 18. Σ. 49–70; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 253; *Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου.* Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2004. Τ. 1: Ἰανουάριος. Σ. 321–324; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2005. Τ. 5: Ἰανουάριος. Σ. 337.

О. В. Л.

КЛИ́МЕНТ († ок. сер. IX в.), прп., исп. (пам. греч. 30 апр., 27 мая), гимнограф. Подробных сведений о личности и жизни К. не сохранилось. Краткое синаксарное указание характеризует его как «исповедника и творца канонов» (ὁμολογητὴς καὶ ποιητὴς κανόνων) (SynCP. Col. 713; ср.: *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 276). Весьма вероятно, что К. был насельником *Студийского мон-ря*, но вопрос о его возможном отождествлении с игум. Климентом, которого упоминает в одном из писем прп. *Феодор Студит*, остается открытым (см.: *Pétridès.* 1903. P. 573–574; *Карабинов.* 1910. С. 138–139; *Salaville.* 1914. Col. 1871–1872). Поскольку немало канонов К. сохранилось в рукописях из *Гроттаферраты*, высказывались предположения, что К. мог быть насельником этого монастыря или что были известны 2 гимнографа с одним и тем же именем, но общие характеристики сохранившихся песнопений К. указывают на единство их авторства. В пользу студийского происхождения К. также свидетельствуют составленные К. каноны в честь свт. Евстафия Вифинийского (29 марта) и прп. Никиты Мидикийского (3 апр.): жизнь эти святых была связана с Вифинией, откуда в 799 г. в Студийский мон-рь пришли монахи во главе с прп. Феодором Студитом, в числе к-рых, вероятно, был и К. Учитывая, что и свт. Евстафий, и прп. Никита пострадали в период 2-го *иконоборчества* и что сам К. также назван в источниках исповедником, можно предположить, что он умер не ранее прп. Никиты († 824), которому он написал канон, и немногим позднее последнего императора-иконоборца Феофила († 842) (ср.: *Карабинов.* 1910. С. 138; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 126).

Основной характеристикой канонов К. является двойной акростих: именной (Κλήμεντος — Климентово) — в богородичных тропарях канона и фразовый — в остальных. Практически все известные каноны К. содержат (или предполагают) 2-ю песнь; начальные тропари канонов могут быть написаны ямбическим триметром. Каноны К. в честь

святых отличаются историзмом: гимнограф сообщает много биографических деталей.

В совр. богослужебных книгах помещены следующие каноны К. (нумерация носит условный характер): № 1 — прор. Моисею, 4 сент.; № 2 — архистратигам Михаилу и Гавриилу, 8 нояб. (в рус. Минее приписывается Иоанну); № 3 — в Неделю святых праотец, 18 дек. (без указания авторства, но в богородичнах греческого канона восстанавливается имя К.); № 4 — прп. Иоанну Лествичнику, 30 марта (Μηναῖον. Δεκέμβριος. Σ. 243–249); № 5 — семи отрокам в Эфесе, 4 авг. (в рус. Минее без указания авторства). Также известны др. каноны К.: № 6 — на погребение священников (*Goar.* Euchologion. P. 455–460); № 7 — мч. Лонгину сотнику, 16 окт. (AHG. T. 2. P. 179–188); № 8 — Проклу, архиеп. К-польскому, 20 нояб. (Ταμεῖον. Σ. 98); № 9 — сщмч. Клименту, еп. (папе) Римскому, 25 нояб. (Ibid. Σ. 104); № 10 — свт. Николаю Мирликийскому (AHG. T. 4. P. 96–115; об атрибуции этого канона К. см.: *Kazhdan A.* An Oxymoron: Individual Features of Byzantine Hymnographer // RSBN. 1992. Vol. 29. P. 24); № 11 — прп. Мартиниану, 13 февр. (AHG. T. 6. P. 232–244); № 12 — мч. Кодрату (Квадрату), 10 марта (Ibid. T. 7. P. 137–149; ср.: *Rocchi.* 1883. P. 318); № 13 — свт. Евстафию Вифинийскому, 29 марта (AHG. T. 7. P. 311–319; ср.: *Rocchi.* 1883. P. 302); № 14 — прп. Никите Мидикийскому, 3 апр. (AHG. T. 8. P. 74–86; ср.: *Rocchi.* 1883. P. 318); № 15 — вмц. Ирине, 5 мая (Ταμεῖον. Σ. 197); № 16 — мч. Панхарию, 16 июня (Ibid. Σ. 219); № 17 — сщмч. Мефодию Патарскому, 20 июня (Ibid. Σ. 222–223); № 18 — св. Евпраксии, 25 июля (AHG. T. 11. P. 453–469; ср.: *Rocchi.* 1883. P. 310); № 19 — св. Аверкию, еп. Иерапольскому, 22 окт. (*Pitra.* Analecta Sacra. T. 2. P. 180–185); № 20 — мч. Акиндину, 2 нояб. (ActaSS. Nov. T. 1. P. 510–521); № 21 — на пострижение монахов (*Rocchi.* 1883. P. 286); № 22 — над умирающим; № 23–24 — на смерть священников; № 25 — на смерть монахини (Ibid. P. 287); № 26–27 — Пресв. Богородице (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), Μητρ.* Θεωθοκάριον. Chennevières-sur-Marne, 1931. Σ. 26).

К. принадлежит комплекс песнопений для Постной Триоди: на каждый из будних дней *Великого поста* (с понедельника 1-й седмицы до Лазаревой субботы) он составил по 1 трипеснцу и 2 стихиры-подобна (см.: *Карабинов.* 1910. С. 140–144); также К. принадлежит канон (№ 28) об усопших в субботу мясопустную, канон (№ 29) в неделю 4-ю поста (в ркп. обозначен как «о впадшем в разбойники», но эта тема не раскрывается: в начале канона вспоминаются притча о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31) и воскресение Лазаря, характер канона глубоко покаянный), 2 стихиры-подобна в *Блудного сына неделю* (см.: *Карабинов.* 1910. С. 144). Великопостные песнопения К. представляют собой подобны к песнопениям др. гимнографов, в т. ч. прп. Феодора Студита. В великопостных песнопениях К. разъясняет пользу поста, призывает к аскетическим подвигам, причем весьма часто прибегает к библейским примерам. Ряд песнопений К. по рукописям был издан М. Арко Магри (*Arco Magri.* 1979).

К. прославляется в лике святых как преподобный, и его память отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 276) 28 апр.; в др. синаксарях, приводимых в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), память К. находится также под 27, 28, 30 апр., 23, 28 мая (SynCP. Col. 632, 633, 641, 713). Хотя в совр. богослужебных книгах служба К. отсутствует, она сохранилась в савваитских рукописях XI–XII вв. и была опубликована С. Петридесом (*Pétridès.* 1903. P. 575–581); богослужебное последование К. включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Κανόνα πίστεως· (**Прáвило вѣ́ры:**), анонимный канон с акростихом Κλήμεντα μέλπω τὸν μελουργὸν ἐμφρόνως (Климента воспеваю песнотворца разумно) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ· (**Поúмъ гдв́и:**), нач.: Κλῆμὰ σε τῆς ἀμπέλου τῆς ζωαρχικῆς (Ветвь тебя винограда живоначального), цикл стихир-подобнов.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 3. P. 787–788; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 126.

Лит.: *Rocchi A.* Codices Cryptenses. Tusculani, 1883; *Филарет (Гумилевский).* Песнопевцы. С. 258–259; *Pétridès S.* Office inédit de saint Clément, hymnographe // BZ. 1903. Bd. 12. N 3/4. S. 571–581; *Карабинов И. А.* Постная Триодь: Ист. обзор ее плана, состава, редакций и слав. переводов. СПб., 1910. С. 138–147; *Salaville S.* Clement (saint) // DACL. 1914. Vol. 3. Pt. 2. Col. 1870–1873; *Émereau C.* Hymnographi Byzantini // EO. 1923. Vol. 22. N 129. P. 17–18; *Τρέμπελας Π. Ν.* Ἐκλογὴ Ἑλληνικῆς Ὀρθοδόξου Ὑμνογραφίας. Ἀθῆναι, 1949. Σ. 231–234; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 518; *Follieri.* Initia hymnorum. Vol. 5. Pt. 1. P. 286–287; *Szövérffy.* Hymnography. Vol. 2. P. 36 [Библиогр.]; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 253; *Arco Magri M.* Clemente Innografo e gli inediti canoni cerimoniali. R., 1979; *Theodoridis Chr.* Der Hymnograph Klemens terminus post quem für Choiroboscos // BZ. 1980. Bd. 73. N 2. S. 341–345; *Каждан А. П.* История визант. лит-ры. СПб., 2002. С. 337–348.

Е. Е. Макаров

КЛИ́МЕНТ [греч. Κλήμης; лат. Clemens] (264 (?) – 312 (?)), сщмч. (пам. 23 янв.), еп. Анкирский. Известны 3 Мученичества К.: самое раннее — анонимное (BHG, N 352–352d), его перевел с греч. языка на лат. болландист И. Скапелинк; составленное блж. *Симеоном Метафрастом* (BHG, N 353) и краткое Мученичество (BHG, N 354d). Сохранилось также Слово К., написанное в стихотворной форме визант.



Сщмч. Климент, еп. Анкирский. Фрагмент иконы Минея годовая. 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

имп. *Львом VI Мудрым* (BHG, N 354). На сир. языке и в лат. переводе сохранилось Похвальное слово К. архиеп. К-польского свт. *Прокла* (BHO, N 196).

Согласно анонимному Мученичеству, К. род. (по мнению болландистов, в 258 или в кон. 257) в Анкире

(ныне Анкара, Турция), в Галатии. Его отец был язычником, а мать Евфросиния — христианкой. Она овдовела, когда К. был еще младенцем, и воспитала его в христ. вере. Когда К. было 12 лет, она умерла, на смертном одре продолжая наставлять его в вере и предсказав ему мученический венец. Сироту К. взяла к себе подруга его матери, благочестивая бездетная женщина по имени София. В 12 лет К. превосходил умом и рассудительностью сверстников. Он подбирал сирот, число которых сильно возросло из-за голода в Галатии, приводил их в дом Софии и наставлял в вере.

С юношеских лет К. отличался аскетизмом, служил в церкви. Сначала стал чтецом, затем диаконом, вскоре был рукоположен во пресвитера и через 2 года, когда ему было 20 лет, занял епископскую кафедру. По мнению болландистов, это было в 277 или 284 г., когда императором стал Диоклетиан (284–305), при котором начались гонения на христиан. В последнем случае, если принимать хронологию Мученичества и считать, что в 284 г. К. было 20 лет, годом его рождения можно считать 264-й. В следующем году К. арестовали и за отказ принести жертвы языческим богам подвергли страшным мучениям по приказу императорского наместника Домициана. К. проявил небывалую стойкость, и наместник решил отправить его в Рим для дальнейшего разбирательства. После мучений в Анкире, обезобразивших его тело, святой чудесным образом исцелился, так что в Риме сначала не поверили, будто его действительно жестоко пытали. Имп. Диоклетиан сулил ему богатства и почести взамен на отречение от христ. веры, но К. вступил с ним в спор, доказывая ничтожество языческих богов. Разгневанный Диоклетиан приказал пытать его еще сильнее, чем это было в Галатии. Весть о непоколебимом исповеднике распространилась по городу и, когда К. после пыток находился в тюрьме, к нему собралось множество людей с просьбой о крещении. Он крестил их водой, к-рая была в темнице, и после наставления в вере новые христиане увидели, что с неба к К. спустился некий сияющий юноша и вручил ему хлеб и чашу с вином. Поняв, что это Св. Дары, К. совершил литургию и причастил новокрещеных. Они приходили в



Сщмч. Климент, еп. Анкирский, и мч. Агафангел. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 97)

темницу каждый день и однажды были захвачены воинами и казнены за отказ отречься от христианской веры. Избежал смерти только юноша по имени Агафангел. Так и не добившись от К. отречения, Диоклетиан отправил его в Никомидию (ныне Измит) к своему соправителю имп. Максимиану (285–305). В дальнейшем К. побывал на о-ве Родос, в Никомидии, Анкире и Амисе (ныне Самсун). На корабль, увозивший К. на Восток, удалось пробраться Агафангелу, к-рый сопровождал в пути своего наставника. На Родосе К. и Агафангелу по просьбе верующих во главе с еп. Родосским Фотином удалось посетить воскресную литургию. В Никомидии Максимиан, не желая быть посрамленным К., о стойкости к-рого он узнал из сопроводительных писем, передал святых префекту Агриппину, к-рый жестоко истязал мучеников и заключил их в темницу, где вскоре по молитве К. двери открылись, и все узники смогли беспрепятственно уйти, приняв крещение от К. Агриппин бросил К. и Агафангела на растерзание диким зверям, но те их не тронули. Во время публичной казни К. и Агафангела народ стал забрасывать Агриппина камнями, ему пришлось отпустить исповедников. Но позже воины нашли их, зашили в кожаные мешки и бросили в море с горы. Однако они вышли на берег невредимыми. Удивляясь всему происходившему, Максимиан велел отправить их обратно в Анкиру. Там их вновь подвергли мучениям. По ночам к узникам приходила приемная мать К. София и залечивала их раны. Из Анкиры было решено отправить мучеников в Амис. Мн. сироты, собранные К. в юности, к-рых также воспитывала София, отправились их провожать и были убиты воинами. В Амисе мучеников бросили в негашеную известь. Охраняющие их воины Фенгон и Евкарпий, будучи свидетелями чудес и мужества мучеников, уверовали во Христа. Они были усечены мечом в этот же день (суббота, 7 сент.). На следующий день мученики вновь оказались невредимыми. По пути из Амиса в Тарс (ныне Тарсус), куда отправили исповедников, по молитве К. забил источник, из к-рого смогли напиться все, включая страдающих от жажды конвоиров. Находясь в заключении и претерпевая пытки, К. просил у Господа еще послать ему мучений за веру, и голос с небес объявил, что время его подвига составит 28 лет (согласно болландистам,— 18 лет и неск. месяцев). В Тарсе святые просидели 4 года в заключении и после жестоких пыток были вновь отправлены в Анкиру, где 5 нояб. (вероятно, именно этот мч. Агафангел указан под 5 сент. в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 198)) Агафангел был обезглавлен, похоронила его София. К. провел в заключении еще нек-рое время, пока на праздник Богоявления за ним в тюрьму не пришли верующие. Они отвели его в церковь, где он отслужил литургию. После службы К. предрек свою кончину и близкий конец гонений. Через 12 дней, к-рые он провел среди христиан, в воскресенье, 23 янв., во время совершения евхаристии в храм вошли воины во главе с префектом Александром и обезглавили К. Также были обезглавлены диаконы Христофор и Харитон. София похоронила их рядом с Агафангелом. Вероятно, это произошло в 304 или в 309 г., но если считать, что мучения К. продолжались 28 лет (начиная с 284), то год его смерти — 312-й, хотя известно, что начало Диоклетианова гонения не совпадает с началом его имп. правления и датируется 303 г. Т. о., можно сделать вывод, что ни хронологию Мученичества, ни хронологию, предложенную болландистами, нельзя считать безукоризненными.

Визант. историк XIV в. *Никифор Каллист Ксанфопул* упоминает мучеников К. и Агафангела в «Истории Церкви», называя их величайшими из всех пострадавших за Христа, т. к. К. и Агафангел в течение мн. лет испытали все известные в то время пытки от 11 мучителей в разных городах.

Кард. Ц. Бароний в примечаниях к Мартирологу пишет, что мучения К. преувеличены, вероятно, имея в виду, что у Мученичества К. была историческая основа, но до нас сказание дошло в лит., несколько утрированном виде.

В К-поле существовал храм во имя К., где совершалась память К. и Агафангела 23 янв.,— в квартале Евдоксиу (нек-рые источники уточняют: «за Анаплом» (местность на европ. берегу Босфора)). Точно локализовать этот храм невозможно, поскольку нигде, кроме синаксарей, квартал Евдоксиу не упоминается. Часовня К. находилась в Большом имп. дворце, была построена при имп. Василии I Македонянине (867–886). Она находилась близ ц. св. Илии.

В часовне хранилась глава К. и др. частицы его мощей (*Theoph. Contin.* 330). Кроме того, по сведениям *Николая Месарита,* митр. Эфесского (1163/64 — после 1217), там же в серебряной раке хранились и мощи Агафангела (*Nikolaos Mesarites.* Die Palastrevolution des Johannes Komnenos. Würzburg, 1907. P. 37–40). В позднейших источниках есть сведения о том, что глава К. и др. частицы его мощей находились в сокровищнице Св. Софии. Рус. паломник Стефан Новгородец сообщает, что видел мощи К. в К-поле в ц. св. Константина в 1350 г.; в 1419–1421 гг. иеродиак. *Зосима* свидетельствует о пребывании мощей К. в мон-ре *Филантропос.* Есть также сведения о том, что часть мощей К. Гавриил, митр. Анкирский, передал в 907 г. свт. *Евфимию II (I),* патриарху К-польскому, к-рый положил их в основанном им Псамафийском мон-ре (близ Золотых ворот в К-поле). Вероятно, во время Крестовых походов главу К. переправили на Запад. Глава К. упомянута в грамоте Балдуина II (1247) (Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М. 2006. С. 216). В XVII в. главу выставляли для поклонения в мон-ре Валь-де-Грас в Париже. В наст. время рука К. нахоится в мон-ре Петраки (Афины), есть сведения о том, что частицы его мощей хранятся в афонских мон-рях и др. мон-рях ЭПЦ (подробнее см. *Meinardus O.* Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // OriensChr. 1970. Bd. 54. S. 159).

На Руси наряду с Мученичеством, составленным прп. Симеоном Метафрастом, бытовал перевод дометафрастовского Мученичества К. (BHG, N 352); этот текст содержится в Волоколамских Минеях-Четьих (1-я четв. XV в.), а также в Великих Минеях-Четьих (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 410).

Ист.: *Niceph. Callist.* Hist. eccl. VII 14; ActaSS. Ian. T. 2. P. 458–483, 460–470; SynCP. Col. 415б, 418; MartRom. P. 32; PG. 114. Col. 816–893 [Мученичество авторства прп. Симеона Метафраста]; PG. 117. Col. 277 [Минологий Василия II]; ЖСв. Янв. Кн. 2. С. 285–315.

Лит.: *Chabot J.-B.* Trois homélies de Proclus, évêque de Constantinople. R., 1896; *Eldarov G.* Agathangelo e Clemente // BiblSS. 1961. T. 1. Col. 337–338; *Janin.* Églises et monastères. 1969^2. P. 91–92; *Majeska G. P.* Russian Trevellers to Constantinople in 14th and 15th centuries. Wasch., 1984. P. 43, 187, 296–297; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. 1995^2. Σ. 253; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. 1997^р. Т. 3. С. 35–36; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998^4. Т. 3. Σ. 127–130.

Е. М. Беленькая

Гимнография. Память К. отмечается 23 янв. в древнем иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., известном в груз. переводе; назначается общее последование «учителям» (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 1. P. 32). В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. память К. также отмечается 23 янв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 208); К. назначаются 2 тропаря: плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Κλῆμα ὁσιότητος καὶ στέλεχος ἀθλήσεως· (**Лозà преподóбства и стéбль страдáльчества:**) и 4-го гласа Κανόνα πίστεως· (**Прáвило вѣ́ры:**); прокимен Пс 63. 11, Апостол (Евр 10. 32–37), аллилуиарий, Евангелие и причастен — по усмотрению служащих. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 324), отражающем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память К. отмечается 23 янв., но без описания богослужебного последования. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Типикон. Т. 1. С. 397–398), представляющему малоазийскую редакцию *Студийского устава,* служба К. 23 янв. включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Κλῆμα ὁσιότητος καὶ στέλεχος ἀθλήσεως· (**Лозà преподóбства и стéбль страдáльчества:**), кондак, канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, цикл стихир-подобнов, дополнительный подобен на утрене, самогласен и седален; на литургии назначается прокимен Пс 115. 6, аллилуиарий Пс 131. 9, Апостол и Евангелие — дня, причастен Пс 32. 1. В целом такое же последование К. зафиксировано в афоно-италийских студийских Типиконах — *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 252) и *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 112).

В различных редакциях *Иерусалимского устава,* начиная с древнейших (напр., Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв.— см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 39), память К. также отмечается 23 янв. Совершается служба с пением на утрене «Бог Господь» и тропаря. Состав бого-



Мученичество святых Климента, еп. Анкирского, и Агафангела. Миниатюра из Минология. 1322–1340 гг. (Bodl. f. 1. Fol. 44v)

служебного последования К. в целом тот же, что и в Типиконах студийской традиции. В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. указывается кондак К. 4-го гласа Τῆς ἀμπέλου γέγονας τίμιον κλῆμα· (**Виногрáда бы́лъ є́сѝ честна́м лозà:**), к-рый помещается в рус. рукописных Типиконах начиная с 1-й пол. XVI в. (напр., РГБ. Троиц. № 242, 243), хотя в рус. Типиконах XV в. (напр., РГБ. Троиц. № 239, 240) и в первопечатном московском Типиконе 1610 г. содержится иной кондак К.— 2-го гласа (**Сáдъ благоцвѣ́тѹ́щъ:**); в пореформенном издании Типикона 1682 г., ориентированном на греч. богослужебные книги, помещен только кондак 4-го гласа, переведенный заново на рус. язык: **Лозы́ бы́лъ є́сѝ честна́м розгà:**. В нек-рых рус. рукописных Типиконах XVI в. (напр., РГБ. Троиц. № 242, 243) и в первопечатном московском Типиконе 1610 г. (а также в издании 1633 г.) день памяти К. обозначался знаком ⁘, предполагающим совершение шестеричной службы (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), но начиная с пореформенного Типикона 1682 г. 23 янв. вовсе перестало обозначаться знаком, т. е. статус службы К. понизился.

Последование К., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Κλῆμα ὁσιότητος καὶ στέλεχος ἀθλήσεως· (**Лозá преподóбства и стéбль страдáльчества:**), кондак 4-го гласа Τῆς ἀμπέλου γέγονας τίμιον κλῆμα· (**Лозы́ былъ е҆сѝ честна́м розга:**) с икосом, иной кондак 4-го гласа — **Сáдъ благоцвѣтýщъ:** (только в русской — см.: Минея (МП). Январь. Ч. 2. С. 281; также см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 95); канон, составленный *Феофаном Начертанным*, с акростихом Μέλπω τὸ κλῆμα τῆς νοητῆς ἀμπέλου (**Пою́ ро́зги́ Ч҃мным лозы́**) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἠπείρῳ· (**Ꙗ҆́кw по сýхѣ:**), нач.: Μετὰ τῆς ἄνω χορείας (**Съ го́рними ли́ки**); 2 цикла стихир-подобнов (в греч.— только 1 цикл), 2 стихиры-самогласна, седален (разные в греческой и рус. Минее), светилен.

В рукописях сохранились песнопения К., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τόν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας· (**Ꙗ҆́лw ѿ рабо́ты:**), нач.: Πνευματικῶς συνελθόντες ἐπὶ τὴν μνήμην σήμερον (Духовно собравшиеся на память днесь) (Ταμεῖον. Σ. 157); икосы к кондакам (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 95–96, 176, 75 (доп. паг.)).

Е. Е. Макаров

Иконография. Иконографический тип К. соответствует образу еще не достигшего преклонных лет епископа. Святой изображается с проседью в волосах, с клиновидной бородой, как правило, средней длины, облаченным в фелонь (иногда крещатую — полиставрий), с омофором. Может быть представлен единолично или в сцене мучения (усекновения головы), благословляющим правой рукой и с Евангелием в левой. В греч. иконописном подлиннике «Ерминии» иером. *Дионисия Фурноаграфиота* (ок. 1730–1733) в разд. «Святые иерархи: внешний вид их и надписания» (Ч. 3. § 8. № 69) описание облика К. дано рядом с упоминанием о сщмч. Клименте Римском. Святого предписывается изображать седым старцем «с широкою бородою» (Ерминия ДФ. С. 162). В рус. лицевых иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) описание облика К. помещено под 23 янв.: «...сед, борода подоле Богословли (ап. Иоанна Богослова.— *Авт.*), риза крестечная, испод киноварь с белилом, в шапке, амфор и Евангелие, в руке свиток, а в нем написано: Господи Иисусе Христе, подаждь всем чтущим память мою, богатая Твоя дарования, прощая им прегрешения» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 67). Изображение К. в лицевых святцах соответствует тексту описания: святой показан в фелони, с омофором, в левой покровенной руке Евангелие, правая отведена в сторону (Там же. С. 93). В «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910), составленном В. Д. Фартусовым, имеются дополнения к иконографии святого: «...около 48 лет, с остроконечною, средней величины бородой, волосы по плечи, в фелони и омофоре. В руках хартия с изречением...» (*Фартусов*. С. 163).

В К-поле при имп. Василии I Македонянине (867–886) в честь святого была освящена часовня в Большом имп. дворце — главной резиденции визант. императоров с IV по XII в. Такое почитание К. может косвенно свидетельствовать о том, что его изображение достаточно рано вошло в программу храмовых росписей, заняв место в ряду святителей в алтаре. Отсутствие титулатуры при имени святого не позволяет точно идентифицировать образ К., который наиболее часто смешивают с изображением сщмч. Климента Римского. В ц. свт. Николая Орфаноса в Фессалонике (ок. 1320–1325) в разных частях алтаря изображены 2 святых с именем «Климент» — один идентифицируется как К., другой считается сщмч. Климентом Римским (*Todić*. 1998. С. 349). В ц. Пресв. Богородицы в монастыре Матейче (1350–1360) фронтальный поясной образ К. с Евангелием помещен на сев. стене диаконника, рядом со св. Вавилой, еп. Антиохийским, и сщмч. Климентом Римским. В ц. Спаса Преображения на Ильине ул. в Вел. Новгороде (1378) фигуру святителя в полиставрии на восточной стене диаконника с остатками надписи «Климент» Г. И. Вздорнов атрибутировал как образ К. (*Вздорнов*. 1976. С. 107–108). В ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки» в Кастории (1383/84) образ К.— седого старца с небольшими залысинами на лбу, с клиновидной длинной бородой — находится в алтарной зоне на юж. стене, в сцене литургисующих святителей (атрибуция предложена в кн.: *Χατζηδάκης Μ. Ψηφιδοτά τοιχογραφίες*. Αθήνα, 1992. Σ. 108; вариант — равноап. Климент Охридский). Он изображен в $^3/_4$-м повороте влево следующим за свт. Кириллом Александрийским, перед свт. Ахиллием Ларисским, облачен, как и др. епископы, в крещатую фелонь, но в руках держит не свиток, а Евангелие. В ц. св. Таксиархов у Митрополии в Кастории (1359/60), в росписи вимы, на сев. наосе, так же близко от изображения свт. Ахиллия представлена полуфигура в святительских одеждах с именем Климент (возможно, равноап. Климент Охридский). На фреске в старой ц. вмч. Георгия в Кремиковском мон-ре (1493), под конхой апсиды, в ряду 6 поясных изображений образ К. (в полиставрии, с закрытым Евангелием в руке) помещен рядом со свт. Спиридоном Тримифунтским, свт. Ахиллием Ларисским и болг. патриархом Германом (*Вълева*. 2005. С. 41–42). Также в полиставрии К. изображен в паре со сщмч. Анфимом Никомидийским мастером Дзордзисом Фукасом в росписи кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне (1547). В росписи ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320) фигура К. помещена в простенке барабана сев.-вост. купола, святой изображен держащим обеими руками закрытый кодекс, левая рука покровенная.

Мученичество святых К. и Агафангела, как наиболее яркий пример страданий ради Христа и упования в немощи на Бога, стало одной из тем иллюстраций Псалтири. Так, в Лондонской (Феодоровской) Псалтири (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 163r, К-поль, 1066) маргинальная миниатюра с изображением К. и мч. Агафангела отнесена к тексту Пс 118 (92–95): «Если бы не закон Твой был утешением моим, погиб бы я в бедствии моем. Вовек не забуду повелений Твоих, ибо ими Ты оживляешь меня. Твой я, спаси меня; ибо я взыскал



Сщмч. Климент, еп. Анкирский, и мч. Агафангел. Миниатюра из Лондонской (Феодоровской) Псалтири. 1066 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 163r)

повелений Твоих. Нечестивые подстерегают меня, чтобы погубить; а я углубляюсь в откровения Твои». Имена мучеников подписаны киноварью. Они изображены в $^3/_4$-м повороте, руки протянуты в молении, головы обращены вверх к благословляющей их из небесного сегмента деснице Спасителя. К. облачен в красно-коричневую с золотой разделкой фелонь, у него недлинная клиновидная борода и короткие гладкие седые волосы. Подобно Лондонской Псалтири проиллюстрирован 59-й псалом в Киевской Псалтири (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 806, 1397), где фигуры святых расположены на полях возле строф 13–14: «Подай нам помощь в тесноте, ибо защита человеческа суетна. С Богом мы окажем силу, Он низложит врагов наших». К. изобра-

жен с едва проявившейся проседью в темных волосах, с густой клиновидной бородой, облачен в охристо-золотистую фелонь.

Предположительно К. представлен на созданном в К-поле Арбавильском триптихе (резные пластины из слоновой кости, кон. X – сер. XI в., Лувр, Париж), где помещен рядом со свт. Иоанном Златоустом на внешней стороне правой створки в верхнем ряду. Образ К. входит в обширную программу шитых изображений Большого саккоса митр. Фотия (10-е гг. XV в., Византия, ГММК), он представлен в числе др. святителей на оборотной стороне левого рукава (2-й ряд сверху), в паре со свт. Анфимом Никомидийским. Частица мощей К., закрытая металлической пластиной с гравированным изображением святого, включена в состав Кийского креста-мощевика (1656, ц. прп. Сергия Радонежского в Крапивниках, Москва).

К. устойчиво включается в состав святых на лицевых рукописных минеях под 23 янв. В мучении (усечение головы) вместе с мч. Агафангелом он изображен на миниатюрах в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 346. К-поль, 1-я четв. XI в.); таким же образом – в Минологии на год с циклами двунадесятых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Bodl. f. 1. Fol. 44v. Фессалоника, 1322–1340 гг.). Миниатюра в Императорском минологии на янв. (Walters. 521. Fol. 207v. К-поль, 2-я четв. XI в.) буквально следует тексту Мученичества – казнь К. совершается во время Евхаристии в алтаре, усеченная голова падает на престол, окропляя его кровью, за престолом – обезглавленные тела диаконов Христофора и Харитона. В рост вместе с мч. Агафангелом К. представлен в Синаксаре (Минеях) из Давидгареджийской пуст. (Кекел. А 648. Fol. 30v (60), Афон, 1030 г.), в месяцеслове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 295, К-поль, кон. XI в.), в Минологии, происходящем из монастыря прп. Саввы Освященного в окрестностях Иерусалима (Paris. gr. 1561. Fol. 95, XIII в.), в греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книге образцов, под 23 янв. (РНБ. О.I.58. Л. 97, кон. XV в.; там же на Л. 157 есть еще один ростовой образ свт. Климента без уточняющей титулатуры, атрибутирован Л. М. Евсеевой как К., см.: *Евсеева*. С. 193). В соответствии с днем своей памяти он изображается под 23 янв. и в настенных минологиях балканских храмов; наиболее часто встречается сцена мученической кончины К. вместе с мч. Агафангелом. На фреске в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318), оба святых стоят на коленях, над их головами занесены мечи, голова К. усечена. В росписи ц. Успения монастыря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343), воин, совершив судилище, вкладывает в ножны меч, у его ног обезглавленные тела стоящих на коленях К. и мч. Агафангела. Та же сцена (по надписи; вероятно, сцена в алтаре) – в ц. Вознесения мон-ря Дечаны (1348–1350). В рост К. изображен в ц. свт. Николая Чудотворца в Пелинове, Черногория (1717–1718). Отдельные иконы К. редки (вместе с чтимыми святыми Аверкием Иерапольским и Григорием Просветителем представлен на небольшой иконе из мон-ря Дионисиат на Афоне, ок. 1577), но на минейных иконах на янв. его изображение стабильно присутствует, что очевидно на примере ряда рус. икон, напр., 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен, Германия), вместе с мч. Агафангелом, в полиставрии; нач. XVII в. (ЦАК МДА); на годовой минее нач. XIX в. (Устюженский краеведческий музей). Образ К. (без мч. Агафангела) включен в состав святых на рус. гравированных святцах XVIII в.: на листовой гравюре на янв. Г. П. Тепчегорского (1713, 1722) К.– старец с длинной клиновидной бородой, в фелони, на голове митра, правой рукой он благословляет, в левой держит раскрытое Евангелие; на гравированном листе святцев на март работы И. К. Любецкого (1730) К. показан в более традиц. иконографии: клиновидная борода средней длины, волосы с проседью, голова не покрыта, в фелони, правой рукой благословляет, в левой – прижатое к груди Евангелие. В лицевом рукописном Молитвеннике кнг. М. П. Волконской, созданном под рук. и при участии акад. живописи проф. Ф. Г. Солнцева (РГБ ОР. Ф. 218. № 812, 50-е гг. XIX в.), изображение К., вместе с мч. Агафангелом, старца с клиновидной, ниже средней длины бородой, в крещатой фелони, размещено в части месяцеслова на янв.



Мученичество сщмч. Климента, еп. Анкирского, и с ним пострадавших. Роспись ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.



Мученичество святых Климента, еп. Анкирского, и Агафангела. Миниатюра из Имп. минология на январь. 2-я четв. XI в. (Cod. Walters. 521. Fol. 207v)

Лит.: *Фартусов.* Руководство к писанию икон; *Мијовић.* Менолог. С. 273, 307, 332; *Вздорнов Г. И.* Фрески Феофана Грека в ц. Спаса Преображения в Новгороде: К 600-летию существования фресок, 1378–1978. М., 1976; Возрожденные шедевры рус. Севера. М., 1998. С. 63. Кат. 140. С. 36. Кат. 57; *Тодић Б.* Српско сликарство у доба краља Милутина. Београд, 1998; *Евсеева.* Афонская книга. С. 271; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII – 1-й трети XVIII в. М., 2004. С. 40–41. Кат. 33.5; С. 51. Кат. 35.5; *Вълева Ц.* Стенописите от олтарното пространство на Кремиковския манастир след техтата реставрация // Проблеми на изкуството. София, 2005. Бр. 3. С. 41–46.

Э. В. Шевченко

КЛИ́МЕНТ [греч. Κλήμης; лат. Clemens] (I – нач. II в.), сщмч. (пам. 25 нояб., 15 дек.– в Соборе Крымских святых; пам. зап. 23 нояб.), еп. Римский, один из *мужей апостольских*.

Сведения о жизни. Древнейшее упоминание о К. содержится в трактате сщмч. *Иринея* Лионского «Против ересей». Согласно сщмч. Иринею, К. был современником апостолов (подразумеваются прежде всего апостолы Петр и Павел), регулярно общался с ними и усвоил от них истинное Предание Церкви (παράδοσιν, traditionem). При жизни К. в христ. общине Коринфа возникли серьезные разногласия, поэтому Римская Церковь отправила в Коринф Послание (т. н. 1-е Послание К. к Коринфянам), в к-ром призывала

христиан к миру, «обновляла их веру» (ἀνανεοῦσα τὴν πίστιν αὐτῶν) и возвещала предание, принятое от апостолов (*Iren.* Adv. haer. III 3. 3; *Euseb.* Hist. eccl. V 6). Сщмч. Ириней подчеркивал древность и авторитет Послания К., которое было важным свидетельством преемственности апостольского учения в Церкви и опровергало лжеучения совр. сщмч. Иринею гностиков (см.: *Botte.* 1956; *Unnik.* 1976). Древнецерковные писатели именовали К. «апостолом» (*Clem. Alex.* Strom. IV 17. 105), «учеником апостолов» (*Orig.* De princip. II 3. 6), «мужем апостольским» (vir apostolicus — *Hieron.* In Is. XIV 52. 13–15).

Евсевий Кесарийский отмечает, что в 1-м Послании К. к Коринфянам часто цитируется *Евреям Послание,* и предполагает, что К. не только собрал Послания ап. Павла, присоединив к ним Послание к Евреям, но и был наряду с ап. *Лукой* переводчиком ап. Павла с евр. на греч. язык (*Euseb.* Hist. eccl. III 38. 1–3). Евсевий цитирует также мнение *Оригена,* высказанное им в несохранившемся Толковании на Послание к Евреям, что, по древнему преданию, автором Послания к Евреям мог быть К. (Ibid. VI 25. 14).

Начиная по крайней мере с Оригена (*Orig.* In Ioan. comm. VI 54. 279 (= Idem. VI 36 // PG. 14. Col. 293)) в церковной традиции происходило отождествление с К. некоего Климента из *Филиппийцам Послания* ап. Павла, в котором говорится, что этот Климент проповедовал Благую весть вместе с ап. Павлом (Флп 4. 3; слова о том, что имена Климента и др. сотрудников ап. Павла находятся «в книге жизни», могут указывать на их праведность, отмеченную и самим апостолом). В пользу этого отождествления может говорить то, что Послание было отправлено из Рима. На это прямо указывают колофон в *Ватиканском кодексе* («написано из Рима» — Fol. 136v) и Маркионитский пролог к Посланию к Филиппийцам (*Bruyne D., de.* Prologues bibliques d'origine marcionite // RBen. 1907. T. 24. P. 15; *Wordsworth I., White H. J., ed.* Nouum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi. Oxf., 1937. Pt. 2. Fasc. 4. P. 455; см. также пролог Примасия — PL. 68. Col. 625). Филиппы, ставшие в римскую эпоху колонией, находились на главной Эгнатиевой дороге, по



Сщмч. Климент, еп. Римский. Мозаика собора Св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

которой проходил самый короткий путь из М. Азии в Рим (дорога доходила до порта Диррахий (ныне Дуррес, Албания), откуда можно было доплыть до Брундизия (ныне Бриндизи, Италия), а дальше по Аппиевой дороге добраться до Рима). В самом Послании упоминаются «претория» (Флп 1. 13) и «кесарев дом» (Флп 4. 22), что в сочетании со свидетельством Деян 28. 16–20 указывает на тюремное заключение ап. Павла именно в Риме (др., менее вероятная локализация — Кесария Приморская или Эфес). Против отождествления обычно выдвигают аргументы, связанные с хронологией, однако, если Климент, упоминаемый в Послании к Филиппийцам, был тогда еще молодым человеком, то в кон. I в. он мог быть еще активным участником церковной жизни Рима. Только признание 1-го Послания К. к Коринфянам подлинным его сочинением и датировка его временем имп. *Адриана* (117–138) делают отождествление К. с Климентом из Послания к Филиппийцам маловероятным. Наряду с Оригеном отождествления двух Климентов придерживались Евсевий Кесарийский (*Euseb.* Hist. eccl. III 4. 9; III 15), свт. *Епифаний Кипрский* (*Epiph.* Adv. haer. 27. 6), блж. *Иероним Стридонский* (*Hieron.* De vir. illustr. 15).

В «Пастыре» *Ермы* среди пресвитеров (старцев) Римской Церкви упоминается Климент, к-рому надлежит отправить во «внешние города» записанные Ермой в книгу видения, что является одним из его служений («ибо ему это предоставлено») (*Herm.* Pastor. I 2. 4. 3). Поскольку нет общепринятой датировки «Пастыря» (*Муратори канон* относит это сочинение ко времени Римского еп. *Пия I,* совр. исследователи датируют его иногда более ранним временем или выделяют в нем несколько временных слоев), то однозначно утверждать, что речь идет о том самом К., авторе 1-го Послания к Коринфянам, нельзя. В любом случае упоминаемое в «Пастыре» лицо не было епископом, а выполняло скорее функции секретаря (возможно, в диаконском сане; упоминаемая вместе с ним Грапта, которая должна была назидать вдов и сирот, скорее всего была *диаконниссой*). Однако, если автором 1-го Послания к Коринфянам был не К., а лицо, отвечающее за переписку и общение Римской Церкви с др. общинами, отождествление Климента из «Пастыря» с автором 1-го Послания к Коринфянам становится более вероятным. Стиль изложения говорит о том, что речь в «Пастыре» идет не о легендарных личностях, а о ком-то лично знакомом современникам и первым слушателям этого сочинения.

По мнению ряда исследователей XIX в., К. следует отождествить с Титом Флавием Климентом, к-рый был ординарным консулом в 95 г. вместе с имп. *Домицианом* (см.: *Lightfoot.* 1890. P. 52–53). Согласно Светонию, Флавий Климент, двоюродный брат имп. Домициана, женатый на его племяннице Домицилле, был казнен «по самому ничтожному подозрению» (ex tenuissima suspicione) (*Suet.* Domit. 15). *Дион Кассий* утверждал, что консул и его жена были осуждены за безбожие (ἀθεότητος); это обвинение при Домициане выдвигалось против римлян, принявших иудейскую веру. Некоторые из них были казнены или подверглись конфискации имущества, Домицилла была сослана на о-в Пандатерия (*Dio Cassius.* Hist. Rom. 67. 14). Христ. авторы полагали, что Флавий Климент и его жена пострадали из-за того, что приняли христианство. Ссылаясь на некоего историка Бруттия, Евсевий Кесарийский утверждал, что племянница консула Климента Флавия Домицилла с мн. др. христианами была сослана на о-в Понтия (*Euseb.* Hist. eccl. III 18. 4; *Eusebius* Werke. B., 1956. Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. S. 192). *Георгий Синкелл* считал Флавия Климента христианином (*Georg. Sync.* Chron. P. 419; см.

также: *Lightfoot*. 1890. P. 104–115). По мнению кард. Цезаря *Барония*, свидетельство Диона Кассия об осуждении ряда лиц за принятие иудаизма следовало понимать как указание на то, что консул Климент и члены его семьи были христианами. Негативную характеристику, к-рую консулу дал Светоний («ничтожный и ленивый» — contemptissimae inertiae), Бароний считал проявлением враждебного отношения к христианам (*Baronius*. 1588. P. 697–699). Совр. исследователи признают достоверными сведения о принятии иудаизма или христианства членами семейства Флавиев (напр.: *Leclercq H.* Clemens (Titus Flavius) // DACL. T. 3. Pt. 2. Col. 1867–1870; *Pergola*. 1978; *Lampe*. 2003. P. 198–205), однако неоспоримые данные о связи между ними и К. отсутствуют. Тем не менее в нек-рых источниках содержатся сведения о родственных отношениях К. с имп. семейством (согласно Псевдоклиментинам, К. был родственником имп. Тиберия — *Ps.-Clem*. Recogn. VII 8). В рим. Мученичестве святых *Нерея и Ахилия* (BHL, N 6058–6067), предположительно составленном в V–VI вв., К. назван племянником консула Флавия Климента; среди др. персонажей Мученичества — Домицилла, названная племянницей имп. Домициана (ActaSS. Maii. T. 3. P. 8). Кард. Цезарь Бароний и Л. С. *Тиймон* отрицали родственную связь К. и семейства Флавиев (напр.: *Tillemont*. Mémoires. 1701². P. 125, 149), но Бароний полагал, что Флавий Климент и Домицилла могли принять христианство благодаря проповеди К. Эта гипотеза получила отражение в росписях ц. Сан-Клементе в Риме, выполненных при папе *Клименте XI* (1700–1721) (в цикл росписей включена композиция «Климент возлагает покров на Флавию Домициллу»). В 1725 г. по указанию кард. Аннибале Альбани был открыт реликварий К., хранившийся под алтарем церкви, в нем обнаружена табличка с надписью, в к-рой говорилось о «мученике Флавии Клименте» (Flauius Clem[ens] m[ar]t[y]r — *Mullooly*. 1873. P. 387, 405–410; *Mignot D.-A.* Clément, cet inconnu // Studi su Clemente Romano. 2003. P. 164–167). В связи с этим в Римский Мартиролог было внесено поминовение св. Флавия Климента, рим. консуляра и мученика, казненного имп. Домицианом (22 июня). Табличка была исследована во время повторного освидетельствования мощей К. в 1867 г. С т. зр. А. *Леклерка*, надпись могла быть подлинной, но ее трудно датировать временем ранее IX–X вв.; А. Кантен и И. *Делеэ* считали надпись позднейшей фальсификацией (MartRom. Comment. P. 249, 251). Т. о., за исключением недостоверного свидетельства Мученичества Нерея и Ахилия, в источниках нет четких указаний на родственную связь К. и семейства Флавиев. По мнению Дж. Б. *Лайтфута*, К. мог быть вольноотпущенником Флавиев (*Lightfoot*. 1890. P. 16–63), но большинство исследователей не разделяют эту гипотезу.

Начиная со II в. христ. авторы утверждали, что К. был среди первых преемников апостолов на Римской епископской кафедре, но его место в ряду епископов определялось различно. Вероятно, древнейшая римская традиция представлена перечнем епископов в сочинении сщмч. Иринея Лионского «Против ересей»: после апостолов Петра и Павла Римской Церковью управляли *Лин*, *Анаклет I* (Аненклет), К., *Еварист* (Эварист) и т. д. По-видимому, этот список согласовался с перечнем, составленным *Егесиппом*, к-рый посетил Рим при еп. *Елевферии* (171/177–185/193) (*Euseb*. Hist. eccl. IV 22). Евсевий Кесарийский, в отличие от более ранних авторов, попытался



Ап. Петр и сщмч. Климент, еп. Римский. Мозаика предалтарной арки базилики Сан-Клементе в Риме. Ок. 1120–1125 гг.

установить даты правления Римских епископов. По мнению Евсевия, К., «соработник и сподвижник» (букв.— соатлет) ап. Павла, был 3-м Римским епископом (Ibid. III 4, 21). Он наследовал Анаклету в 12-й год правления имп. Домициана (Ibid. III 15), возглавлял епископскую кафедру 9 лет и скончался в 3-й год правления Траяна; преемником К. стал Эварист (Ibid. III 34). Согласно Хронике Евсевия—Иеронима, К. возглавил Римскую Церковь в 12-й год правления имп. Домициана (92/3, по Евсевию — 92), управлял 9 лет, во 2-й год правления имп. Траяна (99) ему наследовал еп. Эварист (*Eusebius* Werke. B., 1956. Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus. S. 191, 193). Т. о., К. скончался в 100 или 101 г. (согласно «Церковной истории») или в 99 г. (согласно Хронике); указание на 9-летнее пребывание на кафедре свидетельствует, что Евсевий скорее всего относил кончину К. к 100 г. Согласно «Пасхальной хронике», К., 3-й епископ Рима, о к-ром упоминал ап. Павел в Послании к Филиппийцам, возглавлял Римскую Церковь с 91 г. в течение 9 лет, однако о его смерти сообщается под 104 г. (Chron. Pasch. Vol. 1. P. 467, 470–471).

Следуя «Церковной истории», блж. Иероним называл К. 4-м епископом Рима (после ап. Петра, Лина и Анаклета) и датировал его кончину 3-м годом правления имп. Траяна (*Hieron*. De vir. illustr. 15). Однако, по свидетельству блж. Иеронима, на Западе было распространено и др. мнение, по к-рому К. был преемником ап. Петра и, т. о., 2-м епископом Рима (tametsi plerique Latinorum secundum post apostolum putent fuisse Clementem — Ibidem). В др. сочинениях блж. Иероним также писал о К. как о «преемнике апостола Петра» (Clemens successor apostoli Petri — *Hieron*. Adv. Iovin. I 12 // PL. 23. Col. 228) и «апостольском муже, который управлял Римской Церковью после Петра» (Clemens vir apostolicus, qui post Petrum Romanam rexit ecclesiam — *Idem*. In Is. XIV 52. 13–15).

Мнение, по к-рому К. был непосредственным преемником ап. Петра во главе Римской Церкви, впервые засвидетельствовано в сочинении *Тертуллиана* «О прескрипции против еретиков» (ок. 200). В контексте полемики с еретиками, учение к-рых расходилось с апостольским преданием, Тертуллиан писал: «Апостольские церкви именно таким образом доказывают свое положение. Например, церковь Смирнская называет своим епископом Поликарпа, поставленного Иоанном,

а Римская — называет таковым Климента, назначенного Петром (Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum est — *Tertull.* De praescr. haer. 32. 2). Тертуллиан ссылался на предание Римской Церкви, но его свидетельство не соответствует рим. традиции, зафиксированной сщмч. Иринеем и Евсевием Кесарийским. Мнение о том, что К. был учеником и непосредственным преемником ап. Петра, к-рый назначил его на Римскую кафедру, получило отражение в послании К. ап. *Иакову* (входит в состав Псевдоклементин — *Ps.-Clem.* Ep. ad Iacob. 1–2). Часть сведений из Псевдоклементин использована в *«Апостольских постановлениях»*, в к-рых утверждается, что ап. Павел поставил 1-м Римским епископом Лина; после смерти Лина ап. Петр назначил К. его преемником (Const. Ap. VII 46. 6). Сообщается также, что К. был рим. гражданином, учеником ап. Павла, апостолом и сотрудником ап. Петра (Ibid. VI 9. 1), упоминаются его братья Варнава, Никита и Акила. От лица ап. Петра о К. говорится как о сослужителе, «вернейшем и единодушном чаде нашем во Господе», через к-рого др. Церквам передано апостольское учение (Ibid. VI 18. 11); в др. месте упоминается, что К. был рукоположен апостолами вместе с ап. Иаковом, братом Господним (Ibid. VIII 46. 13). В неподлинных посланиях, которые приписывались сщмч. *Игнатию Богоносцу*, сообщается, что «достоблаженный Климент» слушал апостолов Петра и Павла (Послание к Марии — *Ps.-Ign.* Ep. ad Mar. 4); Анаклет (Аненклет) и Климент были диаконами-помощниками ап. Петра, подобно тому, как первомч. *Стефан* у Иакова, брата Господня, а Тимофей и Лин у ап. Павла (Послание к Траллийцам (пространная редакция) — *Idem.* Ep. ad Trall. 7). В Послании к Филадельфийцам (пространной редакции) некий Климент наряду с Тимофеем, Титом и Еводием упоминается среди «возлюбленных учеников», которые сохранили чистоту и оставались безбрачными до самой смерти (*Idem.* Ep. ad Philad. 4).

В IV в. попытки согласовать различные мнения о месте К. в перечне Римских епископов предприняли свт. Епифаний Кипрский и *Руфин Аквилейский*. Признавая, что полной ясности в данном вопросе нет, свт. Епифаний подчеркнул, что К. был современником апостолов Петра и Павла, именно о нем упоминал ап. Павел (свт. Епифаний ошибочно указывает не Послание к Филиппийцам, а Послание к Римлянам). Поскольку ап. Петр занимался проповедью христианства и не мог постоянно руководить христ. общиной Рима, он назначил 3 епископов-помощников — Лина, Клета (Анаклета) и К. После смерти апостола главой римских христиан был признан Лин, тогда как К. принял руководство общиной только после кончины Клета. Т. о., по мнению свт. Епифания, К. можно было считать непосредственным преемником ап. Петра, хотя автор допускал, что К. мог принять рукоположение от Клета (*Epiph.* Adv. haer. 27. 6. 2–7; 30. 15. 2–3). Схожую гипотезу выдвинул Руфин, который опирался в т. ч. на послание К. ап. Иакову. Он считал, что при жизни ап. Петра рим. общиной христиан руководили Лин и Анаклет (Аненклет), назначенные апостолом, подобно тому, как он рукоположил мытаря *Закхея* во епископа Кесарии Палестинской. Т. о., Лин и Анаклет были помощниками апостола, а К. стал его полноправным преемником на Римской кафедре (*Rufin.* Pref. ad Clem. Recogn.). Высказывалось предположение, что Евсевий неверно интерпретировал сведения сщмч. Иринея, к-рый считал К. непосредственным преемником апостолов Петра и Павла. Лин и Анаклет (Аненклет) могли исполнять обязанности епископов (ἐπισκοπή), т. е. руководителей христ. общины Рима, оставаясь помощниками ап. Петра, тогда как преемником апостола сщмч. Ириней якобы считал К. (*Bévenot.* 1966). Однако эта гипотеза не получила поддержки исследователей (*Wright.* 1967; *Pietri.* 1976. P. 394).



Сщмч. Климент, еп. Римский. Роспись ц. свт. Николая Чудотворца в Печской Патриархии. 30-е гг. XIV в.

Несмотря на влияние Псевдоклементин и творений раннехрист. авторов, называвших К. учеником апостолов, в IV в. в Риме возобладала версия сщмч. Иринея, согласно которой К. не был непосредственным преемником ап. Петра. Однако в рамках этой традиции также наметились противоречивые мнения. Перечень, приведенный сщмч. Иринеем, Евсевием и блж. Иеронимом, оказал влияние на рим. *канон мессы:* в разд. «Communicantes» после апостолов названы первые Римские епископы Лин, Клет (Анаклет) и К. (Canon Missae Romanae / Ed. L. Eizenhöfer. R., 1954. Pars 1. P. 28–29). Др. перечнем Римских епископов пользовались африкан. авторы IV–V вв. *Оптат*, еп. Милевский, полагал, что преемниками ап. Петра были Лин, К., Анаклет и Эварист (*S. Optati Milevitani* Libri VII / Ed. C. Ziwsa. W., 1893. P. 36–37. (CSEL; 26)). Аналогичный список приведен в послании африкан. епископов Фортуната, *Алипия* и блж. *Августина*, составленном ок. 400 (*Aug.* Ep. 51. 2).

Положение осложнилось из-за дупликации образа Клета (Анаклета), к-рый стал рассматриваться как 2 разных епископа. Так, в «Песни против маркионитов» (CPL, N 36) утверждается, что после ап. Петра Римскую кафедру занимали Лин, Клет, Анаклет и К.; преемником К. стал Эварист (поэма датируется сер. III в. или 1-й пол. V в.; см.: *Moll S.* The Arch-Heretic Marcion. Tüb., 2010. P. 21–24). Перечень епископов, принятый в сер. IV в. в Римской Церкви, сохранился в виде т. н. Каталога Либерия в Хронографии 354 г. (Календаре Филокала). Согласно этому источнику, после ап. Петра (казнен в 55) Римскую кафедру занимали Лин (56–67), Климент (68–76), Клет (77–83), Анаклет (84–95) и Арист (Эварист; 96–108). Хронологические указания, приведенные в Каталоге, расходятся с вычислениями Евсевия Кесарийского. В Каталоге уточняется, что К. возглавлял Римскую Церковь при императорах *Гальбе* (68–69) и *Веспасиане* (69–79), его правление длилось 9 лет 11 месяцев и 12 дней. Кончина К. ошибочно датирована

75 г. (консульство Веспасиана 6-е и Тита (4-е?)); благодаря указанию на длительность понтификата дату можно исправить на 76 г. (консульство Веспасиана 7-е и Тита 5-е) (LP. T. 1. P. 2–3; MGH. AA. T. 9. P. 74).

Офиц. перечень Римских понтификов, вероятно, был отредактирован в сер. V в. (*Pietri*. 1976. P. 1601). Л. *Дюшен* выявил ряд перечней V–VII вв., в которых преемниками ап. Петра названы Лин, Клет (Анаклет), К. и Эварист; длительность правления К.— 9 лет 1 или 2 месяца и 10 дней (LP. T. 1. P. 14–41). По мнению исследователя, эти перечни отражают список, исправленный в т. ч. на основании Хроники Евсевия—Иеронима, к-рый использовался в V в. в Риме (см.: Ibid. P. XIV–XXIII). Согласно Дюшену, после 530 г. была составлена 1-я редакция Liber Pontificalis, о ее содержании можно судить по эпитоме — т. н. Каталогу Феликса. По сравнению с Каталогом Либерия перечень Римских епископов, преемников ап. Петра, был изменен: Лин, Клет, К., Анаклет, Эварист. Согласно Каталогу Феликса, К. был сыном римлянина Фаустина, происходил из 2-го региона (Целий). Его понтификат начался в 68 г. (консульство Трахала и Италика), длился 9 лет 2 месяца и 10 дней и завершился мученической смертью К. (как и в Каталоге Либерия, датировка кончины К. неверна: консульство Веспасиана 9-е и Тита (7-е?) соответствует 79 г., но продолжительность понтификата указывает на 76 г. (консульство Веспасиана 7-е и Тита 5-е)). В Риме К. создал 7 церковных регионов, назначенные в них христианские нотарии должны были записывать и проверять акты мучеников. Также К. приписывается авторство 2 Посланий, рукоположение 5 епископов, 10 пресвитеров и 2 диаконов. К. был казнен в 3-й год правления имп. Траяна (100 или 101) и 24 нояб. был похоронен «в Греции» (in Grecias — Ibid. P. 52–53).

В сохранившейся 2-й редакции Liber Pontificalis (завершена ранее 546) жизнеописание К. дополнено рядом подробностей. Ап. Петр рукоположил К., поручил ему епископскую кафедру и управление Римской Церковью, передал полученную от Христа власть «вязать и решить». Т. о., К. был полноправным преемником ап. Петра, тогда как Лин и Клет — всего лишь помощниками, которые по указанию апостола совершали священное служение (ministerium sacerdotale). Из усердия к христ. вере К. написал много книг, в т. ч. 2 послания, именуемые кафолическими (quae catholicae nominantur). Составитель 2-й редакции усложнил хронологию Каталога Феликса, добавив указания на периоды вакации Римской кафедры: 20 дней перед возведением К. на кафедру и 13 — после его смерти.

Авторы Liber Pontificalis пытались согласовать несколько версий предания о К., учитывая сведения Каталога Либерия, Хроники Евсевия—Иеронима и Псевдоклементин («Рекогниции» в лат. переводе Руфина), а также др. источников (Ibid. P. LXXII–LXXIII). Поэтому хронологические указания содержат противоречия: ап. Петр возглавлял Римскую Церковь до 67 г. (38-й год после Страстей Господних), епископское служение Лина относилось к 56–67 гг., Клета — к 77–83 гг., К. занимал кафедру в 68–76 гг. (однако его гибель датирована 100 или 101), Анаклет — в 84–95 гг., Эварист — между 96 и 108 гг. «Рекогниции» использовались уже в 1-й редакции (из них заимствовано имя отца К.), но только составитель 2-й редакции, сославшись на послание К. ап. Иакову, добавил утверждение, что Лин и Анаклет якобы не были полноправными епископами. Датировка кончины К. (3-й год правления имп. Траяна) заимствована у блж. Иеронима, а данные о том, что святой принял мученическую смерть «в Греции», скорее всего почерпнуты из агиографической традиции. Указание на 2-й рим. регион (Целий) как на место рождения К., вероятно, связано с городским преданием (у подножия холма Целий находилась христ. базилика, к-рая именовалась «титул Климента»). Сообщение о том, что К. разделил Рим на 7 церковных регионов, по-видимому, является вымыслом автора, т. к. составители Liber Pontificalis стремились представить более древними особенности устройства Римской Церкви (систему титулов и церковных регионов, распределение богослужебных станций, обычай совершать рукоположение 4 раза в год и др.). В Каталоге Либерия создание 7 регионов во главе с диаконами связывалось с именем еп. Фабиана (236–250), однако в Liber Pontificalis Фабиану приписывается только усовершенствование адм. системы, основы к-рой якобы заложил К. (еп. Фабиан подчинил региональных нотариев 7 диаконам и их помощникам, субдиаконам) (см.: *Pietri Ch.* Régions ecclésiastiques et paroisses romaines // *Idem.* Christiana respublica: Éléments d'un enquête sur le christianisme antique. R., 1997. P. 173–200; *Spera L.* Regiones divisit diaconibus: Il ruolo dei diaconi negli apparati amministrativi della Chiesa di Roma e la questione delle regioni ecclesiastiche // Diakonia, diaconiae, diaconato: Semantica e storia nei Padri della Chiesa: XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 7–9 maggio 2009). R., 2010. P. 453–488). Утверждение, что основной функцией нотариев Римской Церкви первоначально были составление и проверка сказаний о мучениках, также является гипотезой авторов Liber Pontificalis (LP. T. 1. P. C–CI).

Благодаря «Liber Pontificalis» и Псевдоклементинам образ К. получил широкое распространение в средневек. зап. лит-ре. О К. как о ближайшем ученике и преемнике ап. Петра сообщается во мн. исторических, агиографических и церковно-правовых сочинениях. Описание передачи ап. Петром К. епископской кафедры и власти над Вселенской Церковью трактовалось как древнейшее свидетельство о преемственности Римских епископов и как довод в пользу апостольского достоинства рим. понтификов, к-рым принадлежала власть «вязать и решить» (*Ullmann.* 1960).

А. А. Королёв, А. А. Ткаченко

Послания к Коринфянам. Под именем К. дошел целый ряд произведений, однако подлинным признается только одно из них — 1-е Послание к Коринфянам. Т. н. 2-е Послание к Коринфянам, в ряде древних рукописей присоединяемое к 1-му, уже в древности считалось неподлинным.

Рукописная традиция. Несмотря на высокий авторитет в древней Церкви и широкую известность самого К., рукописная традиция 1-го и 2-го Посланий к Коринфянам крайне скудна. Оригинальный текст сохранился в 2 рукописях. Часть текста обоих Посланий представлена в самом конце новозаветной части Александрийского кодекса Библии после Откровения Иоанна Богослова (ркп. Brit. Lib. Royal 1. D. VIII. Fol. 134–144v, IV или нач. V в.).

Надписание 1-го Послания частично повреждено (Fol. 134), а также утерян фрагмент 57. 7–63. 4 (лист между Fol. 142 и 143). От 2-го Послания сохранились лишь главы 1. 1 — 12. 5. Этот текст впервые был издан в 1633 г. королевским библиотекарем Патриком Янгом (1584–1652), после того как Александрийский кодекс был привезен в Англию и подарен кор. *Карлу I* (Clementis ad Corinthios epistola prior. Oxf., 1633). Фрагмент 2-го Послания напечатан в конце этого издания без указания на титуле.

Полный греч. текст Посланий был обнаружен лишь в XIX в. в рукописи Hieros. Patr. 54. Fol. 51v — 70; 70–76 (1056 г.), содержащей ряд раннехрист. сочинений, в т. ч. *«Дидахе»*. Впервые текст был издан митр. *Филофеем Вриеннием* в 1875 г.

Лат. перевод 1-го Послания сохранился вместе с Псевдоклементинами в рукописи Namur. Biblioth. du Grand Séminaire. 37 (3). Fol. 104v — 117 (XI в.). Рукопись происходит из мон-ря св. Иоанна Крестителя во Флорене (Бельгия), обнаружена и издана Ж. Мореном (изд.: *Morin.* 1894; *Schäfer.* 1941). К. Морманн датировала перевод II в., отнеся его к числу самых ранних свидетельств латиноязычной христ. лит-ры (*Mohrmann Chr.* Les origines de la latinité chrétienne à Rome // VChr. 1949. Vol. 3. N 2. P. 67–106). По мнению М. Симонетти, этот перевод не мог появиться раньше III в. (*Simonetti.* 1988).

Копт. фрагменты 1-го Послания сохранились в 2 папирусных кодексах на ахмимском диалекте. Первый (Berolin. SB. Orient. Fol. 3065) датируется IV в. и происходит из *Белого монастыря*. В нем не хватает 5 листов (содержали: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 34. 6–42. 2). Изд.: *Schmidt.* 1908.

Второй папирусный кодекс (Strasbourg. Biblioth. Nat. et Univ. Pap. Copt. 362) датируется 1-й пол. V в. (др. датировки: IV в., VII–VIII вв). Поскольку наряду с 1-м Посланием К. кодекс содержит греч. текст Ин 10. 1–2, 4–7, 9–10; 11. 1–8, 45–52, он имеет классификацию по К. Аланду — P6. В копт. части представлены: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 1–26. 2; Ин 10. 1 — 12. 20; 13. 1–2, 11–12; Иак 1. 13 — 5. 20. Изд.: *Rösch.* 1910.

Полный сир. перевод обоих Посланий, выполненный, вероятно, в VIII в., сохранился в ркп. Cantabr. Add. 1700. Fol. 142v — 155v, 155v — 159v, 1169/70 г. (из Эдессы). Рукопись



Сщмч. Климент, еп. Римский. Роспись ц. ап. Андрея на Треске, Македония. 1388–1389 гг.

содержит полный текст НЗ в т. н. гераклейской версии перевода *Филоксена* Маббугского (616). После соборных Посланий выписаны 1-е и 2-е Послания К. (имеют надписание: «Кафолическое (соборное) послание Климента, ученика апостола Петра, Коринфской церкви»). Они включены в общую лекционарную разметку. Согласно указаниям на полях, отрывки из них читались с 25-й по 39-ю неделю после Пасхи, а также в чине погребения (1-е Послание) и на праздник Девы Марии (2-е Послание) (*Lightfoot.* 1890. P. 134). Изд.: *Bensly.* 1899.

1-е Послание на сир. языке сохранилось также в собрании апокрифических сочинений и извлечений из творений монофизитских церковных писателей (между сир. *«Дидаскалией апостолов»* (с Апостольскими канонами) и «Посланием Иакова, епископа Иерусалима, Кодрату о Тиберии Кесаре») — рукописи Mingana. syr. 4. Fol. 43–51, 1895 г.; Harv. Hought. syr. 99 (бывш. 91). Fol. 76v — 92, 1899 г. (обе рукописи западносир. происхождения, скопированы с более раннего кодекса из Тур Абдина) (см.: *Brock S.* Notes on Some Texts in the Mingana Collection // JSS. 1969. Vol. 14. N 2. P. 205–226). По свидетельству С. *Брока,* только лишь заглавие 1-го Послания К. было также выписано в рукописи Harv. Hought. syr. 123, 1901 г. (номер поступления 4058), но в наст. время она утеряна. Рукопись того же типа, содержащая 1-е Послание к Коринфянам, хранится в библиотеке аббатства Монсеррат (Montserrat. Or. 31. Fol. 78–93v, 1915 г.; протограф, согласно колофону, был переписан в 1333 г.; см. также: *Vööbus A.* The Didascalia Apostolorum in Syriac. Louvain, 1979. Vol. 1. P. 38*).

Издания. Послания Коринфянам многократно издавались как отдельно, так и в составе сборников творений мужей апостольских. Основными научными изданиями считаются: *Lightfoot.* 1890 (на его основе выполнено издание: *Holmes.* 2007); *Funk.* 1901 (обновленное издание — *Bihlmeyer.* 1924; на его основе — *Lindemann, Paulsen.* 1992); *Fischer.* 1956; *Jaubert.* 1971; *Schneider.* 1994; *Ehrman.* 2003. Последнее издание: Seguendo Gesù. 2010.

Первое послание к Коринфянам. I. Автор. Хотя К. называется автором 1-го Послания к Коринфянам в заглавиях большинства рукописей и в святоотеческой традиции, в самом тексте Послания автор не называет своего имени. Приветствие приводится от лица всей Римской Церкви: «Церковь Божия, находящаяся в Риме...» Видимо, по этой причине в копт. версии в конце Послания его название указано в такой форме: «Послание Римлян Коринфянам» (*Schmidt.* 1908. S. 125). О личности К. к.-л. сведений в Послании не содержится.

II. Датировка. Послание несомненно написано после правления имп. *Нерона,* при к-ром были казнены апостолы Петр и Павел, чье мученичество упоминается в 5-й главе. Долгое время слова о несчастиях, постигших Римскую Церковь (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 1. 1; также 7. 1), считались явным указанием на гонения при имп. Домициане, но в наст. время принято считать, что в этом месте речь идет скорее о внутрицерковном конфликте (*Welborn.* 1984. P. 35–53; *Erlemann.* 1998. P. 591–607). Сторонники ранней датировки (70–80) указывают на то, что, по словам автора Послания, мученичество апостолов произошло «в нашем поколении» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 5. 1) и что по-прежнему живы те, кто были поставлены апостолами (Ibid. 42, 44) (*Welborn.* 1984). Однако в др. месте (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 47. 6) Коринфская Церковь названа «древней», что сдвигает датировку ближе к кон. I или нач. II в.

Послание несомненно было написано до 140 г. (до приезда *Маркиона* в Рим), поскольку в нем активно цитируется ВЗ без полемики с мар-

кионитами. При этом автор незнаком со сложившимся каноном НЗ и большей частью книг НЗ. Он цитирует слова Спасителя из устного предания (Ibid. 13, 46) и знает лишь нек-рые Послания ап. Павла, в т. ч. Послание к Евреям.

Самую позднюю датировку (120–125) предложил О. Цвирлайн, который считает, что сведения о мученичестве Петра и Павла в Послании не являются свидетельством современника и носят литературный характер (*Zwierlein.* 2009; такую датировку значительно раньше, но на др. основаниях предлагал К. Эггенбергер (*Eggenberger.* 1951), но его теория не встретила поддержки). По его мнению, Послание имеет много общего с Посланием Иакова и Первым посланием Петра, к-рые рядом исследователей относятся к числу неподлинных и поздних в составе НЗ. Кроме того, он отмечает связь Послания с сочинениями ритора и философа Диона Хризостома. Работа Цвирлайна, отрицающего, помимо прочего, сам факт мученичества ап. Петра в Риме, вызвала полемику (в частности, аргументы против работы Цвирлайна см.: *Lona.* 2011). Доказать лит. зависимости Послания от Деяний святых Апостолов, Послания Иакова и Первого послания Петра или от сочинений Диона невозможно. Образ феникса на монетах имп. Адриана, к к-рому апеллирует Цвирлайн, вряд ли может служить датирующим признаком. Отсутствие в Послании акцента на роли епископов в Церкви (того, что принято называть «монархическим епископатом») указывает скорее на более раннюю эпоху. Если Послание является псевдоэпиграфом, цели его написания становятся малопонятными. Если бы конфликт в Коринфе имел место в правление имп. Адриана, сведений о нем сохранилось бы больше (все авторы 2-й пол. II в. связывают этот конфликт с более ранней эпохой).

В сочинении упоминаются посланники Римской Церкви Клавдий Эфеб, Валерий Витон и Фортунат, к-рые должны были доставить Послание в Коринф, а потом привезти обратно ответ (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 63. 3; 65. 1). Имена Клавдия Эфеба и Валерия Витона говорят о том, что они, вероятно, были вольноотпущенниками имп. Клавдия (ум. 54) и его жены Валерии Мессалины (ум. 48). В Послании отмечается, что они были в пожилом возрасте, обладали мудростью и с юных лет были в Церкви. Имя Фортуната встречается также в 1 Кор 16. 17 среди помощников ап. Павла, связанных с Коринфской Церковью. Если это так и если речь идет о реальных лицах, то Послание могло быть написано не позже кон. I в.

III. Повод и цель написания. В 47-й главе Послания говорится, что до Римской Церкви дошли слухи о некоем конфликте, возникшем в Коринфской Церкви (*Clem. Rom.* Ep. I



Сщмч. Климент, еп. Римский. Икона. Нач. XVI в. (ГРМ)

ad Cor. 47. 7). Римская Церковь вынуждена была вмешаться, вероятно, по той причине, что о конфликте стало известно язычникам (или римским властям). Подробности конфликта из Послания неясны. Известно лишь, что некая группа (видимо, небольшая) сместила пресвитеров, возглавлявших Коринфскую Церковь (Ibid. 3. 3; 44. 6; 47. 6).

Еще в кон. XIX в. в научной литературе появилось гиперкритическое направление, последователи к-рого считали Послание исключительно риторическим сочинением и отрицали саму возможность реконструировать детали и обстоятельства конфликта (*Wrede.* 1891). Некоторые считали, что автор использовал риторические приемы именно по той причине, что сам плохо знал ситуацию в Коринфе (*Knopf.* 1899).

Тем не менее попытки установить подлинные причины конфликта продолжали предприниматься. Наибольшей популярностью на протяжении XX в. пользовалась теория Р. Зома, согласно к-рой Послание отражает переход Коринфской Церкви от харизматического устройства, свойственного павлинизму (церквам, основанным ап. Павлом), к иерархическому устройству, характерному для т. н. раннего католицизма (*Sohm R.* Kirchenrecht. Lpz.; Münch., 1892. Bd. 1. S. 157–159). Т. о., по мнению Зома, конфликт был «восстанием духа» против институционализации. Х. фон Кампенхаузен считал Послание первым свидетельством влияния иудеохрист. традиций на общины ап. Павла, для к-рых пресвитериат был новшеством. Впервые в церквах из язычников старцы (пресвитеры) стали частью апостольского предания, а преемство по духу сменилось преемством по закону (*Campenhausen H., von.* Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh. Tüb., 1953. S. 93–103). Однако из Послания можно заключить (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 44. 6), что во время смуты были лишены служений лишь нек-рые пресвитеры, а само служение под вопрос не ставилось.

Х. Лицман полагал, что ранние церковные общины были похожи на рим. коллегии, следов., властные полномочия в них должны были регулярно передаваться новым лицам; однако в Коринфе избранные лидеры отказались уступить власть следующему поколению (ср.: Ibid. 3), что привело к конфликту (*Lietzmann H.* Geschichte der Alten Kirche. B.; N. Y., 1999. Bd. 1. S. 201–203 [203–205]). Против этой гипотезы говорит то, что в раннехрист. литературе нигде нет сведений о сменяемости церковных служений (только в более поздних источниках такой обычай упоминается как свойственный еретикам: *Tertull.* De praescr. haer. 41).

В. Бауэр предложил иную версию причин конфликта. По его мнению, в Коринфе имело место противостояние гностиков и пресвитеров-ортодоксов (*Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tüb., 1934. S. 99–109). Но против этого говорит отсутствие свидетельств о существовании в Коринфе развитой гностической традиции или школы.

У. Телфер обратил внимание на тему гостеприимства, которая поднимается в Послании (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 10. 7; 11. 1; 12. 1). С его т. зр., противниками пресвитеров могли быть странствующие харизматики, настороженное отношение к которым зафиксировано в «Дидахе», а в Третьем послании Иоанна

(3 Ин 1. 9–10) конфликт описывается как противостояние между «любящим первенствовать» главой общины и странствующими апостолами (*Telfer W.* The Office of a Bishop. L., 1962). Также было предложено рассматривать возникшую в Коринфе смуту как конфликт между домашними церквами, к-рый привел к появлению нового места для собрания церкви (*Maier.* 1991). Против этого говорит то, что удалены были пресвитеры, а не выступившие против них.

Главной причиной конфликта, несомненно, стал кризис авторитета и легитимности власти в поместных общинах после того, как Иерусалимская Церковь пришла в упадок, а апостолы-основатели общин, к которым прежде апеллировали в спорных ситуациях, претерпели мученичество. Поэтому особое внимание исследователей привлекает роль Римской Церкви, которая направила в Коринф не только увещевательное Послание, но и своих авторитетных представителей (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 63. 3; 65. 1). А. Циглер рассматривал Послание как 1-й пример вмешательства Рима в дела на Востоке (*Ziegler.* 1958). Римская Церковь, воспринимавшая себя наследницей апостолов Петра и Павла, видимо, считала своим долгом опекать Коринфскую Церковь, тесная связь с которой сохранялась со времен ап. Павла. Возможно, свою роль сыграло и то, что Коринф со времен *Цезаря Гая Юлия* был превращен в колонию Рима (Colonia Laus Iulia Corinthiensis) (*Cauwelaert.* 1935). Однако в данном случае Римская Церковь действовала не как имеющая какую-то исключительную власть, но лишь увещевая и советуя (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 58. 2; 63. 2).

IV. Стиль и образность. Стилистически текст однороден. Несколько раз исследователи предпринимали попытки сделать выводы об авторстве на основании стиля. В частности, Ш. Лёш полагал, что стиль Послания доказывает, что его автор был секретарем имп. канцелярии (ab epistulis), что косвенно подтверждает гипотезу о связи К. с имп. фамилией (*Lösch S.* Epistula Claudiana: Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum: Eine exegetisch-historische Untersuchung. Rottenburg, 1930). Его аргументы были опровергнуты Л. Сандером, к-рый рассматривал Послание как типичную стоическую диатрибу и считал, что автор имел философское образование (*Sanders.* 1943). А. Штуйбер отметил использование в Послании множества риторических приемов (риторических вопросов, повторений, анафоры, игры слов, рифмы, антитезы, параллелизма, синонимов) (*Stuiber.* 1957). Однако П. Лампе полагает, что автор не обладал особыми познаниями в философии и не имел специального риторического образования, получив свои знания в обычной школе грамматика (*Lampe.* 2003).

Один из наиболее обсуждаемых вопросов в лит-ре о Послании — источники его образности. Заимствовал ли К. их напрямую из греко-рим. традиции (прежде всего, стоической) или опосредованно через эллинизированный иудаизм (см. полемику В. ван Унника и К. Байшлага: *Unnik.* 1970; *Idem.* 1972; *Beyschlag.* 1972).

Напр., описание гармоничного устроения космоса (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 20. 1–12) напоминает стоические представления о том, что социальные добродетели единства и мира воплощены в порядке космоса. Однако ван Унник собрал множество подобных описаний космоса и природы в иудейской лит-ре периода Второго храма (1 Enoch 2–5; 41. 5–8; Test. XII Patr. Napht. 3. 1–5; Test. Mos. 12. 9–10; Ps. Solom. 18. 12–14; 1QH 1. 1–20; Sib. Or. 3. 7–43; *Philo.* De opif. 53–54; 69–70; 77; 131–133; *Idem.* De cong. erud. 51; *Idem.* De spec. leg. 1. 32–33; 1. 210; 3. 187–188). Учитывая, что в Послании представлен теоцентричный взгляд на космос, влияние иудейской традиции кажется более вероятным. Вместе с тем, образ беременной Земли, из которой, как из грудей молоко, льются водные потоки (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 20. 4, 10), имеет стоическое происхождение, хотя и получил широкое хождение, в т. ч. у некоторых иудейских авторов (*Philo.* De aetern. mund. 66). Представление о мирах по ту сторону Океана (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 20. 8) также заимствовано из какого-то греко-рим. источника (ср., напр., слова Эратосфена: *Strabo.* Geogr. I 4. 6; *Cicero.* De re publica. VI 20. 21–23).

Образ птицы Феникс (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 25. 1–2), часто встречающийся в античной лит-ре (*Herod.* Hist. II 73; *Ovid.* Met. 15. 392–408; *Seneca.* Ep. 42. 1; *Plin. Sen.* Natur. hist. 10. 2), был известен и в иудейской среде (2 Enoch 12. 1; 15. 1; 19. 6).

Использование образа армии (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 37. 1–3) также часто относят к влиянию стоиков, для которых воинская дисциплина была образцом социального порядка (*Epict.* Diss. III 24. 31–35; 26. 29–30; *Seneca.* Ep. 107. 9). Однако воинские образы широко используются в Посланиях ап. Павла (Еф 6. 10–17; 2 Кор 10. 3–4; 1 Тим 1. 18; 2 Тим 2. 3–4). Равным образом и учение о взаимозависимости малого и великого (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 37. 4), и образ тела (Ibid. 37. 5) могут как иметь античные источники (*Aurel. Antonin.* Ad se ipsum. 2. 1; *Dionys. Halicarn.* Antiq. 6. 86. 1–5; *Seneca.* De ira. 2. 31. 7), так и отражать знакомство с учением ап. Павла (1 Кор 12. 12–27; Рим 12. 4–5).

V. Цитаты из Свящ. Писания. В Послании преимущественно цитируются книги ВЗ (не менее 75 цитат). При этом привлекаются в основном заповеди нравственного характера и примеры добродетели («древние примеры» — ἀρχαῖα ὑποδείγματα (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 5. 1; 46. 1)). Свящ. Писание рассматривается как истинные слова Св. Духа (Ibid. 45. 2). Подробнее см.: *Hagner.* 1973.

Большую проблему составляет цитирование К. слов Христа. Хотя в ряде случаев заметна близость цитат к синоптическим Евангелиям, большинство исследователей полагают, что К. опирался на устную традицию (ср.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 13. 2 и Мф 5. 7; 6. 14; 7. 1–2, 12; Мк 4. 24; 11. 25; Лк 6. 31, 36–38; *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 46. 7–8 и Мф 26. 24; Мк 14. 21; Лк 22. 22; Мф 18. 6; Мк 9. 42; Лк 17. 2).

Из всех текстов, к-рые впосл. составили НЗ, К. несомненно был знаком только с Первым посланием к Коринфянам ап. Павла, которое он прямо упоминает (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 47. 1; цитаты и аллюзии рассеяны по всему Посланию, ср.: 1 Кор 1. 12 и *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 47. 1–4; 1 Кор 13. 4–7 и *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 49. 5; 1 Кор 15. 20, 23 и 1 *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 24 . 1; 1 Кор 15. 36–37 и *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 24. 4–5; метафоры из 1 Кор 12. 12, 14, 20–28 используются в: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 37. 5–38. 2). Возможно, К. был также знаком с Посланием к Римлянам (ср.: Рим 1. 29–32 и *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 35. 5–6; Рим 5. 21–6. 2 и *Clem. Rom.* Ep.

I ad Cor. 32. 4–33. 1) и Посланием к Евреям (ср.: Евр 1. 3–5, 7, 13 и *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 36. 2–5) (подробнее см.: *Gregory.* 2005).

VI. Структура и содержание. Подобно Посланиям ап. Павла в Послании К. выделяются: 1) вступление, к-рое содержит указание отправителя и получателей Послания и благословение-приветствие; 2) основная часть; 3) заключение, к-рое включает эпистолярное увещевание и заключительное благословение.

В самом начале Послания (гл. 1) излагается причина его написания — «преступный и нечестивый мятеж» в Коринфской Церкви. Далее автор, следуя правилам античной риторики, хвалит адресатов за их прежние добродетели — веру, благочестие, гостеприимство, исполнение заповедей, почитание начальствующих и старших по возрасту, достойное поведение юношей и женщин. Такое последовательное перечисление членов домашних церквей указывает на знакомство автора и читателей со сводами этических правил для домовладык, известными по новозаветным Посланиям (Еф 5. 22–6. 5; Кол 3. 18–4. 1; 1 Тим 2–3, 5–6; Тит 2. 1–10; 1 Петр 2. 13–3. 9).

Во 2-й главе автор описывает гармоничное устроение церковной жизни до начала смуты, а в 3-й — печальную картину последствий мятежа (возникновение ревности и зависти, вражды и раздора и т. д.). Причиной падения он называет оставление страха Божия, нежелание следовать заповедям и исполнение своих похотей. С помощью библейских аллюзий автор намекает, что видит главную причину конфликта в зависти. В 4-й главе он переходит к примерам из ВЗ, в которых праведники подвергались гонениям из зависти. В 5-й и 6-й главах он обращается к примерам из недавней истории — мученичеству апостолов Петра и Павла и гонениям на др. святых, к-рые также, по его словам, произошли по причине зависти к ним.

Исправить положение может, по мнению автора, покаяние (гл. 7), что подтверждается ветхозаветными примерами (гл. 8), доверие и послушание Богу (главы 9–12). Особо автор выделяет добродетель гостеприимства, свойственную ветхозаветным праведникам. Затем он переходит к увещеванию проявлять смирение и также подкрепляет его примерами



Сщмч. Климент, еп. Римский. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне. 1546–1547 гг. Мастер Дзордзис Фукас

как праотцов, так и Самого Христа (главы 13–18). Следование этим увещеваниям должно привести коринфских христиан к миру (гл. 19). Ценность и богоугодность мира и гармонии доказывается им указаниями на гармоничное устроение космоса и природы (гл. 20). В 21-й главе автор снова обращается к наставлению членов домашних церквей (предстоятелей, пресвитеров-старцев, юношей, женщин и детей). Необходимость следовать этим наставлениям доказывается цитатами из Свящ. Писания (гл. 22) и скорым и неожиданным Вторым пришествием (гл. 23). В связи с этим автор обращается к теме воскресения мертвых (главы 24–27). В главах 28–36 вновь излагает с опорой на Свящ. Писание, какое поведение угодно Богу и какое Ему неугодно, какие благословения и награды ожидают исполняющих нравственные заповеди.

Далее автор возвращается к проблеме внутрицерковного мира и доказывает необходимость следования установленному в Церкви порядку и избегания гордыни (главы 37–40). В связи с этим он переходит к теме необходимости и богоустановленности иерархических служений в Церкви (главы 40–44). Сначала приводится пример ветхозаветного священства. Затем выстраивается цепочка преемства от Христа через апостолов к епископам и диаконам, к-рых апостолы поставляли из числа «первенцев» (т. е. обратившихся раньше других, старцев по вере). Утверждается, что епископское и диаконское служение не являются новшеством, но исполнением пророчества Ис 60. 17. Хотя споры о священстве бывали и прежде (в ВЗ), нарушать установившееся преемство нельзя. Тем более что те, кто были лишены служения в результате смуты, были поставлены с согласия всей Церкви. Поскольку лишенные служения пресвитеры были людьми праведной жизни, то те, кто их гонят, не могут быть праведниками сами и являются нечестивцами (гл. 45). В главах 46–48 говорится о гибельности раздора и необходимости братской любви. 49-я глава является своего рода панегириком христ. любви (возможно, в подражание 1 Кор 13). В 50-й главе содержится призыв жить в любви и обещается блаженство единомысленным. В главах 51–55 вновь призываются к покаянию как виновники раздора, так и те, кто в нем не участвовали прямо, но по примеру прор. *Моисея* и др. праведников готовы взять вину на себя и молить Бога о прощении всех. Автор призывает последних вразумить грешников, а согрешивших достойно принять обличение и вразумление и покориться пресвитерам (главы 56–58).

Приводится продолжительная молитва (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 59. 2 — 61. 3), имеющая сложную структуру, похожую на нек-рые иудейские молитвы периода Второго храма (см.: *Löhr.* 2003) и христ. *анафоры* (параллели к этой молитве встречаются в 8-й кн. «Апостольских постановлений» и в нек-рых анафорах александрийской традиции — *Gamber K.* Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief // OS. 1959. Bd. 8. S. 31–45). Для молитвы характерно известное по др. раннехрист. памятникам (напр., молитвам в составе Дидахе) именование Иисуса Христа Отроком. Рефрен «через возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа», возможно, является прототипом рим. литургической формулы Per Christum. Среди интерцессий имеется моление за правителей государства (Ibid. 60. 4 — 61. 1).

Главы 62–65 составляют эпилог. Автор кратко перечисляет свои основные увещевания и хвалит мудрость адресатов своего Послания (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 62. 3). Он

также использует т. н. топос благополучия (ср.: *Dio Chrysost.* Or. 39. 2; 40. 26), в традициях греко-рим. риторики призывая к миру и согласию (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 63. 2). Затем сообщается о посланниках Римской Церкви (Ibid. 63. 3), после чего следуют финальное благословение основной части и заключение, в котором вновь упоминаются посланники и выражается надежда на скорейшее разрешение кризиса.

А. А. Ткаченко

VII. Богословие. Нестроения в коринфской общине послужили для К. поводом не только к увещеванию к церковному единству, но и к богословскому обоснованию этого единства. Характерной особенностью Послания является «нравственно-библейский тон» (*Попов.* 2003. С. 12). Вероучительное содержание Послания имеет важное значение для понимания происхождения христианского догматического учения.

1. Учение о Боге. В основе богословского учения К. лежит библейское представление о едином Боге, Творце мира и источнике спасения. Подобно др. мужам апостольским, К. почти не затрагивает вопроса о бытии Бога в Себе Самом, вне Его отношения к миру и человеку. Бог, по мысли К.,— не самозамкнутая Монада, но Существо «всеобъемлющее» (τὰ πάντα ἐμπεριέχων — *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 28. 4). Он — Зиждитель и Владыка всего (δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων — Ibid. 20. 11; ср.: Ibid. 26. 1; 33. 2; 59. 1), Вседержитель (παντοκράτωρ — Ibid. 32. 4), наш Творец (ποιήσαντος ἡμᾶς — Ibid. 7. 3; 14. 3; ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας — Ibid. 38. 3) и Отец («Отец веков» (πατὴρ τῶν αἰώνων) — Ibid, 35. 3; «Отец и Создатель всецелого мира» (πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου) — Ibid. 19. 2). Наименование «Отец» К. использует исключительно в смысле отношения Бога к творению (в этом значении Отцом называли Бога уже в эллинистическом иудаизме — ср.: *Philo.* Leg. all. I 18; *Idem.* Quis rer. div. 205), без указания на личное свойство Бога (Отца) в значении последующего богословия (см., напр.: *Jaubert.* 1971. P. 66–69). Как Отец Бог силой Своего Промысла производит плоды из семян, брошенных сеятелем в поле (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 24. 5), приуготовляет нам Свои благодеяния еще прежде нашего рождения (Ibid. 38. 2); «милосердый во всем



Сщмч. Климент, еп. Римский, с житием. Икона. 1-я пол. XVII в. (ПГХГ)

и благодетельный Отец милостив к боящимся Его, и дары Свои охотно и ласково раздает приступающим к Нему с чистым расположением» (Ibid. 23. 1), будучи «близок» к нам (Ibid. 21. 3). Наивысшим проявлением благодеяний Отца к Своему творению — в том, что Он «избрал нас в достояние Себе» (Ibid. 29. 1), благословил ветхозаветных патриархов, священников и левитов, царей иудейских, наконец, оправдал нас во Христе Иисусе (Ibid. 31–32). Применительно к человеку имя Отец для К. определяет «основу нравственных отношений, объединяющих Бога и человека союзом отеческой любви» (*Писарев.* 1915. С. 349).

2. Учение о Св. Троице. Несмотря на неразвитость троической терминологии, характерную для эпохи мужей апостольских, у К. прослеживается ясное и отчетливое представление о всех трех Лицах Св. Троицы: «Ведь жив Бог (ὁ Θεός), жив и Господь Иисус Христос (ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός) и Святой Дух (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον),— эта вера и надежда избранных» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 58. 2). Наименование «Бог» (Θεός, ὁ θεός) у К. почти всегда относится к Богу Отцу. При этом на божественное достоинство часто указывают предикаты — Господь (Κύριος) и Владыка (ὁ δεσπότης). Наименование Бога Отцом (в качестве предиката) встречается у К. только 4 раза (Ibid. 19. 2; 23. 1; 29. 1; 35. 1), причем в домостроительном аспекте. Примечательно, что во всех троических формулировках К. использует для обозначения Первой Ипостаси только термин «Бог» и никогда не использует термин «Отец»: «Не одного ли Бога (ἕνα θεόν) и не одного ли Христа (ἕνα Χριστόν), и не одного ли Духа благодати (ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος), излившегося на нас (τὸ ἐκχυθὲν ἐφ᾽ ἡμᾶς), мы имеем?» (Ibid. 46. 6); «Апостолы, совершенно убежденные через воскресение Господа нашего Иисуса Христа и утвержденные в вере Словом Божиим (ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ), с полнотою Духа Святого (μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου), пошли благовествовать наступающее Царство Божие (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)» (Ibid. 42. 2). Т. о., согласно К., вся Св. Троица принимает участие в домостроительстве спасения: Богу Отцу принадлежит изволение (θέλημα θεοῦ) устроить Царство Божие посредством Слова Божия — Господа Иисуса Христа, при помощи Св. Духа — полноты (πληροφορία) благодатных средств, ведущих ко спасению.

Для обозначения Второго Лица Св. Троицы К. только 1 раз использует наименование «Сын» (Ibid. 36. 4, в цитате из Пс 2. 7 = Евр 1. 5: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»), др. наименования — Отрок (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 59. 2, 3, 4) и Слово (Ibid. 27. 4). Рождение Сына, согласно К., связано с решением Бога Отца спасти человеческий род. Дух Святой именуется источником (Ibid. 8. 1) и излиянием благодати Божией (Ibid. 2. 2), источником пророческого вдохновения о тайне искупления (Ibid. 22. 1) и глаголания через пророков о Христе (Ibid. 13. 1; 16. 2; 18. 11; 63. 2), «светильником, испытующим тайны утробы» (Ibid. 21. 2; ср.: Притч 20. 27). Во всех этих случаях подразумевается личное свойство Св. Духа, Который понимается как Ипостась, а «не как дух пророческого вдохновения, не как акт субъективного состояния и настроения пророков» (*Писарев.* 1915. С. 352. Примеч. 5). Об этом свидетельствует, в частности, повторяющееся выражение: «ибо говорит Дух Святой» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 13. 1; ср.: Ibid. 16. 2). Св. Духом был написан как ВЗ, так и НЗ. В частности, ап. Павел писал свое Первое послание к Коринфянам по вдохновению Св. Духа (πνευματικῶς — Ibid. 47. 2). К. указывает на то, что и его собственное Послание также написано Св. Духом (διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος — Ibid. 63. 2). Дары Св. Духа были в

полной мере излиты на верных (Ibid. 2. 2), Он есть залог единства (Ibid. 46. 5).

3. Христология и сотериология. В основании христологического учения К. лежит представление о Христе как о Посреднике нашего спасения. Через Иисуса Христа (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) Бог (Отец) избрал нас в «народ избранный» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 50. 7; 64. 1), «призвал нас от тьмы к свету, от неведения к познанию славы имени Своего» (Ibid. 59. 2), через Него мы получаем спасение (Ibid. 58. 2). Он Сам есть наше спасение (Ibid. 36. 1), будучи Первосвященником наших приношений, нашим Заступником (Ходатаем) и «помощником в немощах наших» (Ibidem; ср.: Ibid. 64. 1).

Свт. *Фотий I,* патриарх К-польский, отмечал, что К. не употребляет возвышенных речений о Христе (*Phot.* Bibl. 126), не упоминает о Его божестве. Тем не менее мысль о божественном достоинстве Христа выражена у К. достаточно ясно. «Жезл величия Божия,— пишет К.,— Господь наш Иисус Христос не пришел в блеске великолепия и надменности, хотя и мог бы, но смиренно» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 16. 2). На божество Христа намекает Его предсуществование: в ВЗ Христос говорил через Духа Святого (Ibid. 22. 1; такая концепция «предсуществующего Христа», по мнению некоторых исследователей, делает К. представителем особой «пневма-христологии» (geistchristologie) — см.: *Loofs F.* Theofilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theol. Quellen bei Irenaeus. Lpz., 1930. S. 185). Согласно с Посланием к Евреям (Евр 1. 3–4) К. учит о Христе как о сиянии величия Божия, поэтому Он превосходнее ангелов (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 36. 2). «Посредством Его взираем мы на высоту небес, через Него, как бы в зеркале видим чистое и пресветлое лицо Бога, через Него отверзлись очи сердца нашего, через Него несмысленный и омраченный ум наш вновь расцветает в чудный Его свет; через Него восхотел Господь, чтобы мы вкусили бессмертного ведения» (Ibid. 36. 1–2). Человечество Христа оттенено у К. более отчетливо. Христос, согласно К., обладал всей полнотой человечества (плотью и душой): Он произошел по плоти (κατὰ σάρκα) от праотца Иакова (Ibid. 32. 2); по любви к нам Господь Иисус Христос, по воле Бога Отца, «дал кровь Свою за нас, и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши» (Ibid. 49. 6). Уничижение Христа через принятие человеческой плоти особенно выделяется в христологии К. Приводя свидетельства из ВЗ (Ис 53; Пс 21), К. изображает процесс уничижения как «искупительную жертву за грехи всего мира» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 16). Тема Христа-Первосвященника раскрывается у К. (как и в Послании к Евреям) в особом подчеркивании искупительной Жертвы, принесенной через пролитие крови: «Будем благоговеть пред Господом Иисусом Христом, Коего кровь предана за нас» (Ibid. 21. 6). Кровь Христа, пролитая для нашего спасения, была столь драгоценна перед Богом Отцом, что всему миру принесла благодать покаяния (Ibid. 7. 4). Эта кровь, посредством к-рой всем верующим и уповающим на Бога подается искупление, была прообразована в ВЗ в истории Раав, свесившей из своего дома красную веревку (Ibid. 12. 7; см.: Нав 2; Евр 11. 31).



Поклонение Кресту. Сщмч. Климент, еп. Римский. Ставротека. XII в. Оклад — кон. XVI в. (АОКМ)

4. Экклезиология. Преследуя строго определенную цель — успокоение коринфского «мятежа», К. основное внимание уделяет вопросу церковного единства. Экклезиология рассматривается им на широком фоне Божественного домостроительства, которое охватывает все мироздание и преимущественно сосредоточивается на человеке как венце творения. В описании тварного мира (близком к стоико-платонической картине гармоничного космоса) К. особенно подчеркивает лад и благочиние, изначально вложенные Богом в мир при сотворении: «Небеса, по Его распоряжению движущиеся, в мире повинуются Ему: и день и ночь совершают определенное им течение, не препятствуя друг другу. Солнце и лики звезд, по Его велению, согласно, без малейшего уклонения проникают на назначенные им пути. Плодоносящая земля, по Его воле, в определенные времена производит изобильную пищу людям, зверям и всем находящимся на ней животным, не замедляя и не изменяя ничего из предписанного им» и т. д. (Ibid. 20. 1–4). Более же всего согласие и мир, по мысли К., должны быть уделом христиан, прибегающих к милосердию Божию через Иисуса Христа (Ibid. 20. 11). Именно в Церкви восстанавливается гармония мироздания, нарушенная грехопадением, благодаря спасению в ней человека. Т. о., Церковь — это средоточие домостроительства спасения, осуществленного посредством воплощения Сына Божия. Спасение совершается в Церкви и через Церковь.

Главными темами экклезиологии К. являются идеи лада, гармонии, мира. К. раскрывает эти темы, приводя сравнения Церкви с воинским строем, человеческим телом и богослужебным чином. «Воинствуя» в мире, исполняя повеления Божии, Церковь подобна войску, где «каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев»: «Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу» (Ibid. 37. 3–4). Подобно ап. Павлу, К. рассматривает устройство человеческого тела как образ церковного устройства: «Возьмем тело наше: голова без ног ничего не значит, равно и ноги без головы, и малейшие члены в теле нашем нужны и полезны для целого тела; все они согласны и стройным подчинением служат для здравия целого тела» (Ibid. 37. 5; ср.: 1 Кор 12. 12–27). Наконец, гармония и лад в жизни Церкви проявляется в ее богослужении, совершаемом, в соответствии с повелением Божиим, «не случайно и не без

порядка, но в определенные времена и часы» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 40. 2).

Единство Церкви обусловлено прежде всего единством Св. Духа, излитого на нее (Ibid. 46. 6). Церковь едина, поскольку она есть Церковь Божия (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ). Во вступительной части Послания К. говорит о Церкви как о «временно пребывающей», или странствующей (παροικοῦσα), на земле. Несмотря на то что Церкви Римская и Коринфская различаются, они представляют собой единую Церковь, к-рая пребывает в различных местах. В то же время христиане, составляющие Церковь как «собрание призванных» (ἐκκλησία), именуются «званными» (κλητοί — Ibid. Inc.), «народом» (τὸ πλῆθος — Ibid. 54. 2), «братством» (ἀδελφότης — Ibid. 2. 4); наиболее частые наименования: «избранные (Богом)» (ἐκλεκτοί — Ibid. 1. 1; 2. 4; 6. 1; 46. 4; 49. 5; 58. 2; 59. 2) и «стадо Христово» (ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ — Ibid. 44. 3; 54. 2; 57. 2; по мнению А. Жобер, это выражение принадлежит самому К., хотя образ Христа как Пастыря — библейский; см.: *Jaubert.* 1971. P. 76). Этот облагодатствованный и избранный народ занял в отношении к Богу место ветхозаветного Израиля, поэтому Авраам и др. ветхозаветные праведники — отцы христиан (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 31. 2; ср.: Ibid. 30. 7; 60. 4; Евр 2. 16). В отношении ко Христу Церковь есть тело («тело во Христе Иисусе» — *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 38. 1), членами к-рого являются христиане. Это тело есть наше «собственное тело». Вслед за ап. Павлом К. говорит о христианах как о членах тела Христова: «Для чего раздираем и расторгаем члены Христовы, восстаем против собственного тела, и до такого доходим безумия, что забываем, что мы друг другу члены?» (Ibid. 46. 7).

Наиболее важным в богословском и церковно-историческом отношении является учение К. о Божественном учреждении церковной иерархии и апостольском преемстве епископата. Согласно К., «Христос от Бога, и апостолы от Христа: то и другое было в порядке по воле Божией». «Приняв повеление, апостолы... проповедуя по различным странам и городам, первенцев из верующих, по духовном испытании поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих» (Ibid. 42. 2).



Сщмч. Климент, еп. Римский. Фрагмент иконы «Рождество Христово». Кон. XV в. (ГРМ)

Апостольское преемство обеспечивает внешнее единство Церкви, является важнейшим объединяющим фактором. Подобно тому как Моисей в древности прекратил спор о священстве (Ibid. 43), апостолами было дано распоряжение, чтобы в христ. Церкви не было распри о священстве: апостолы «знали через Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве. По этой самой причине они, получив совершенное предведение, поставили вышеозначенных служителей, и потом присовокупили закон, чтобы когда они почиют, другие испытанные мужи принимали на себя их служение» (Ibid. 44. 1–2). К. подчеркивает, что тех, к-рые были «поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами, с согласия всей Церкви, и служили стаду Христову неукоризненно, со смирением, кротко и беспорочно, и притом в течение долгого времени от всех получили одобрение» — нельзя лишать епископского служения (Ibid. 44. 3).

Наименование иерархических степеней у К. отличается недостаточной терминологической точностью, характерной для раннехрист. времени. В большинстве случаев предстоятели Церкви именуются пресвитерами, хотя единичное упоминание о епископах и диаконах (Ibid. 42. 4) указывает на то, что К. различал 3 иерархические степени (епископы, пресвитеры и диаконы). Косвенным подтверждением этому может служить упоминание о 3 иерархических степенях в ветхозаветной Церкви: «Первосвященнику дано свое служение (λειτουργίαι), священникам назначено свое дело (τόπος), и на левитов возложены свои должности (διακονίαι); мирской человек (λαϊκὸς ἄνθρωπος) связан постановлениями для народа» (Ibid. 40. 5), после чего К. призывает братьев «благодарить Бога за свое собственное положение, храня добрую совесть и с благоговением не преступая определенного правила служения своего» (Ibid. 41. 1). Из такого сопоставления ветхозаветной иерархии с новозаветной можно заключить, что К. указывает здесь на пресвитеров в церковно-иерархическом смысле, с которыми соотносит ветхозаветных священников. Вместе с тем для К. характерно встречающееся в новозаветной и раннехрист. лит-ре наименование епископов пресвитерами, под к-рыми имеются в виду предстоятели и церковные пастыри в широком смысле (так, «лишить епископства» для него означает свергнуть пресвитеров с занимаемого ими места — Ibid. 44. 4–5).

М. В. Никифоров

Второе послание к Коринфянам. I. Автор. Хотя подлинность Послания отвергалась Евсевием Кесарийским (*Euseb.* Hist. eccl. III 38. 4) и блж. Иеронимом Стридонским (*Hieron.* De vir. illustr. 15), оно копировалось и даже читалось в церквах вместе с 1-м Посланием как произведение одного и того же автора. Однако с т. зр. языка, стиля и богословия 2-е Послание значительно отличается от 1-го.

Если 1-е Послание построено как послание от лица всей Римской Церкви, то во 2-м речь ведется от 1-го лица (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 15. 1). В 17-й гл. упоминаются пресвитеры, к-рые наставляют верующих, приходящих на богослужение (Ibid. 17. 3). Однако складывается впечатление, что автор не отождествляет себя с этими пресвитерами. В 19-й гл. автор сообщает, что читает верующим поучение (Ibid. 19. 1), на основании чего можно предположить, что он нес служение чтеца.

А. Хильгенфельд (*Hilgenfeld.* 1877) выдвинул гипотезу, что 2-е Послание — это послание, которое отправил Коринфской Церкви Римский еп. *Сотер* (162/68–170/77) (*Euseb.* Hist. eccl. IV 23. 9, 11). Такое предположение объясняет, на каком ос-

новании 2-е Послание к Коринфянам могло быть присоединено к 1-му, но сталкивается с непреодолимой трудностью, поскольку 2-е Послание не является посланием по своему жанру. В отличие от 1-го Послания оно не имеет эпистолярного формуляра.

Р. Харрис предположил, что автором 2-го Послания был докет *Кассиан Юлий,* автор соч. «О воздержании, или О евнухах», о к-ром сообщает Климент Александрийский (*Clem. Alex.* Strom. III 13. 91–92). Приведенная им цитата имеет много общего с 12-й гл. Послания. Кроме того, автор пишет, что проповедовал воздержание (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 15. 1) (*Harris.* 1924). Против отождествления Юлия Кассиана с автором 2-го Послания говорит то, что оно является антигностическим сочинением, к-рое имело хождение только в ортодоксальной среде.

Согласно гипотезе К. Донфрида, автор 2-го Послания был коринфским пресвитером, к-рый был восстановлен в служении после событий, описанных в 1-м Послании (*Donfried.* 1974). Однако доказать связь между 1-м и 2-м Посланиями крайне сложно. Поэтому чаще всего совр. исследователи говорят просто об анонимном авторе 2-го Послания.

II. Датировка. Время написания 2-го Послания в научной лит-ре определяется в зависимости от того, связывают ли это сочинение с 1-м Посланием или с иными сочинениями и событиями раннехрист. истории. Однако за пределы II в. никто из исследователей не выходит. На основании внутренней критики текста датировать его более точно не представляется возможным. Затрагиваемые в произведении темы указывают скорее на 2-ю пол. II в., тогда как архаичное состояние канона НЗ позволяет датировать и более ранним временем.

III. Место написания. Большинство исследователей рассматривают в качестве аудитории 2-го Послания рим. или коринфских христиан. Согласно предположению Лайтфута, в 7-й гл. речь идет об Истмийских играх в Коринфе (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 7. 1; *Lightfoot.* 1890).

По мнению К. Штегеманн, Послание могло быть написано в Сирии, так как длительное время сохранялось и читалось именно в церквах сир. традиции (*Stegemann.* 1974).

X. Кёстер и ряд совр. ученых считают, что более вероятной является связь Послания с Александрией, поскольку автор сочинения знаком с евангельской традицией, близкой к апокрифическим «Евангелию от Фомы» и «Евангелию египтян», и ведет полемику против гностиков (возможно, валентиниан) (*Koester H.* Itroduction to the New Testament. Phil., 1982. Vol. 2: History and Literature of Early Christianity; также см.: *Warns.* 1985).

IV. Жанр и стиль. Большинство исследователей после работы Лайтфута рассматривают Послание как один из самых ранних примеров христ. жанра гомилии. Отправной точкой гомилии считается толкование на Ис 54. 1 (см.: *Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 2). Помимо цитаты с толкованием в пользу такого определения говорит чтение сочинения вслух (Ibid. 19. 1) во время богослужебного собрания (Ibid. 17. 3).

Штегеманн попыталась вернуться к определению жанра произведения как «послания» на том основании, что именно так характеризовали его древние авторы (*Stegemann.* 1974). Хотя в античную эпоху было известно множество типов посланий, больше оснований рассматривать 2-е Послание к Коринфянам в контексте греко-рим. ораторского искусства. На основании использования терминов συμβουλία (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 15. 1), νουθεσία (Ibid. 17. 2–3; 19. 2), ἔντευξις (Ibid. 19. 1) и ряда др. признаков это произведение относят к совещательному жанру (γένος συμβουλευτικόν).

Донфрид предложил рассматривать сочинение не просто как гомилию, но как мидраш или синагогальную проповедь (*Donfried.* 1974). Однако иудейские образцы произведений такого типа относятся уже к визант. эпохе, а сам термин «мидраш» слишком расплывчат и не помогает лучше понять структуру и содержание Послания.

А. Стюарт-Сайкс считает, что Послание следует относить к жанру катехизических поучений, на что указывают постоянные обращения к аудитории «братья» или «братья и сестры» и вероисповедный характер 1-й гл. (*Stewart-Sykes A.* From Prophecy to Preaching. Leiden etc., 2001). Однако те, кто слушают проповедь, явно уже крещены в прошлом и не являются оглашаемыми (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 1. 4; 2. 7; 3. 3; 9. 7; в 13-й гл. содержится противопоставление слушателей язычникам — Ibid. 13. 3–4); да и само обращение «братья и сестры» скорее указывает на членов христ. общины.

V. Цитаты из Свящ. Писания. В каждой главе 2-го Послания к Коринфянам присутствуют цитаты из Свящ. Писания, которые вводятся формулами «говорит же Писание» или «говорит Господь». В отличие от 1-го Послания преобладают цитаты из НЗ и аллюзии на него.

Выражение «по свидетельству книг и апостолов» (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 14. 2) в научной лит-ре о становлении канона НЗ часто понимается как указание на преимущественно устный характер передачи евангельского учения в противовес письменным текстам ВЗ. Однако у мч. *Иустина Философа* выражение «воспоминания апостолов» употребляется по отношению к письменным евангельским текстам (*Iust. Martyr.* I Apol. 66–67). Поэтому в Послании могут противопоставляться не письменные и устные свидетельства, а ветхозаветные писания новозаветным как буква духу. При этом вводные формулы для цитат ВЗ и НЗ одинаковые, что указывает на их равный канонический статус. Слова Иисуса Христа (цитата из Мф 9. 13) называются «другим Писанием» (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 2. 4). Однако, поскольку канон НЗ находился в тот момент в процессе становления, в числе новозаветных в Послание попали аграфы и цитаты из апокрифов.

В отличие от 1-го Послания К. к Коринфянам автору 2-го Послания были неизвестны или не использовались им Послания ап. Павла (*Gregory, Tuckett.* 2006). Возможно, в 7-й гл. Послания есть аллюзия на 1 Кор 9. 24–27, а в 8-й гл.— на Рим 9. 19–24. Ряд идей, выраженных в Послании, созвучны Посланию к Ефесянам и Посланию к Евреям.

Происхождение евангельских цитат часто сложно установить. В ряде случаев явно цитируются Евангелия от Матфея (Мф 9. 13 в *Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 2. 4; Мф 10. 32 в *Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 3. 2; в *Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 4. 2 речение имеет форму, близкую к Мф 7. 21, но, возможно, отражает более раннюю форму той же логии) и от Луки (Лк 6. 32 и 6. 27–28 в *Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 13. 4; в *Clem. Rom.* Ep. II ad

Cor. 2. 7, возможно, аллюзия на Лк 19. 10). В др. случаях представлены или гармонизованные варианты, или иные редакции евангельских логий, встречающиеся и у др. раннехрист. авторов. Так, речение в 4-й гл. (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 4. 5) близко к Лк 13. 27 (в основе Пс 6. 9), но гораздо ближе к этой форме глосса к Мф 7. 5 в рукописи Chicago. Jesuit-Krauss-McCormick Lib. Gruber. 152, IX/X в. (N 1424 по классификации Аланда), к-рая, возможно, представляет более ранний вариант этой же логии. В 5-й гл. (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 5. 2–4) приводится диалог Спасителя с ап. Петром, основанный на Мф 10. 16 и Лк 12. 4–5 (ср. параллели: *Iust. Martyr.* I Apol. 19. 7; *Ps.-Clem.* Hom. 17. 5. 2). Нек-рые исследователи усматривают здесь цитату из «Евангелия от Петра», сохранившегося в P. Oxy. 4009. Цитата из 6-й гл. (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 6. 1) близка и Мф 6. 24, и Лк 16. 13. Следующий стих (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 6. 2) ближе к Мф 16. 26 (ср.: *Clem. Alex.* Strom. VI 112. 3; *Iust. Martyr.* I Apol. 15. 12). Цитата в 8-й гл. (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 8. 5) близка к Лк 16. 10–12 (ср.: *Iren.* Adv. haer. II 34. 2). В 9-й гл. (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 9. 11) встречается гармонизация Мф 12. 50 и Лк 8. 21 (ср.: «Евангелие эбионитов» в: *Epiph.* Adv. haer. 30. 14. 5; *Clem. Alex.* Eclog. proph. 20. 3). Цитаты в 12-й гл. (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 12. 2) близки к «Евангелию египтян» (*Clem. Alex.* Strom. III 9. 64. 1) и «Евангелию от Фомы» (Ev. Thom. 22). Прямых цитат из Евангелия от Иоанна в Послании не встречается (некоторые указывают на лексическую близость *Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 9. 5 и Ин 1. 14).

VI. Структура и содержание. В Послании выделяют вступление (exordium) (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 1. 1–2), главный тезис (propositio) (Ibid. 1. 3–5), основную часть, к-рая подразделяется на ряд высказываний (маркерами перехода являются обращения ἀδελφοί («братья») или ὥστε ἀδελφοί («а потому, братья...»)), и заключение (peroratio) (Ibid. 19. 1–20. 5).

Послание начинается с рассказа о спасении, совершенном Иисусом Христом по отношению к человечеству, к-рое пребывало во тьме, не имея надежды (гл. 1). Далее автор переходит к теме Церкви, к-рая составлена из обратившихся язычников и пророчество о которой содержится в Ис 54. 1 (гл. 2). В ответ на милость, оказанную Христом язычникам, уверовавшие должны исповедовать Христа исполнением заповедей (гл. 3). Далее приводится их краткий перечень (гл. 4), после чего автор переходит к теме вечного блаженства и призывает не бояться страданий и смерти и отвергать земные блага (гл. 5). Он резко противопоставляет век нынешний и век грядущий (гл. 6) и призывает проводить жизнь в подвиге (гл. 7). Особое внимание должно быть уделено сохранению плоти в нравственной чистоте (гл. 8), поскольку каждому человеку предстоят воскресение и суд во плоти (гл. 9). Нужно избегать земных наслаждений (гл. 10), ожидая воздаяния в будущем (гл. 11). Хотя сроки наступления Царства Божия неизвестны, надо ожидать его постоянно (гл. 12) и каяться в прежних грехах (гл. 13). Далее подробно говорится о Церкви и о том, что плоть является вместообразом (ἀντίτυπος) Духа и может стать причастной нетлению (гл. 14). Главы 15–19 посвящены призывам к воздержанию и покаянию в перспективе Судного дня и обретения блаженства. Претерпевание страданий в наст. время приносит «бессмертный плод воскресения» (Ibid. 19. 3–4). В заключение автор призывает терпеливо переносить искушения и не ожидать скорой награды (гл. 20).

VII. Богословие. Учение о Боге во 2-м Послании к Коринфянам может быть реконструировано лишь в самых общих чертах. Автор часто использует титул «Господь», но не всегда понятно, говорит ли он о Боге Отце или об Иисусе Христе. К Богу Отцу несомненно может быть отнесена заключительная доксология, в к-рой Он называется Единым, невидимым и Отцом истины (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 20. 5). Он Отец Иисуса Христа (Ibid. 3. 2; 9. 11; 12. 6), пославший Его в этот мир для спасения человека (Ibid. 20. 5). Бог также именуется Творцом человека (Ibid. 15. 2) и Отцом всех христиан (Ibid. 1. 4; 9. 10; 10. 1). Христология Послания очень тесно переплетена с сотериологией. В самом начале сочинения говорится, что о Христе надо помышлять как о Боге (Ibid. 1. 1). Постоянно подчеркивается исключительная роль Христа в спасении человека и в последнем Суде. Иисус Христос называется «Спасителем и Начальником нетления» (Ibid. 20. 5). Автор отмечает, что прежде воплощения Христос был духом (или Духом?), а потом «сделался плотью» для спасения человека (Ibid. 9. 5). В 14-й гл. говорится о том, что Дух есть Христос (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 14. 4), что заставляет усматривать в произведении следы раннехрист. бинитаризма (*Hurtado L. W.* Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids (Mich.), 2003).

В Послании говорится о первой, или духовной, Церкви, к-рая была создана прежде солнца и луны и является Телом Христа (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 14). Она явилась в последние дни, чтобы участвовать в спасении человека. Вероятно, в основе этого учения лежат слова Послания к Ефесянам о мистическом браке Христа и Церкви (Еф 5. 22–32), но нек-рые исследователи усматривают здесь влияние гностического учения Валентина о сизигии, небесной паре (Логос и Дух), к-рая происходит от Бога и из к-рой происходит все сущее.

Многократно и разнообразно в Послании говорится о спасении и вечной жизни, к-рая описывается как буд. покой (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 5. 5; 6. 7), вхождение в Царство (Ibid. 5. 5; 9. 6; 11. 7; 12. 1, 2, 6), усыновление Богу (Ibid. 9. 10) и т. д. Но спасению предшествует последний Суд (Ibid. 9. 1; 16. 3; 17. 6; 18. 2), наступления к-рого христиане ожидают со дня на день (Ibid. 11. 2–4). Антидокетизм Послания проявляется в акцентировании учения о том, что Суд будет происходить над человеком во плоти (Ibid. 9). Грешников ждут страшные муки в огне неугасимом (Ibid. 17. 7; ср.: Ibid. 5. 4; 7. 6), а праведников — вечное блаженство.

Большое внимание уделяется христианской этике и аскезе. Автор говорит о том, что необходимо сохранять неповрежденной печать, полученную в Крещении (Ibid. 7. 6; 8. 6), и неуклонно исполнять заповеди Господни (Ibid. 3. 4; 4. 5; 6. 7; 8. 4; 17. 3, 6), живя в соответствии с волей Божией. Тем не менее он не считает членов Церкви безгрешными, но, наоборот, призывает к покаянию (Ibid. 8. 1–3; 9. 8; 13. 1; 16. 1; 17. 1), самого себя называя «всегрешным» (Ibid. 18. 2). При этом учения о грехах «к смерти» и «не к смерти» и возможности или невозможности «второго покаяния» в Послании

не прослеживается. С т. зр. автора, нравственная жизнь по заповедям является ответом (букв.— воздаянием (ἀντιμισθία)) верующих Христу за дарованное спасение (Ibid. 1. 3, 5; 9. 7; 15. 2). Наряду с покаянием автор призывает творить милостыню, к-рая ставится им выше поста и молитвы (Ibid. 16. 4).

Канонический статус и церковная рецепция. В ранней Церкви Послания К. к Коринфянам получили широкую известность, особенно на Востоке, а в нек-рых общинах имели статус, близкий к книгам НЗ, и даже читались за богослужением как апостольские сочинения.

1-е Послание к Коринфянам, возможно, было известно сщмч. Поликарпу Смирнскому и использовалось им при составлении своего Послания к Филиппийцам. Однако явных доказательств лит. зависимости этих текстов нет. Некоторые исследователи усматривают ссылку на 1-е Послание к Коринфянам в подлинном Послании к Римлянам сщмч. Игнатия Богоносца («вы учите других» — *Ign.* Ep. ad Rom. 3. 1). Егесипп, побывавший в Коринфе и в Риме в 3-й четв. II в. (точную дату установить трудно), по словам Евсевия Кесарийского, толковал «Послание Климента Коринфянам» в своем сочинении и в деталях знал о конфликте в Коринфе, в связи с которым это Послание было написано (*Euseb.* Hist. eccl. III 16; IV 22. 1–2). Евсевий Кесарийский также цитирует относящееся к той же эпохе Послание сщмч. Дионисия Коринфского к Римскому епископу Сотеру, в к-ром говорится, что Послание к Коринфянам К. читают регулярно за воскресным богослужением в Коринфской Церкви (*Euseb.* Hist. eccl. IV 23. 11). Содержание 1-го Послания кратко излагает сщмч. Ириней Лионский. Климент Александрийский неск. раз цитирует его 1-е Послание к Коринфянам с теми же вводными формулами, что и Свящ. Писание. Анонимная цитата из 48-й гл. 1-го Послания к Коринфянам приводится в «Строматах» (*Clem. Alex.* Strom. I 7. 38; в др. месте (Ibid. VI 8. 64. 2–3) эти же слова приписаны ап. Варнаве, однако далее (Ibid. VI 8. 65) др. цитата из 48-й гл. 1-го Послания приписывается уже К.). Отдельные места из 1-го Послания (главы 48–50) цитируются под именем К. и в др. местах «Стромат» (Ibid. IV 18. 111, 113). Наблюдается также со-



Сщмч. Климент, еп. Римский. Икона. Сер. XIV в. (частное собрание)

впадение последовательности цитат из ВЗ и комментариев к ним (Ibid. IV 6. 32–33 и *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 14–16). Ряд мест из 1-го Послания к Коринфянам дословно или в пересказе приводятся в 17-й гл. 4-й кн. «Стромат». Цитата из 20-й гл. 1-го Послания К. имеет в «Строматах» титул: «из Послания Римлян к Коринфянам» (*Clem. Alex.* Strom. V 12. 80).

Евсевий Кесарийский отмечает, что 1-е Послание к Коринфянам признавалось всеми (*Euseb.* Hist. eccl. III 38. 1). 2-е Послание он называет неподлинным (Ibid. 38. 4–5). В др. месте Евсевий пишет, что и 1-е Послание относится к разряду спорных (ἀντιλεγομένων) с канонической т. зр. книг, наряду с Книгой премудрости Соломона, Книгой премудрости Иисуса, сына Сирахова, Посланием к Евреям, Посланием Иуды и Посланием Варнавы (Ibid. VI 13. 6).

Свт. Кирилл Иерусалимский, говоря о воскресении мертвых, приводит пример птицы Феникс, ссылаясь на К. (*Cyr. Hieros.* Catech. 18. 8). Свт. Василий Великий ссылается на К., излагая учение о Св. Духе, и цитирует 58-ю гл. 1-го Послания к Коринфянам (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 29). Несколько раз цитирует 1-е Послание К. к Коринфянам блж. Иероним (*Hieron.* In Is. XIV 52. 13–15 (ср.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 16); *Hieron.* In Eph. 2. 2 (ср.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 20); *Hieron.* In Eph. 4. 1 (ср.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 49)). Отношение к 1-му Посланию как к Свящ. Писанию явно прослеживается у *Дидима Слепца,* к-рый цитирует 20-ю гл. Послания без указания авторства (*Did. Alex.* In Job. 11. 7. Cod. 299:22–25; *Ehrman B.* The New Testament Canon of Didymus the Blind // VChr. 1983. Vol. 37. P. 1–21).

Однако свт. *Афанасий I Великий* вообще не включил Послания ни в одну из категорий своего списка канонических книг (*Athanas. Alex.* Ep. pasch. 39). Причисление 1-го и 2-го Посланий к каноническим книгам связано с распространением списка 85 *Апостольских правил.* В списке в составе греч. «Апостольских постановлений» указаны 26 книг (без Откровения Иоанна Богослова), но с прибавлением после соборных Посланий (1–2 Петр поставлены последними) 2 Посланий К. и его «Постановлений» (Διαταγαί) в 8 книгах (т. е. какого-то литургико-канонического сборника типа «Апостольских постановлений» или «Восьмикнижия Климента») (Const. Ap. VIII 47. 85). В рукописи ГИМ. Син. Греч. 410 (Савва. 148). Л. 160 об., сер. XV — нач. XVI в. сохранился архаичный канонический список, в к-ром нет Деяний святых Апостолов и Откровения Иоанна Богослова, но после соборных Посланий упоминается одно Послание К., а далее идут 14 Посланий ап. Павла. В др. греч. каноническом списке под именем прп. *Иоанна Дамаскина* в ркп. Paris. gr. 900 (ранее Medicianus-Regius. gr. 2428), XV в., после Откровения Иоанна Богослова указаны «Каноны св. Апостолов через Климента», а к ним добавлены 1-е и 2-е Послания К. к Коринфянам (ср.: *Ioan. Damasc.* De fide orth. IV 17 (90)).

В копт., эфиоп. и араб. версиях Апостольских правил Послания К. также присутствуют (см.: *Guidi I.* Il canone biblico della chiesa copta // RB. 1901. Vol. 10. P. 161–174; *Brandt P.* Geflecht aus 81 Büchern — zur variantenreichen Gestalt des äthiopischen Bibelkanons // Aethiopica. Wiesbaden, 2000. Bd. 3. S. 79–115; *Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 302). В копт. рукописи Lond. Brit. Lib. Or. 1320 (1006 г.), где 1-е и 2-е Послания К. указаны после Откровения Иоанна Богослова, говорится, что их «вам надлежит читать вслух». В араб. версии Lond. Brit. Lib. 7211. Fol. 22v (1682 г.) отмечается, что оба Послания К. составляют одну книгу (в ркп. на каршуни Brit. Lib. Add. 7207. Fol. 27v, 1730 г., пропущено Откровение, Послания К. упоминаются

вместе с «Климентовым Восьмикнижием» сразу после Посланий ап. Павла). Цитаты из 1-го и 2-го Посланий встречаются в ряде сир. монофизитских сборников извлечений из творений отцов Церкви (Brit. Lib. Add. 14533. Fol. 167v, VII–VIII вв.; Brit. Lib. Add. 12157. Fol. 200v, VII–VIII в.; Brit. Lib. Add. 17191. Fol. 58v, X/XI вв.). В одном из таких сборников, составленном Тимофеем Александрийским, цитируются апокрифическое 1-е послание К. о девстве, а цитата из 2-го Послания К. к Коринфянам (1. 9) имеет заголовок «из третьего Послания» (Brit. Lib. Add. 12156. Fol. 69v, 562 г.). Поскольку в одной из редакций 2-й кн. «Sacra parallela» (в ркп. Vat. gr. 1553. Fol. 22, X в.) за цитатой из 33-й гл. 1-го Послания к Коринфянам следует некий текст, озаглавленный «из его же 9-го послания», нек-рые исследователи предполагают существование больших сборников Посланий К., в которые наряду с 2 Посланиями к Коринфянам входили псевдоэпиграфы (см.: *Lightfoot*. 1890. P. 189–190).

Одним из последних византийцев, кто читал весь корпус творений, сохранившихся под именем К., был свт. Фотий К-польский. В своей «Библиотеке» он сообщает о 2 томах, содержащих соответственно «Апостольские постановления» и Псевдоклементины (*Phot*. Bibl. 112–113). Опираясь на предшествующую традицию, он называет К. учеником ап. Павла и автором 1-го Послания к Коринфянам, к-рое читалось в церквах вслух. 2-е Послание к Коринфянам, по его словам, является неподлинным. В др. месте своего сочинения свт. Фотий сообщает, что прочитал «небольшую книжечку», в к-рой были 2 Послания к Коринфянам К. и Послание к Филиппийцам сщмч. Поликарпа Смирнского, и кратко пересказывает основное содержание обоих Посланий (*Phot*. Bibl. 126).

Причиной выхода Посланий к Коринфянам К. из церковного употребления, возможно, стало расширенное толкование 2-го прав. *Вселенского VI Собора,* признавшего еретичность «Апостольских постановлений», «данных через Климента». Хотя Послания к Коринфянам К. прямо не упоминаются в тексте канона, последующая традиция стала настороженно относиться и к ним. Так, в стихометрии свт. Никифора К-польского оба Послания упоминаются в числе апокрифов (*Zahn Th.* Geschichte des neutestamentlichen kanons. Erlangen; Lpz., 1890. Bd. 2/1. S. 301), а в «Алфавитной синтагме» Матфея Властаря (гл. b 11) они прямо включаются в число осужденных Трулльским Собором вместе с «Апостольскими постановлениями».

А. А. Ткаченко

Послания «О девстве» и другие приписываемые сочинения. Помимо 2-го Послания к Коринфянам под именем К. сохранились и некоторые др. сочинения. Среди них выделяются 2 послания «О девстве» (De virginitate, Ad virgines). Об этих посланиях упоминают свт. Епифаний Кипрский (*Epiph*. Adv. haer. 30. 15) и блж. Иероним (*Hieron*. Adv. Iovin. I 12). Послания обращены к проводящим девственную жизнь и представляют собой одно из самых ранних текстов, посвященных девству во Христе. Вероятно, изначально они представляли собой единый текст (об этом свидетельствуют отсутствие заключения у 1-го послания и введения у 2-го).

Полный оригинальный греч. текст утрачен. Долгое время была известна только 1 сир. рукопись, в которой послания выписаны после Апостола (за Посланием Иуды),– Amst. Remonstrantsche Kerk. 184, 1470 (1-е изд.: *Wettstein*. 1752; улучшенное изд.: *Beelen*. 1856; рус. пер. выполнен с лат. перевода сир. рукописи: «Два окружныя послания...», 1869).

Значительная часть греч. текста сохранилась в анонимных цитатах в «Пандектах Священного Писания» прп. *Антиоха* (ок. 620) (*Antioch*. Hom. 17, 18, 21, 98, 99, 111, 112, 122, 130 // PG. 89. Col. 1479–1488, 1495–1502, 1729–1736, 1773–1786, 1811–1818, 1841–1850; см. изд. параллельно с лат. переводом сир. рукописи: *Funk, Diekamp*. 1913).

В XX в. была выявлена еще 1 сир. рукопись, в к-рой текст посланий очень близок к амстердамской, но при этом не связан с ней генетически (ркп. Mingana. Syr. 480. Fol. 344–351, 1712/3 г.). Фрагмент 1-го послания встречается среди святоотеческих цитат в рукописи Brit. Lib. Add. 12156. Fol. 69v, 562 г. (изд.: *Rucker I.* Florilegium Edessenum anonymum (Syriace ante 562) // SBA. 1933. H. 5. S. 3–4).

Известно также неск. копт. фрагментов 1-го послания (на саидском диалекте), которые надписаны именем свт. Афанасия Александрийского (Paris. copt. 131[1]. Fol. 3–7; copt. 130[2]. Fol. 101–102, датируются IV–V вв.; изд.: *Lefort L.-Th.* Les Pères apostoliques en copte. Louvain, 1952. P. 35–43. (CSCO; 135. Copt.; 17); новые фрагменты 1-го послания — Paris. Copt. 131[2]. Fol. 87 (явно часть какой-то литургической книги); изданы: *Lucchesi*. 1981). Текст посланий был известен *Шенуте* из Атрипе. В наст. время полное критическое издание памятника готовят М. Пенн и Л. ван Ромпай.

Большинство исследователей датируют послания III в. и относят к сиро-палестинскому региону (*Harnack*. 1891; *Vööbus*. 1959). Послания не являются только проповедью христианского девства, но представляют собой детальные наставления для странствующих аскетов, чьими предшественниками несомненно были пророки и апостолы, описанные в «Дидахе» (в отличие от «Дидахе» наставления излагаются не с т. зр. общины, принимающей пророков и апостолов (Didache. 11–13), а от лица одного из таких странствующих аскетов).

Вероятно, приняв крещение («дар, полученный в Церкви» — *Ps.-Clem*. Ad virg. I 11), эти аскеты отправлялись в одиночку или группой на проповедь христ. веры независимо от церковных иерархических структур (*Kretschmar*. 1964). Во 2-м послании говорится, что они направляются, «куда Господь даст» (*Ps.-Clem*. Ad virg. II 2). Клир и Церковь в этих посланиях вообще не фигурируют в качестве авторитетов. Основанием для своей миссии аскеты считали заповеди, данные Спасителем 70 ученикам (Лк 10. 1–16). Автор посланий считает, что только строгие аскеты достойны проповедовать имя Иисуса Христа и призывает уподобляться Христу: «Хочешь быть христианином? Подражай Христу во всем» (*Ps.-Clem*. Ad virg. I 6). Подобие, по его учению, должно заключаться во всем: словах, делах, образе мыслей, чувствах. Одним из ключевых элементов уподобления является хранение девства. Поэтому, по мнению автора посланий, могут спастись только те аскеты, кто стали совершенными как Христос (Ibid. I 7). При этом аскеты не должны были уходить от мира, как монахи-отшельники, но, наоборот, проповедовать в городах и де-

ревнях, показывая своей жизнью пример другим, прежде всего христианам (автор посланий запрещает проповедовать язычникам ради подаяния — Ibid. II 6). Переходя от дома к дому, они читали Свящ. Писание собравшимся их послушать, совершали экзорцизмы и наставляли (Ibid. I 10). Вероятно, у них сохранялась практика пророчествования во время молитвенных собраний, подобная той, что описана в Первом послании к Коринфянам ап. Павла (Ibid. II 2).

Большое внимание в посланиях уделяется вопросу о том, как отличить подлинных аскетов от ложных (эта тема рассматривается и в «Дидахе»). Главным критерием выступает поведение странников. Даются разного рода практические советы для сохранения девства: не оставаться наедине с девами и женщинами, ночевать только вместе с братьями, не путешествовать с девой, девы не должны умывать ноги приходящим аскетам и т. п. Во время собрания для молитвы вместо целования мира, согласно автору посланий, аскетам и девам необходимо окутать правые руки одеждой, только после этого допускается их взаимное приветствие через касание рук (Ibid. II 2). В целом автор осуждает т. н. virgines subintroductae, хранивших девство, но проживавших вместе с мужчинами.

Исследователи отмечают тесную связь между посланиями о девстве и апокрифическими «Деяниями апостола Фомы» (*Kretschmar.* 1964), а также близость описанных практик к *манихейству* (*Caner.* 2002). Среда, в к-рой появились и проповедовали странствующие аскеты, впосл. послужила основой для появления сир. общин «сынов и дочерей завета» (см., напр.: *Aphr.* Demonstr. 6) и *мессалиан*.

Именем К. надписаны также некоторые памятники литургико-канонического содержания. В частности, от имени К. ведется повествование в греч. «Апостольских постановлениях», составление которых относится ко времени ок. 380 г. (в их основе лежат «Дидаскалия апостолов», «Дидахе» и «Апостольское предание»). Подобные компиляции под именем К. известны в сир., копт., эфиоп. и араб. традициях (сир. «Восьмикнижие Климента» состоит из «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» (в 2 книгах), «Апостольского церковного чина» (см. *«Каноны святых апостолов»*) и 8-й кн. «Апостольских постановлений»; арабское «Восьмикнижие Климента» включает «Завещание Господа нашего Иисуса Христа», «Апостольский церковный чин», «Апостольское предание» и 8-ю кн. «Апостольских постановлений»; «Семикнижие Климента», или «Александрийский Синодос», сохранившийся на саидском и бохаирском диалектах копт. языка, а также на геезе, составляют «Апостольский церковный чин», «Апостольское предание» и 8-я кн. «Апостольских постановлений». Подробнее см. ст. *Литургико-канонические памятники*.



Богоматерь с Младенцем на престоле, с предстоящими свт. Николаем Чудотворцем и сщмч. Климентом, еп. Римским. Икона. XIV в. (ВОКМ)

В лат. традиции К. приписывались канонические и церковно-дисциплинарные тексты различного происхождения; в ряде случаев атрибуция К. была заимствована из греч. источников. Так, о К. как об авторе, записавшем поучения апостолов, говорится во фрагментарном лат. переводе «Апостольских постановлений», к-рый сохранился в *Веронском палимпсесте* (EOMIA. 1913. T. 1. Fasc. 2. Pars. 1. P. 32k, 32gg — 32hh). С VI в. К. считался автором Апостольских правил, к-рые были переведены на латынь *Дионисием Малым* (ок. 500). В 1-ю редакцию «Дионисиева собрания» (Collectio Dionysiana) включены 50 Апостольских правил под заглавиями «Каноны апостолов» и «Церковные правила святых апостолов, переданные Климентом» (во 2-й редакции «Дионисиева собрания» уточняется: «Климентом, понтификом Римской Церкви») (EOMIA. 1899. T. 1. Fasc. 1. Pars 1. P. 8; см.: *Maassen.* 1870. S. 408–410; *Turner.* 1914/1915. P. 524). Из «Дионисиева собрания» Апостольские правила с атрибуцией К. были заимствованы в др. сборники канонического права. Так, в постановлениях Римского Собора 769 г. упоминается о 50 Апостольских правилах, изложенных К. и принятых Римской Церковью (MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 88). В нек-рых рукописях текст Апостольских правил сопровождается пояснениями, к-рые иногда носят фантастический характер; напр.: «главы, переведенные Климентом, епископом Римской Церкви, на латинский язык» и «каноны апостолов, которые блаженный Климент, папа и мученик, ученик святого Петра, написал на греческом и на латинском языке; впоследствии, когда римляне потеряли их по небрежению и из-за гонений на Церковь, повелением Стефана, епископа Рима, Дионисий перевел их с греческого языка» (*Maassen.* 1870. S. 410). Кроме Апостольских правил в сборники канонического права включалось также послание К. ап. Иакову в переводе Руфина Аквилейского; среди самых ранних примеров — «Собрание Кенеля» (Collectio Quesnelliana), созданное, вероятно, на рубеже V и VI вв. в Италии (PL. 56. Col. 731–740; см.: *Maassen.* 1870. S. 410–411, 499). Как авторитетный источник послание цитировалось в папских декреталиях и в канонических сборниках, в т. ч. в Декрете Грациана (*Ullmann.* 1960. P. 303–304, 314–315). Рассуждая об обязанностях епископа, свт. *Кесарий* Арелатский цитировал послание К., к-рое, по его словам, «известно священнослужителям всего мира» (scriptura illa per totum mundum omnibus sacerdotibus nota est — *Caes. Arel.* Serm. I 18 // *Césaire d'Arles.* Sermons au peuple / Éd. M.-J. Delage. P., 1971. T. 1. P. 264–266. (SC; 175)).

Распространение текстов, которые приписывались К., вызывало сопротивление критически настроенных авторов. Так, Апостольские правила были исключены из 3-й редакции «Дионисиева собрания», составленной при папе *Гормизде* (514–523); Дионисий объяснил это тем, что правила «не принимает Вселенская Церковь» (quos non admisit uniuersitas —

Ibid. S. 965). В «Декрете Геласия» (кон. V — 1-я пол. VI в.) среди апокрифов названа не только «Книга, именуемая Апостольские правила» (Liber qui appellatur Canones apostolorum), но и Псевдоклементины — «Странствия, якобы апостола Петра, именуемые книгами святого Климента» (Itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis libri numero nouem — Das Decretum Gelasianum «De libris recipiendis et non recipiendis» in kritischem Text / Hrsg. E. von Dobschütz. Lpz., 1912. S. 49, 55).

Послания, автором к-рых назван К., открывают свод подложных папских *декреталий* в Лжеисидоровом собрании (Collectio Pseudo-Isidoriana; см. *Лжеисидоровы декреталии*). Считается, что подложные декреталии были составлены в сер. IX в. в церковной пров. Реймс (Х. Фурман), возможно, в аббатстве Корби (К. Цехиль-Эккес); высказывалось мнение, по которому серия ранних декреталий (от К. до Мильтиада) была создана в 30-х гг. IX в. скорее всего под рук. *Пасхазия Радберта* (*Knibbs E.* The Interpolated Hispana and the Origins of Pseudo-Isidore // ZSRG.K. 2013. Bd. 99. S. 1–71; см. также: *Jasper D., Fuhrmann H.* Papal Letters in the Early Middle Ages. Wash., 2001. P. 135–194; *Erdö P.* Die Quellen des Kirchenrechts: Eine geschichtliche Einführung. Fr./M., 2002. S. 77–81). В Лжеисидорово собрание включены 5 посланий К., адресованных Иакову, еп. Иерусалимскому, жившим в Иерусалиме христианам и всему христ. духовенству и мирянам (*Jaffé.* RPR. N †10–†14; изд.: Decretales pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni. Lpz., 1863. P. 30–66). Выступая в качестве преемника ап. Петра во главе Римской Церкви, автор посланий излагает наставления апостола и дает собственные указания, относящиеся к различным вопросам церковной жизни; в посланиях сообщается о проповедниках, направленных из Рима, которые основали христ. общины во мн. странах. Основная тема посланий — организация христ. миссии, упорядочение церковной жизни и формирование во всем мире иерархии под рук. папы Римского, преемника ап. Петра. В соответствии с намерениями франк. церковных реформаторов эпохи *Каролингов* в посланиях сделан акцент на роли епископа в жизни Церкви; рассматриваются вопро-



Сщмч. Климент, еп. Римский. Мозаика собора Санта-Мария-Нуова в Монреале, Сицилия. 1180–1190 гг.

сы, связанные с правами и обязанностями епископов, к-рые, как преемники апостолов, обладают высшей властью в Церкви. В тексте посланий искусно подобранные цитаты из разнообразных источников перемежаются авторским повествованием; среди использованных источников — «Рекогниции» в переводе Руфина, послание К. ап. Иакову (особенно в 1-м послании), а также Свящ. Писание, папские декреталии, постановления Соборов, сочинения христ. авторов и др. (см.: *Fuhrmann.* 1983; *Ubl.* 2007).

Др. сочинения, приписывавшиеся К., не были приняты в качестве авторитетных источников канонического права, однако получили широкое распространение. С X–XI вв. в лат. традиции известно краткое соч. «Двенадцать пятниц» (De duodecim diebus Veneris; CPG, N 1006). От лица К., папы Римского (ego Clemens Romanus pontifex), со ссылкой на Апостольские правила и на слова Христа, обращенные к ап. Петру, здесь изложены предписания «о двенадцати пятницах, в которые все христиане должны до вечера поститься на хлебе и воде». Строгий пост следовало соблюдать в 1-ю пятницу марта, перед праздником Благовещения, в Страстную пятницу, перед праздниками Вознесения и Пятидесятницы, в пятницу июньских Quattuor tempora (см. *Четыре времени года*), перед праздниками Рождества Иоанна Крестителя и апостолов Петра и Павла, после праздника святых Иакова и Христофора (по др. версии, после праздника апостолов Петра и Павла), в 1-ю пятницу сентября и декабря, а также в пятницу перед Рождеством Христа. В заключение сообщается, что при кончине христиан, соблюдавших в эти дни пост, будет присутствовать ангел. На этот текст впервые обратил внимание Дж. Меркати, к-рый обнаружил его в рукописи Vat. lat. 3838 (XII в.), в приложении к апокрифу «Видение Ездры» (CAVT, N 184. III); в наст. время известно не менее 76 рукописей XI–XVI вв. (*Ivanov.* 2011; *Idem.* 2014. P. 347–351). Позднее Меркати обнаружил также греч. версию «Двенадцати пятниц», к-рую он определил как перевод латинского оригинала (вероятно, греч. перевод был выполнен в Юж. Италии; см.: *Ivanov.* The Legend. 2013. P. 186). С XIII в. получили распространение переводы на франц., итал., англ. и др. языки; позднейшие версии (с XV в.) значительно расширены и переработаны, в них установление 12 постных дней не обязательно связывалось с именем К. С XVIII в. сказание о 12 пятницах, вероятно, через польск. посредство, было известно в восточнослав. традиции (*Idem. (Иванов).* Восточнославянская «климентовская» редакция. 2013).

С XI в. получило распространение «Послание папы Климента апостолу Иакову о крещальной воде», составленное, вероятно, в Юж. Германии по образцу посланий К. из Лжеисидорова собрания. В послании запрещается использовать крещальную воду для окропления, хранить ее в доме и т. д.; для окропления людей, скота, построек и урожая следовало использовать воду с добавлением освященной соли. В некоторых рукописях добавлено наставление клирикам бережно обращаться с *гостией* (*Fuhrmann.* 1985).

Изд.: ***Послания к Коринфянам:*** The Apostolic Fathers / Ed. J. B. Lightfoot. L., 1890^2. Pt. 1: S. Clement of Rome. Vol. 2. P. 5–188, 211–261; *Morin G., ed.* Sancti Clementis Romani ad Corinthios Epistulae versio latina antiquissima. Maredsoli, 1894; *Bensly R. L., ed.* The Epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac. Camb., 1899; *Funk F. X., ed.* Patres apostolici. Tüb., 1901^2. Vol. 1. P. 98–185, 184–211; *Schmidt C., Hrsg.* Der Erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Lpz., 1908; *Rösch F., Hrsg.* Bruchstücke des ersten Clemensbriefes

nach dem achmimischen Papyrus der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek. Strassburg, 1910; *Bihlmeyer K., Hrsg.* Die Apostolischen Väter. Tüb., 1924, 1956[2]. Tl. 1. S. 35–70, 71–81; *Schäfer Th., ed.* S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima graece et latine. Bonnae, 1941; *Fischer J. A., Hrsg.* Die Apostolischen Väter. Münch., 1956, 1981[8]. S. 24–107; *Jaubert A., ed.* Épître aux Corinthiens. P., 1971, 2000[r]. (SC; 167); Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet / Hrsg. K. Wengst. Münch., 1984. S. 238–269; *Lindemann A., Paulsen H., Hrsg.* Die Apostolischen Väter. Tüb., 1992. S. 77–175; *Schneider G., Hrsg.* Epistula ad Corinthios = Brief an die Korinther. Freiburg i. Br., 1994. (Fontes Christiani; 15); *Ehrman B., ed.* The Apostolic Fathers. Camb. (Mass.), 2003. Vol. 1. P. 34–151, 164–199; Seguendo Gesù: Testi cristiani delle origini / A cura di E. Prinzivalli, M. Simonetti. Mil., 2010. Vol. 1. P. 79–275; *Holmes M., ed.* The Apostolic Fathers. Grand Rapids, 2007[3]. P. 44–131, 138–165; *Tuckett Chr., ed.* 2 Clement: Introd., text, and comment. Oxf., 2012; рус. пер.: *Иже во святых отца нашего Климента, папы Римского,* к коринфянам послание / Пер.: И. Дмитревский. М., 1781; Первое послание к Коринфянам // ХЧ. 1824. Ч. 14. С. 238–296; Второе послание к Коринфянам // Там же. 1842. Ч. 2. С. 43–55; Первое и второе послания к Коринфянам / Пер.: П. Преображенский. М., 1861; ПМА. 2003. С. 135–191; ***Послания «О девстве»:*** *Wettstein J. J.* Duae epistolae S. Clementis Romani discipuli Petri Apostoli. Lugd. Batav., 1752; *Beelen J. Th.* Sancti patris nostri Clementis Romani Epistolae binae de virginitate. Lovanii, 1856; *Funk F. X, Diekamp F.* Patres apostolici. Tüb., 1913[3]. Vol. 2. P. 1–49; рус. пер.: Два окружныя послания *св. Климента Римскаго* о девстве, или К девственникам и девственницам // ТКДА. 1869. Май. С. 202–227.

Библиогр.: CPGS, N 1001; ПМА. 2003, 2008. С. 575–584.

Лит.: *Baronius C.* Annales ecclesiastici. R., 1588. T. 1. P. 637–640, 664–665, 684–686, 688–690, 697–699; 1590. T. 2. P. 1–19; *Maassen F.* Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande. Gratz, 1870. Bd. 1; *Mullooly J.* S. Clement, Pope and Martyr, and His Basilica in Rome. R., 1873; *Hilgenfeld A.* Die Briefe des römischen Clemens und ihre syrische Übersetzung // ZWTh. 1877. Bd. 20. S. 549–562; *Приселков А. А.* Обозрение Посланий св. Климента, еп. Римского, к Коринфянам. СПб., 1888. Вып. 1: Обозрение 1-го послания; *Lightfoot J. B.* The Apostolic Fathers. L., 1890[2]. Pt. 1: S. Clement of Rome. Vol. 1; *Harnack A., von.* Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchthums // SPAW. 1891. Bd. 21. S. 361–385; *Wrede W.* Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe. Gött., 1891; *Knopf R.* Der Erste Clemensbrief. Lpz., 1899. (TU; 20/1); *Mercati G.* Note di letteratura biblica e cristiana antica. R., 1901. P. 80–81, 238–241. (ST; 5); *Писарев Л. И.* Очерки из истории христ. вероучения патристического периода. Каз., 1915. Т. 1: Век мужей апостольских (I и нач. II в.); То же. СПб., 2009[2]; *Turner C. H.* Notes on the Apostolic Constitutions. 2: The Apostolic Canons // JThSt. 1914/1915. Vol. 16. P. 523–538; *Harris R.* The Authorship of the So-Called 2nd Epistle of Clement // ZNW. 1924. Bd. 23. N 2. S. 193–200; *Lefort L. Th.* Le «De virginitate» de S. Clement ou de S. Athanase? // Le Muséon. 1927. T. 40. P. 249–264; *idem.* S. Athanase, «Sur la virginité» // Ibid. 1929. T. 42. P. 197–274; *idem.* Une citation copte de la pseudo-clémentine «De virginitate» // BIFAO. 1931. Vol. 30. P. 509–511; *Cauwelaert R.* L'intervention de l'église de Rome à Corinthe vers l'an 96 // RHE. 1935. T. 31. P. 267–306; *Sanders L.* L'Hellénisme de St. Clément de Rome et le Paulinisme. Louvain, 1943; *Unnik W. C., van.* Is 1 Clement 20 Purely Stoic? // VChr. 1950. Vol. 4. N 3. P. 181–189; *idem.* 1 Clement 34 and the «Sanctus» // Ibid. 1951. Vol. 5. N 4. P. 204–248; *idem.* «Tiefer Friede» (1. Klemens 2. 2) // Ibid. 1970. Vol. 24. N 4. P. 261–279; *idem.* Noch einmal «Tiefer Friede» // Ibid. 1972. Vol. 26. N 1. P. 24–28; *idem.* Two Notes on Irenaeus // Ibid. 1976. Vol. 30. N 3. P. 201–213; *Eggenberger Chr.* Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes. Zürich, 1951; *Botte B.* St. Irénée et l'Épître de Clément // REAug. 1956. Vol. 2. P. 67–70; *Stuiber A.* Clemens Romanus I // RAC. 1957. Bd. 3. Col. 188–197; *Ziegler A. W.* Neue Studien zum ersten Klemensbrief. Münch., 1958; *Gamber K.* Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief // OS. 1959. Bd. 8. S. 31–45; *Vööbus A.* Ein merkwürdiger Pentateuchtext in der pseudo-klementinischen Schrift «De virginitate» // Oriens Chr. 1959. Bd. 43. S. 54–58; *Ullmann W.* The Significance of the «Epistola Clementis» in the Pseudo-Clementines // JThSt. N. S. 1960. Vol. 11. P. 295–317; *Kretschmar G.* Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese // ZTK. 1964. Bd. 61. S. 27–67; *Bévenot M.* Clement of Rome in Irenaeus's Succession-List // JThSt. N. S. 1966. Vol. 17. P. 98–107; *Beyschlag K.* Clemens Romanus und der Frühkatholizismus: Untersuchungen zu 1. Clemens 1–7. Tüb., 1966; *idem.* Zur εἰρήνη βαθεῖα (1 Clem. 2. 2) // VChr. 1972. Vol. 26. N 1. P. 18–23; *Wright D. F.* Clement and the Roman Succession in Irenaeus // JThSt. 1967. Vol. 18. P. 144–154; *Jaubert A.* Introd. // *Clément de Rome.* Epître aux Corinthiens. P., 1971, 2000[r]. P. 13–96. (SC; 167); *Hagner D. A.* The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome. Leiden, 1973; *Donfried K. P.* The Setting of Second Clement in Early Christianity. Leiden, 1974; *Stegemann Chr.* Herkunft und Entstehung des sogenannten zweiten Klemensbriefes: Diss. Bonn, 1974; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. 2 vol.; *Pergola Ph.* La condamnation des Flaviens «Chrétiens» sous Domitien: Persécution religieuse ou répression à caractère politique? // Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité. 1978. T. 90. P. 407–423; *Fuellenbach J.* Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome: An Evaluation of Recent Theological Discussion of First Clement. Wash., 1980; *Lucchesi E.* Compléments aux Pères apostoliques en copte // AnBoll. 1981. Vol. 99. N 3/4. P. 395–408; *Baarda T.* 2 Clement 12 and the Sayings of Jesus // Logia: Les Paroles de Jésus = The Sayings of Jesus / Ed. J. Delobel. Leuven, 1982. P. 529–556; *Fuhrmann H.* Kritischer Sinn und unkritische Haltung: Vorgratianische Einwände zu Pseudo-Clemens-Briefen // Aus Kirche und Reich: Stud. zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter: FS f. F. Kempf / Hrsg. H. Mordek. Sigmaringen, 1983. S. 81–96; *idem.* Eine Fälschung im Stile der Pseudo-Clemensbriefe // Variorum munera florum: Latinität als prägende Kraft mittelalterlicher Kultur: FS f. H. F. Haefele zu seinem 60. Geburtstag. Sigmaringen, 1985. S. 157–167; *Welborn L. L.* On the Date of First Clement // Biblical Research. Chicago, 1984. Vol. 29. P. 35–53; *Warns R.* Untersuchungen zum 2. Clemens-Brief: Diss. Marburg, 1985; *Simonetti M.* Sulla datazione della traduzione latina della lettera di Clemente Romano // Riv. di Filologia e di Istruzione Classica. Torino, 1988. T. 116. P. 203–211; *Jasper D.* «Inveni in canonibus apostolorum...»: Zu einer mittelalterlichen Fälschung auf Papst Clemens I. // Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter: FS f. H. Fuhrmann zum 65. Geburtstag. Tüb., 1991. S. 201–213; *Maier H. O.* The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement, and Ignatius. Waterloo (Ont.), 1991; *Lindemann A.* Die Clemensbriefe. Tüb., 1992; *Baasland E.* Der 2. Klemensbrief und frühchristliche Rhetorik: «Die erste christliche Predigt» im Lichte der neueren Forschung // ANRW. 1993. Tl. 2. Bd. 27. Hbd. 1. S. 78–157; *Knoch O. B.* Im Namen des Petrus und Paulus: Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums // Ibid. S. 3–54; *Horrell D. G.* The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement. Edinb., 1996; *Erlemann K.* Die Datierung des Ersten Klemensbriefes — Anfragen an Eine Communis Opinio // NTS. 1998. Vol. 44. N 4. P. 591–607; *Lona H. E.* Der erste Clemensbrief. Gött., 1998; *idem.* «Petrus in Rom» und der Erste Clemensbrief // Petrus und Paulus in Rom: Eine interdisziplinäre Debatte / Hrsg. S. Heid. Freiburg, 2011. S. 221–246; *Caner D.* Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley, 2002. *Попов И. В.* Патрология. М., 2003; *Lampe P.* From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. M. Steinhauser. Minneapolis, 2003; *Löhr H.* Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet: Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext. Tüb., 2003; Studi su Clemente Romano: Atti degli incontri di Roma 29 marzo e 22 novembre 2001 / A cura di P. Luisier. R., 2003; *Gregory A. F.* 1 Clement and the Writings that Later Formed the New Testament // The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers / Ed. A. F. Gregory, Chr. M. Tuckett. Oxf., 2005. P. 129–157; *Gregory A. F., Tuckett Chr. M.* 2 Clement and the Writings that Later Formed the New Testament // Ibid. P. 251–292; *Ubl K.* Der Mehrwert der päpstlichen Schlüsselgewalt und die Tradition des hl. Clemens // Die Bibel als politisches Argument / Hrsg. A. Pečar, K. Trampedach. Münch., 2007. S. 189–217; *Zwierlein O.* Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. B.; N. Y., 2009; *Ivanov S. V.* The Legend of Twelve Golden Fridays in the Western Manuscripts. Pt. 1: Latin // Acta Linguistica Petropolitana = Тр. Ин-та лингвистических исслед. СПб., 2011. Т. 7. Ч. 1 / Отв. ред.: Н. Н. Казанский. С. 561–572; *idem.* Dos versiones de «la leyenda de los 12 viernes» encontradas en los manuscritos de las bibliotecas españolas // Revista de literatura medieval. Madrid, 2012. Vol. 24. P. 293–298; *idem.* The Legend of the Twelve Fridays and «Quattuor Tempora» // Scrinium. 2013. Vol. 9. P. 185–206; *idem. (Иванов С. В.)* Восточнослав. «климентовская» редакция «Сказания о 12-ти пятницах»: К вопросу о происхождении и эволюции текста // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVII: Мат-лы чтений, посвящ. памяти проф. И. М. Тронского. СПб., 2013. С. 318–342; *idem.* The Legend of Twelve Golden Fridays in the Western Manuscripts.

Pt. 1: Latin. Addenda et Corrigenda. Pt. 2: Vernacular — II.1 French, II.2 Italian // Acta Linguistica Petropolitana. 2014. Т. 10. Ч. 1. С. 347–367; *idem.* The Legend of Twelve Golden Fridays in the Western Manuscripts. Pt. 2: Vernacular — II.3 Dutch, Low German, High German // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVIII. 2014. С. 319–331; *Martínez Romero T.* Tradició catalana medieval del «De duodecim diebus Veneris» atribuït a Climent de Roma: Contribució a l'estudi de les traduccions «quotidianes» d'obres religioses breus // Anuario de estudios medievales. Barcelona, 2011. Vol. 41/1. P. 291–309; *Young S. E.* Jesus Tradition in the Apostolic Fathers. Tüb., 2011.

А. А. Королёв, А. А. Ткаченко

Псевдоклементины. С именем К. связан корпус лит. произведений, известный под названием «Псевдоклементины» (CPG, N 1015). Основные произведения, входящие в корпус — «Гомилии» (Ὁμιλίαι; Homiliae; Проповеди, Беседы; в 20 книгах) и «Рекогниции» (Recognitiones; Узнавания, Встречи; в 10 книгах). Они представляют собой версии романа, написанного в форме художественной автобиографии. В обеих версиях повествование ведется от лица К. «Гомилии» сохранились на греч. языке (рукописи: Paris. gr. 930 (XI–XII вв.); Vat. Ottob. gr. 443 (XIV в.)). В рукописях «Гомилиям» предшествуют более краткие тексты — послание ап. Петра ап. Иакову, брату Господню, а также «Свидетельство» ап. Иакова и послание К. Иакову. Греч. оригинал соч. «Рекогниции», за исключением неск. фрагментов, утрачен; текст сохранился в лат. переводе Руфина Аквилейского, посвященном св. *Гауденцию* († ок. 410), еп. Бриксии (ныне Брешиа, Италия). В прологе Руфин упоминает, что ему были известны 2 греч. редакции сочинений, к-рые приписывались К. (duas editiones haberi et duo corpora esse librorum). Руфин не сомневался в их подлинности; он считал необходимым перевод греч. творений К., «сокровенного клада премудрости», т. к. в них сообщалось о деяниях ап. Петра и о начальном периоде существования Римской Церкви (ср.: *Rufin.* De adult. lib. Orig. // PG. 17. Col. 620–621). Поэтому Руфин добавил к «Рекогнициям» лат. перевод послания К. ап. Иакову, в к-ром шла речь о гибели ап. Петра и о возведении К. на епископскую кафедру (бóльшую часть послания занимает изложение речи ап. Петра с наставлениями К.). «Рекогниции» в переводе Руфина сохранились не менее чем в 115 рукописях, созданных между VI и XV вв.; среди самых ранних рукописей — Veron. Bibl. capit. 37 (35) и палимпсест Ambros. C 77 sup. (VI в.). По мнению Б. Рема, рукописи «Рекогниций» можно разделить на герм. (лучшие версии текста), итал., южнофранц., северофранц. и англ. семьи; все они восходят к архетипу, созданному во 2-й пол. V в.

Фрагменты произведений, приписываемых К., известны на сир., арм., араб. и др. вост. языках. Сир. версия была выполнена в кон. III в. 2 переводчиками (*Cirillo.* 1989. P. 124); от нее сохранились фрагменты (*Ps.-Clem.* Recogn I 1–IV 1. 4; *Idem.* Hom. X 1–XII 2. 4; XIII 1–XIV 2. 4) в рукописях (Lond. Brit. Lib. Add. 12150 (411 — древнейшая рукопись Псевдоклементин) и Lond. Brit. Lib. Add. 14609 (IX в.); изд.: Die syrischen Clementinen. 1937; частичный англ. пер.: *Jones.* 1995; новая публикация готовится Ф. С. Джонсом в серии «Corpus Christianorum: Series Apocryphorum»). Высказывалось мнение, что сир. версия более точно передает утраченный греч. оригинал «Рекогниций», чем лат. перевод Руфина (*Schwartz.* 1932. S. 154; *Wehnert.* 1983. S. 270), но эту т. зр. разделяют не все исследователи (см.: *Jones.* 1992; *Amsler.* 2007). Араб. корпус текстов, приписываемых К. («Рекогниции» и послание К. ап. Иакову), включает 4 версии (CANT, N 209(2–3)); 2 текста опубликованы (Apocrypha Sinaitica. 1896), издание 2 эпитом (сокращенных версий) готовится к печати А. Эльвардтом. С араб. традицией связано происхождение эфиоп. текстов; Псевдоклементины использованы в эфиоп. сборнике апокрифических Деяний апостолов (Gadla ḥawāryāt) и в своде апокрифических, канонических и экзегетических произведений, известном как «Климент» (Qalēmenṭos) (см.: *Bausi.* 2003). Фрагменты «Рекогниций» имеются в переводах на арм. (*Calzolari.* 1993) и груз. языки (CANT, N 209(4–5)). Сохранились 2 греч. эпитомы (сокращенные версии) Псевдоклементин; ранняя (CANT, N 209(6)) известна также в слав. переводе, др. эпитома выполнена *Симеоном Метафрастом* во 2-й пол. X в. (BHG, N 345–347).

«Рекогниции» имеют более четкую структуру, чем «Гомилии», в к-рых порядок изложения усложняется из-за наличия 3 дополнительных текстов (посланий), где автобиографический рассказ заключен в эпистолярную форму. В «Рекогницих» можно выделить 2 части. В 1-й части (*Ps.-Clem.* Recogn. I–VI) основная тема — наставления в христ. учении, к-рые ап. Петр дает К.; в заключительном эпизоде сообщается о крещении К. Во 2-й части (Ibid. VII–X), близкой жанру античного романа, рассказывается о воссоединении К., его родителей и братьев, разлученных из-за превратностей судьбы. К., принадлежавший к знатной рим. семье, сначала потерял мать, Маттидию, затем братьев, Никиту и Акилу (их наст. имена — Фаустин и Фавст), наконец, отца, Фаустиниана (в «Гомилиях» — Фавста). Разлука с родными, о судьбе к-рых К. не было известно, заставила его размышлять о человеческом бытии, о душе и о смерти. Поэтому К., заинтересовавшись христ. учением, познакомился с ап. Петром и сопровождал его в путешествиях по странам Вост. Средиземноморья. В ходе странствий К. и встретился с пропавшими родственниками; воссоединившиеся члены семьи приняли христианство.

Сюжет Псевдоклементин основан гл. обр. на приключенческой интриге, характерной для античного романа, однако в нем прослеживается также др. сюжетная линия, связанная с вероучительным содержанием текстов. С бóльшей ясностью она представлена в «Гомилиях» (это название связано с катехетическими наставлениями ап. Петра). Здесь подробно повествуется о противостоянии ап. Петра и волшебника Симона и их публичных диспутах в городах сиро-палестинского побережья — в Кесарии Приморской, Тире, Триполи, Лаодикии и Антиохии. В пространных речах ап. Петра изложена позиция иудеохристиан; Симон отстаивает эклектичную доктрину, в к-рой можно различить элементы учений ап. Павла и гностиков. Повествование о диспутах ап. Петра и Симона прерывается описанием др. дискуссий, напр., спора К. и философа-язычника Апиона в Тире, а также рассказом о бедствиях родственников К.

Вопросы, связанные с лит. историей Псевдоклементин, в частности с соотношением 2 версий романа, остаются предметом полемики. Согласно наиболее распространенным гипотезам, «Гомилии» и «Рекогниции» возникли в результате обработки общего источника или же

между ними существует прямая лит. зависимость (среди исследователей, к-рые разделяют предположение о зависимости одной версии от другой, нет единого мнения о том, какая из этих версий послужила образцом). Исследователи предлагали неск. моделей лит. истории Псевдоклиментин: «Рекогниции» являются результатом обработки «Гомилий» (или наоборот); оба произведения восходят к общему источнику; оба произведения возникли независимо друг от друга на основе общего источника, но впосл. «Рекогниции» подверглись правке на основе «Гомилий» (см.: *Wehnert.* 1983. S. 270–271). В XIX — нач. XX в. предпринимались попытки реконструировать предполагаемый общий источник, как правило лишенные убедительных оснований. Высказывалось мнение, что источник был компиляцией разновременных текстов; возможно, в него входили апокрифы «Керигма Петра» (CANT, N 208) и «Ступени Иакова» (CAVT, N 101) (напр.: *Waitz.* 1904). Большинство совр. исследователей признает существование общего источника, но воздерживается от попыток определить его содержание (*Wehnert.* 1983. S. 276). Согласно распространенной гипотезе, «Гомилии» и «Рекогниции» сложились в результате многочисленных переработок исходной группы текстов; только на последнем этапе произведению была придана форма античного романа (напр.: *Geoltrain.* 2001. P. 33–34). Высказывалось мнение, что в основу общего источника было положено повествование о диспуте ап. Петра и Симона, созданное на рубеже II и III вв.; позднее к нему добавили историю К. и его семьи (возможно, это была христ. обработка иудео-эллинистического романа). Получившийся текст, авторство которого приписывалось К., дважды подвергся обработке; результатом этого было появление «Гомилий» и «Рекогниций» (*Wehnert.* 2004. P. 176–178). Согласно Б. Пудрону, в лит. истории Псевдоклиментин можно выделить 6 этапов. Приблизительно в нач. II в. светский лит. сюжет, основанный на узнавании и воссоединении потерянных родственников, был положен неким грекоязычным иудеем в основу романа, героем которого стал Климент (прототипом героя послужил консул Флавий Климент). В нач. III в. роман был обработан в духе иудеохристианства; главного героя отождествили с К., учеником ап. Петра, согласно церковной традиции, 4-м Римским епископом. Тогда же была введена 2-я сюжетная линия (противостояние ап. Петра и Симона) и добавлено изложение христ. учения, вложенное в уста апостола. Впосл. текст снова подвергся лит. обработке; затем возникли 2 редакции — «Гомилии», в которых лучше сохранилась первоначальная структура романа, и «Рекогниции». На последнем этапе истории текста Руфин Аквилейский подготовил отредактированный лат. перевод «Рекогниций» (*Pouderon.* 2012).

Псевдоклиментины были составлены не ранее III в., т. к. в «Рекогницияx» содержится цитата из сочинения *Бардесана* († 222) «Книга законов стран» (*Ps.-Clem.* Recogn. IX 19–29). Самое раннее свидетельство о «Гомилиях» принадлежит Евсевию Кесарийскому, к-рый упоминал о «пространных и многословных» сочинениях К., среди к-рых были «диалоги с Петром и с Апионом» (*Euseb.* Hist. eccl. III 38. 5); т. о., ныне существующий текст «Гомилий» возник не позднее 325 г. Древнейшая цитата из утраченного греческого текста «Рекогниций» встречается в «Толковании на Книгу Бытие» Оригена (ар. *Basil. Magn.* Philoc. 23. 21–22). Вероятно, окончательная редакция романа была создана во 2-й пол. III в., хотя изменения могли вноситься в текст и позднее (напр., «евномианская интерполяция» — *Ps.-Clem.* Recogn. III 2–11). Местом составления романа скорее всего была Сев. Сирия.

Изд.: Apocrypha Sinaitica / Ed. M. D. Gibson. L., 1896. (Studia Sinaitica; 5); Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext / Hrsg. W. Frankenberg. Lpz., 1937. (TU; Bd. 48. H. 3); Die Pseudoklementinen. B., 1992[3]. Bd. 1: Homilien / Hrsg. B. Rehm, G. Strecker. 1994[2]. Bd. 2: Rekognitionen in Rufins Übersetzung / Hrsg. B. Rehm, G. Strecker. 1986–1989. Bd. 3: *Strecker G.* Konkordanz zu den Pseudoklementinen. 2 Tl. (GCS); 2008. Bd. 4: Die Klemens-Biographie / Hrsg. F. X. Risch. (GCS. N. F.; 16).

Лит.: *Waitz H.* Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen: Eine Quellenkritische Untersuchung. Lpz., 1904. (TU; Bd. 10. H. 4); *Schwartz E.* Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen // ZNW. 1932. Bd. 31. N 1. S. 151–199; *Kerényi K.* Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Darmstadt, 1962[2]; *Wehnert J.* Literarkritik und Sprachanalyse: Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinen-Forschung // ZNW. 1983. Bd. 74. N 3/4, S. 268–301; *idem.* Petrus versus Paulus in den pseudoklementinischen Homilien 17 // Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome / Ed. J. Zangenberg, M. Labahn. L.; N. Y., 2004. P. 175–185; *idem.* Pseudoklementinische Homilien. Gött., 2010. (Kommentare zur apokryphen Literatur; 1/1); *idem.* Taufvorstellungen in den Pseudoklementinen // Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Ed. D. Hellholm et al. B., 2011. Tl. 2. P. 1071–1114; *Cirillo L.* L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine // Antipaolinismo: Reazioni a Paolo tra il I e il II secolo: Atti del II Conv. nazionale di studi neotestamentari (Bressanone, 10–12 settembre 1987) / A cura di R. Penna. Bologna, 1989. P. 121–137. (RicSB; 2); *Edwards M. J.* The Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel // CQ. 1992. Vol. 42. N 2. P. 459–474; *Jones F. S.* Evaluating the Latin and Syriac Translations of the Pseudo-Clementine Recognitions // Apocrypha. Turnhout, 1992. Vol. 3. P. 237–257; *idem.* An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71. Atlanta (Georgia), 1995; *Calzolari V.* La tradition arménienne des Pseudo-Clémentines: État de la question // Apocrypha. 1993. Vol. 4. P. 263–293; *Hansen D. U.* Die Metamorphose des Heiligen: Clemens und die Clementina // Groningen Colloquia on the Novel / Ed. H. Hofmann, M. Zimmermann. Groningen, 1997. Vol. 8. P. 119–129; *Vielberg M.* Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen: Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans. B., 2000. (TU; 145); *idem.* Centre et périphérie dans le roman antique et le roman chrétien: Une comparaison entre les «Homélies» et les «Reconnaissances» pseudo-clémentines // Apocrypha. 2008. Vol. 19. P. 76–102; *Côté D.* Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines. P., 2001; *Geoltrain P.* Le Roman pseudo-clémentin depuis les recherches d'Oscar Cullmann // Le judéo-christianisme dans tous ses états: Actes du Colloque de Jérusalem, 6–10 juillet 1998 / Éd. S. C. Mimouni, F. S. Jones. P., 2001. P. 31–38; *Bausi A.* San Clemente e le tradizioni clementine nella letteratura etiopica canonico-liturgica // Studi su Clemente Romano: Atti degli incontri di Roma, 29 marzo e 22 nov. 2001 / Ed. Ph. Luisier. R., 2003. P. 13–55; *Amsler F.* Points de vue sur les origines: Les Actes des apôtres et Pseudo-Clément, Reconnaissances I, 27–71 // Regards croisés sur la Bible: Études sur le point de vue: Actes du III[e] Colloque intern. du Réseau de recherche en narrativité biblique (Paris, 8–10 juin 2006). P., 2007. P. 205–220; *idem.* État de la recherche récente sur le roman pseudo-clémentin // Nouvelles intrigues pseudo-clémentines: Plots in the Pseudo-Clementine Romance: Actes du II[e] colloque intern. sur la littérature apocryphe chrétienne (Lausanne — Genève, 30août — 2 sept. 2006) / Éd. F. Amsler et al. Prahins, 2008. P. 25–45; *idem.* Peter and His Secretary in Pseudo-Clement // Writing the Bible: Scribes, Scribalism and Script / Ed. Ph. R. Davies, Th. Römer. Durham, 2013. P. 177–188; *Amersfoort J., van.* The Ebionites as Depicted in the Pseudo-Clementine Novel // JEastCS. 2008. Vol. 60. P. 85–104; *Bremmer J. N.* Pseudo-Clementines: Texts, Dates, Places, Authors and Magic // The Pseudo-Clementines / Ed. J. N. Bremmer. Leuven, 2010. P. 1–23; *Pouderon B.* La genèse du roman pseudo-clémentin: Études littéraires et historiques. Louvain, 2012;

«Soyez des changeurs avisés»: Controverse exégétique dans la littérature apocryphe chrétienne / Éd. R. Gounelle, G. Aragione. Strasbourg, 2012.

Ф. Амслер

Почитание. *На Западе.* I. Агиография. Самые ранние свидетельства почитания К. как мученика относятся к кон. IV в. В 80-х или 90-х гг. II в. сщмч. Ириней Лионский утверждал, что из Римских епископов мученическую смерть принял только *Телесфор* (127/8–137/8) (*Iren.* Adv. haer. III 3. 3; *Euseb.* Hist. eccl. V 6). Более поздние христ. писатели, в т. ч. Евсевий Кесарийский, также полагали, что К. скончался естественной смертью (ср.: *Tillemont.* Mémoires. 1701². P. 159–160). О поминовении К. не упоминается в древнейших христ. календарях — в «Depositio martyrum», к-рый отражает рим. литургическую практику сер. IV в., и в Сирийском мартирологе 411 г., составленном на Востоке. О мученичестве К. не сообщали ни блж. Иероним в соч. «О знаменитых мужах» (*Hieron.* De vir. illustr. 15), ни Руфин Аквилейский в переводе «Церковной истории» Евсевия (*Eusebius* Werke. Lpz., 1903. Bd. 2. H. 1 / Hrsg. E. Schwartz, T. Mommsen. S. 275). Однако в др. сочинениях эти авторы утверждали, что К. претерпел мученичество. Так, Руфин в соч. «О подлоге книг Оригена» упоминал о «Клименте, ученике апостолов, который после них был в Римской Церкви и епископом, и мучеником» (qui Romanae ecclesiae post apostolos et episcopus et martyr fuit — *Rufin.* De adult. lib. Orig. // PG. 17. Col. 620). Эту фразу без к.-л. возражений и комментариев процитировал блж. Иероним в полемической «Апологии против книг Руфина» (*Hieron.* Adv. Rufin. II 17 // *Saint Jérôme.* Apologie contre Rufin / Éd. P. Lardet. P., 1983. P. 144. (SC; 303)). Вскоре в Риме укрепилось представление о К. как о мученике. В послании африкан. епископам (417) св. *Зосима*, еп. Римский, пытался подкрепить оправдание *Целестия* ссылкой на авторитет К.; святой отстаивал учение ап. Петра и «веру, которую он усвоил и проповедовал, освятил мученичеством» (ut fidem, quam didicerat ac docuerat, etiam martyrio consecraret — *Jaffé.* RPR. N 329; Epistulae imperatorum pontificum aliorum... Avellana quae dicitur collectio / Ed. O. Guenther. W., 1895. T. 1. P. 99–100). В полемическом трактате о божественном предопределении, написанном, вероятно, в Риме в годы понтификата *Сикста III* (432–440) или немного позднее, говорится о «святом Клименте, Римском епископе и достойнейшем мученике Христа» (Christi dignissimus martyr — Praedestinatus. I 14 // PL. 53. Col. 591). К. назван мучеником в постановлениях Собора галльских епископов, состоявшегося в нояб. 442 г. в Вазионе (ныне Везон-ла-Ромен, Франция) (Concilia Galliae A. 314 — A. 506 / Ed. C. Munier. Turnhout, 1963. P. 98. (CCSL; 148)).

Важнейший агиографический текст, связанный с почитанием К.— Мученичество, известное в лат. (BHL, N 1848) и греч. версиях. До XX в. лат. версия считалась переводом греч. оригинала, поэтому исследователи почти не уделяли ей внимания. Однако после исследования П. Франки де Кавальери (*Franchi de' Cavalieri.* 1915. P. 3–17; *Delehaye.* 1936. P. 101) лат. версия была признана оригинальной, греч. текст — переводом.

Лат. Мученичество сохранилось более чем в 70 рукописях, среди самых ранних — St. Gallen. Stiftsbibl. 2 (2-я пол. VIII в.); в ней к избранным книгам Свящ. Писания (Числа, Второзаконие, Деяния святых апостолов, Апокалипсис) приложены гомилии, гимны, отрывки из сочинений *Исидора Севильского* и др. Текст Мученичества К. в этой рукописи выполнен рукой мон. Винитария из аббатства Санкт-Галлен. Большинство рукописей, в к-рых содержится Мученичество,— пассионарии, легендарии и др. сборники агиографических сочинений (напр.: Monac. Clm 4554. Fol. 42v — 45v (выполнена на рубеже VIII и IX вв. в монастыре Бенедиктбойерн); Vindob. 1556. Fol. 165r — 169v (ок. 800; возможно, из аббатства Лорш); Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Perg. 202. Fol. 93r — 98r (IX в.); Guelf. 48. Fol. 160v — 161v (сер. IX в.; вероятно, из мон-ря Вайсенбург). Впервые лат. Мученичество К. было издано ок. 1480 г. Б. Момбрицием (*Mombritius.* 1910), 2-е издание осуществил кармелит Тома Бозами (*Beauxamis.* 1566). Единственную до наст. времени научную публикацию текста подготовил Ф. Дикамп, он использовал 3 рукописи X–XII вв. (Patres Apostolici. 1913).

Согласно Мученичеству, К., 3-й епископ Римской Церкви, во всем следовал наставлениям ап. Петра и пользовался уважением не только христиан, но и иудеев и язычников. Занимаясь проповедью христианства, К. не оскорблял религ. убеждения иноверцев, но использовал рациональные аргументы и свидетельства из ВЗ. Епископ заботился о нуждающихся христианах и велел составить списки бедняков, чтобы им не приходилось прибегать к помощи гос-ва или иноверцев. Пытаясь убедить всех в истинности христ. учения, К. навлек неприязнь «неразумных» людей, среди к-рых был знатный римлянин Сисинний, друг имп. *Нервы* (96–98); его жена Феодора была усердной христианкой. Когда Феодора отправилась на богослужение, движимый ревностью супруг тайно последовал за ней. В это время К. завершил молитву, все присутствовавшие произнесли «Аминь», и Сисинний почувствовал, что внезапно лишился зрения и слуха. Слуги попытались вывести его наружу, но потеряли ориентацию в пространстве и блуждали среди молящихся христиан. Заметив мужа в окружении слуг, Феодора сначала испугалась и послала мальчика-раба спросить, зачем они пришли. Узнав от слуг, что Сисинний ослеп и оглох, она велела рабам отвести его домой, а сама осталась в церкви, чтобы передать клирикам хлеб для таинства Евхаристии. Когда месса окончилась, Феодора попросила К. исцелить



Сщмч. Климент совершает богослужение, Сисинний и Феодора. Мозаика капеллы сщмч. Климента в соборе Сан-Марко, Венеция. Кон. XI в.

Сисинния, и епископ отправился в их дом. После молитвы К., в к-рой говорилось о ключах Царства Небесного и власти «вязать и решить», переданных Христом ап. Петру, Сисинний получил исцеление. Увидев рядом с супругой К., он решил, что епископ проник в дом с помощью волшебства, и приказал слугам схватить его. Однако, вместо того чтобы связать К., слуги бросились на сложенные поблизости колонны и волокли их из стороны в сторону. Сисинний хвалился, что прикажет убить епископа, словно колдуна. К. ответил: «Твердыня твоего сердца обратилась против камней; если считаешь камни богами, то ты заслужил таскать их». Помолившись, К. благословил Феодору, посоветовал ей молиться о супруге и покинул дом. Вечером во время слезной молитвы Феодоре явился человек, увенчанный почтенной сединой (это был ап. Петр), и сказал: «Ради тебя здоров будет Сисинний, чтобы исполнилось сказанное моим братом, апостолом Павлом: Неверующий муж освящается благодаря верующей жене» (ср.: 1 Кор 7. 14). Вскоре Сисинний рассказал Феодоре о случившемся в церкви и в доме, признал свою неправоту и попросил ее пригласить К., наставника истинной веры. Когда епископ пришел, Сисинний принял его с почестями, выслушал проповедь, раскаялся в прежнем неверии и исповедал Христа. В день Пасхи Сисинний со всеми слугами и домочадцами (423 чел.) принял крещение, а затем обратил ко Христу мн. знатных людей и друзей императора. Обеспокоенный распространением христианства, комит священных щедрот Публий Тарквициан дал патронам рим. регионов средства на организацию народных волнений против христиан. В Риме начались распри: одни считали К. добрым и милосердным человеком, другие обвиняли его в безбожии и колдовстве: «Он говорит, что Юпитер — вовсе не бог, что наш хранитель Геркулес — нечистый дух, святую богиню Венеру называет блудницей, хулит великую богиню Весту, будто бы она сгорела в огне. Вот как он оскорбляет святую богиню Минерву, Диану и Меркурия, поносит Сатурна и Марса, да и вообще хулит всех божеств (numina etiam uniuersa blasphemat). Так пусть же он принесет им жертву или погибнет».

Из-за вспыхнувших в Риме волнений префект города Мамертин велел привести К. для беседы наедине. Указав на благородное происхождение епископа (nobili te stirpe progenitum), префект упрекнул его в отступлении от отеческих обрядов и в пропаганде суеверий. В ответ К. заявил, что обвинения, выдвинутые неразумными людьми, необоснованны, но он не намерен отступать от христ. веры; вопросы, связанные с религией, каждый должен решать



Сщмч. Климент перед префектом Рима. Фрагмент иконы «Сщмч. Климент, еп. Римский, с житием». Сер. XVI в. (АМИИ)

самостоятельно, с помощью здравого рассудка. Не добившись желаемого, Мамертин сообщил имп. Траяну (98–117) о невозможности положить конец народным волнениям и об отсутствии доказательств вины К. Император велел принудить епископа к жертвоприношению или выслать «за Понтийское море, в пустыню, что прилегает к городу Херсону». Получив имп. указ, префект уговаривал К. уступить, но, ничего не добившись, заплакал и пожелал, чтобы Бог сохранил его в изгнании. Мамертин предоставил судно и все необходимое для путешествия; вместе с епископом в путь отправились мн. христиане.

По прибытии в назначенное место К. обнаружил каторжную тюрьму, где более 2 тыс. христиан, приговоренных к длительным срокам, трудились на добыче мрамора. Заключенные с радостью приветствовали епископа, к-рого Бог послал им в утешение, и пожаловались, что им приходится доставлять воду издалека: источник находился в 6 милях от каменоломен. После общей молитвы К. заметил невдалеке агнца с поднятой ногой, к-рый словно указывал место. Осознав, что ему явился Господь, епископ велел копать в этом месте. Однако никто из христиан не видел агнца, поэтому К. взял кирку и ударил в землю; из места, указанного агнцем, немедленно забил источник. Пока все радовались, К. пропел респонсорий: «Речной поток веселит град Божий» (ср.: Пс 45. 5). Весть о чудесном обретении источника разнеслась по окрестностям, многие уверовали во Христа, так что в день принимали крещение по 50 и более человек. По прошествии года христиане построили 75 церквей, в провинции были уничтожены все идолы и языческие храмы, на протяжении 300 миль вырубили священные рощи. Язычники донесли об этом имп. Траяну; из Рима прислали дукса Ауфидиана с приказом мучить и убивать христиан. Увидев, что верующие с радостью принимали смерть ради Христа, гонитель велел прежде всего заставить



Крещение язычников. Фрагмент иконы «Сщмч. Климент, еп. Римский, с житием». Сер. XVI в. (АМИИ)

К. отречься от веры. Не добившись успеха, он велел вывезти епископа в море и утопить с привязанным к шее якорем, «чтобы христиане не могли почитать его словно Бога». После казни К., когда верующие собрались на берегу и плакали, ученики епископа Корнелий и Феб призвали всех к молитве, чтобы Бог явил им останки мученика. Море отступило почти на 3 мили, и христиане увидели «созданное Богом сооружение наподобие мраморного

храма, и внутри, в каменной гробнице, тело святого Климента; также и якорь, с которым он был утоплен, лежал около него». Ученикам святого было открыто, что тело мученика следовало оставить на морском дне; в каждую годовщину его смерти море отступало на 7 дней, и христиане могли посетить гробницу святого. Согласно Мученичеству, это чудо совершалось каждый год, поэтому все окрестные жители уверовали во Христа, среди них не осталось ни язычников, ни иудеев, ни еретиков. В день памяти К. у его гробницы совершались исцеления больных и одержимых. Мученичество завершается доксологией: «И пребывает там хвала Господу в совершенном мире и радости, и там благословляют Христа, Сына Божиего, Который царствует с Отцом и Святым Духом во веки веков. Аминь».

Во мн. рукописях Мученичества К. содержатся искажения, вызванные трудностями понимания текста переписчиками. Так, в большинстве рукописей слово numina (numen — божественная сила, власть, величие; божество) исправлено на nomina (имена) (напр.: St Gallen. Stiftsbibl. 2; Vindob. 1556; так же в греч. версии — ὀνόματα), в некоторых манускриптах эта часть фразы пропущена (напр.: St Gallen. Stiftsbibl. 552 (кон. VIII — нач. IX в.); Cantabr. Corp. Christ. Parker. 9 (XI в.); среди рукописей, в которых сохранилось верное чтение numina — Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Perg. 202; Engelberg. Stiftsbibl. 2 (XII в.); Paris. lat. 9739 (XII в.); Dijon. Bibl. municip. Cîteaux. 642 (легендарий аббатства Сито, XII–XIII вв.)). Имя комита священных щедрот, инициатора ссылки К., передавалось как Торквациан (St Gallen. Stiftsbibl. 552; ср.: *Franchi de' Cavalieri*. 1915. P. 15), Тарквиний (Vindob. 1556; Paris. lat. 9739; Dijon. Cîteaux. 642), Торкват (Monac. Clm 4554) и т. д. Нек-рые ошибки связаны с тем, что переписчики теряли нить повествования. Так, в одном из рукописных вариантов префект Мамертин обращается за указаниями не только к имп. Траяну, но и к Нерве (missam relationem ad Neruam pariter et Traianum — Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Perg. 202. Fol. 96v; ср.: Paris. lat. 9739), т. к. выше говорилось об имп. Нерве (в Мученичестве не оговаривается, что Траян наследовал Нерве). В неск.



Воины ведут сщмч. Климента к месту казни. Фрагмент иконы «Сщмч. Климент, еп. Римский, с житием». Сер. XVI в. (АМИИ)

рукописях комита священных щедрот Публия Торквеана путают с префектом Рима, который назван не Мамертином, а Мартином и Юлианом (St. Gallen. Stiftsbibl. 2; Engelberg. Stiftsbibl. 2; ср.: Paris. lat. 17002 (легендарий аббатства Муассак, XI в.)) или Мамертином Юлианом (Monac. Clm 4554; Monac. Clm 14418).

По мнению большинства исследователей, Мученичество К. было составлено в Риме. Об этом свидетельствуют упоминания о ведомстве префекта Рима (sedes urbana; выражение «administrante autem Mamertino praefecturam sedis urbanae» (когда Мамертин возглавлял префектуру города) искажалось в рукописях, напр.: administrante Mamertino prefecturam sed suburbana (Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Perg. 202. Fol. 96r)) и о городских регионах во главе с патронами (о «patroni regionum» говорится также в рим. Мученичестве Себастиана; см.: *Franchi de' Cavalieri*. 1915. P. 17). Согласно Мученичеству, К. велел составить в каждом регионе списки христиан, нуждающихся в материальной помощи. Неясно, какие регионы имеются в виду: гражданские или церковные (в Liber Pontificalis К. приписывается создание 7 церковных регионов Рима). В перечне языческих богов, которых отвергал К., названы лат. божества, почитавшиеся гл. обр. в Италии (Веста, Сатурн и др.). Франки де Кавальери указал на многочисленные лит. параллели между Мученичеством К. и сочинениями рим. агиографов V–VI вв., напр., Мученичествами Себастиана, Анастасии, Цецилии, Агнессы и др. В них также присутствуют образы ревнивого мужа-язычника и язычника, который после обращения ко Христу простирается перед христ. проповедником; мотив чудесного ослепления язычника, пытавшегося причинить вред проповеднику; вызванные христ. проповедью народные волнения и т. д. (Ibid. P. 18–27; *Delehaye*. 1936. P. 102–104). Среди лит. мотивов, общих для Мученичества К. и для рим. агиографии,— сотрудничество епископа и главы знатного рода, к-рое подразумевает крещение аристократа, членов его семьи и зависимых людей (в агиографических текстах нередко указано точное число людей, принявших крещение). Обращению аристократа в христианство обычно предшествовало исцеление к.-л. из членов семьи; крещение способствовало укреплению родственных уз, восстановлению испорченных отношений в семье и т. д. Кроме Мученичества К. подобные рассказы содержатся в Мученичествах Римских епископов *Александра I* (BHL, N 266–269; см. *Квирин*), *Каллиста I* (BHL, N 1523), *Корнелия* (BHL, N 1958–1959) и *Стефана I* (BHL, N 7845–7846), а также в «Деяниях Сильвестра» (BHL, N 7725–7735) (*Sessa*. 2007; *Eadem*. 2012. P. 148–149, 252–273). В нек-рых рукописях Мученичества К. имеется интерполяция, согласно которой К. навлек ненависть рим. аристократов Аврелиана и Сисинния, друзей имп. Нервы, тем, что убедил вести целомудренную жизнь Феодору, жену Сисинния, и Домициллу, племянницу имп. Домициана и невесту Аврелиана. Эти сведения заимствованы из рим. Актов Нерея и Ахилея (BHL, N 6058–6066), к-рые не были известны составителю Мученичества К.; вставка была сделана ранее IX в., т. к. о ней знал *Флор* Лионский (*Quentin*. 1908. P. 306; *Dubois, Renaud*. 1976. P. 212). Интерполяция содержится в ряде рукописей IX в. (напр.: Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Perg. 202. Fol. 93v; Vindob. 1556. Fol. 165v; Guelf. 48. Fol. 161r) (см.: *Franchi de' Cavalieri*. 1915. P. 13; *Delehaye*. 1936. P. 102).

Сходство с анонимными агиографическими сочинениями, составленными в V–VI вв. в Риме (см.: *Dufourcq*. 1900. 279–321; *Delehaye*. 1936.

P. 14–15; *Sessa*. 2012. P. 248–252), является одним из оснований для датировки Мученичества К. Упоминание о комите священных щедрот (comes sacrarum largitionum) указывает на то, что Мученичество было составлено не ранее IV в. (*Baronius C.* Annales ecclesiastici. R., 1590. T. 2. P. 5; LP. T. 1. P. XCI). Должность комита священных щедрот (главы имп. казначейства) была создана скорее всего в 20-х гг. IV в. (о комите Немезиане впервые упом. в законе 345 — CTh. XI 7. 5; см.: *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire, 284–602. Baltimore, 1986[r]. Vol. 1. P. 427–437; Vol. 2. P. 1415–1417; *Delmaire R.* Largesses sacrées et «res privata»: L'aerarium impérial et son administration du IV[e] au VI[e] siècle. R., 1989. P. 30–38, 704). В Мученичестве К. использовано сокращенное название должности — «comes sacrarum»; эта формулировка встречается в источниках не ранее V в. (Ibid. P. 19–20, 22), однако выражение «comes sacrarum et priuatarum» содержится в законе 389 г. (CTh. XII 1. 120). По мнению Франки де Кавальери, в Мученичестве К. подразумевается не комит священных щедрот, а чиновник, отвечавший за проведение религ. обрядов (в нек-рых рим. Мученичествах упоминается должность «comes templorum»; см.: *Franchi de' Cavalieri*. 1915. P. 15–16), но эта гипотеза не получила поддержки исследователей. Имена должностных лиц, о которых говорится в Мученичестве К., скорее всего вымышлены; среди префектов Рима не было человека по имени Мамертин, хотя в IV в. было неск. префектов с когноменом Юлиан (PLRE. Vol. 1. P. 473–474, 476, 479–480).

Самое раннее упоминание о Мученичестве К. содержится в сочинении свт. Григория Турского «О славе мучеников», написанном, вероятно, после 585 г. (ut in passione eius legitur — *Greg. Turon.* Glor. martyr. 35 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 60). Возможно, Мученичество было известно паломнику Феодосию (не позднее сер. VI в.), который упоминал о гибели К. и о его гробнице в Херсоне (Херсонесе Таврическом) (ibi domnus Clemens martyrizatus est, in mare memoriam eius cum corpus missus est — *Theodosii* De situ Terrae sanctae // Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 120. (CCSL; 175)). О казни К. «в Греции» в годы правления имп. Траяна сообщалось в Liber Pontificalis (после 530; см.: LP. T. 1. P. 52–53). Однако, по мнению Л. Дюшена, составитель Liber Pontificalis мог почерпнуть эти сведения не из Мученичества К., а из бытовавших в Риме устных преданий. Как отметил Делеэ, в Мученичестве нет упоминаний о «титуле» К. (ц. Сан-Клементе), к-рый с кон. IV в. был центром почитания К. в Риме (*Delehaye*. 1936. P. 115). Дикамп датировал составление Мученичества IV в. (Patres Apostolici. 1913. P. XII), др. исследователи относят его к V в. (*Franchi de' Cavalieri*. 1915. P. 35–37; *Amore*. 2013. P. 303).

С проблемой датировки Мученичества связан вопрос об источниках, использованных при его составлении. Хронологические указания Мученичества (К. управлял Римской Церковью при имп. Нерве и погиб при имп. Траяне) в целом соответствуют датировке понтификата К., которую предложил Евсевий Кесарийский. В Мученичестве К. назван 3-м Римским епископом (tertius Romanae ecclesiae praefuit episcopus Clemens); эти сведения скорее всего заимствованы из «Церковной истории» Евсевия в переводе Руфина (in urbe Roma Clemens quoque tertius post Paulum et Petrum pontificatum tenebat — *Euseb.* Hist. eccl. III 21 // *Eusebius* Werke. Lpz., 1903. Bd. 2. H. 1, S. 237). В Каталоге Либерия, где К. указан на 2-м или 3-м (включая ап. Петра) месте, датировка понтификата не совпадает с данными Мученичества (согласно Каталогу Либерия, К. занимал кафедру при императорах Гальбе и Веспасиане). Возможно, указания Мученичества согласованы с перечнем Римских епископов в редакции сер. V в., в котором К. назван 3-м преемником ап. Петра, но даты понтификата К. в этом списке отсутствуют. Т. о., датировка деятельности К. в Мученичестве скорее всего основана на «Церковной истории». Франки де Кавальери отметил параллель между Мученичеством и «Историей монахов» Руфина (*Franchi de' Cavalieri*. 1915. P. 35–36). Неясно, был ли составитель Мученичества знаком с «Рекогнициями» и посланием К. ап. Иакову в переводе Руфина. Возможно, на основании Псевдоклементин в Мученичестве подчеркивается, что К. был учеником ап. Петра и следовал его наставлениям (disciplinam apostoli Petri secutus); схожие утверждения содержатся в послании еп. Римского св. Зосимы (417) и в канонах Вазионского Собора (442) (quod suprascriptus beatissimus martyr de beatissimi Petri instructione commemorat). В молитве К., к-рая приведена в Мученичестве, говорится: «Ты дал ключи от Царства Небесного Своему апостолу, моему наставнику Петру, и сказал ему: Что ты откроешь, то будет открыто; и что ты затворишь, будет затворено» (qui claues regni caelorum dedisti apostolo tuo Patro magistro meo et dixisti ei: Quae aperueris, aperta erunt, et quae clauseris, clausa erunt). О том, что ап. Петр получил от Христа епископскую кафедру и власть «вязать и решить», к-рые он впосл. передал К., говорится в послании К. ап. Иакову (*Ps.-Clem.* Ep. ad Iacob. 2. 4–6). Однако приведенная в Мученичестве цитата из Евангелия (Мф 16. 19) не соответствует ни латинскому тексту послания в переводе Руфина, ни Вульгате.

По мнению исследователей, изложенная в Мученичестве легенда о К. лишена исторической достоверности (напр.: *Tillemont*. Mémoires. 1701[2]. P. 160; *Lightfoot*. 1890. P. 86; *Dufourcq*. 1900. P. 160–161; MartRom. Comment. P. 540). Как отметили Франки де Кавальери и Делеэ, в Мученичестве соединены 2 сюжета. В рассказе о чудесном обращении Сисинния содержатся многочисленные совпадения с рим. агиографическими сочинениями V–VI вв.; его рим. происхождение не вызывает сомнений (*Franchi de' Cavalieri*. 1915. P. 27; *Delehaye*. 1936. P. 101). Однако происхождение 2-й части Мученичества, где повествуется о ссылке и гибели К. в Херсоне, не получило удовлетворительного объяснения. По мнению ряда исследователей, составитель Мученичества отождествил К. и мч. Климента, пострадавшего в Херсоне; для того, чтобы объяснить, почему К. был казнен на Востоке, были вымышлены сведения о его ссылке по указанию имп. Траяна (*Tillemont*. Mémoires. 1701[2]. P. 566; *Dufourcq*. 1900. P. 161–162; LP. T. 1. P. XCI). Эта версия не подтверждается свидетельствами источников, т. к. находившуюся, по преданию, в окрестностях Херсона подводную гробницу связывали только с именем К.; о мч. Клименте, который якобы пострадал и был похоронен в Херсоне, нет сведений (*Lightfoot*. 1890. P. 86; *Delehaye*. Origines. P. 254; *Idem*. 1936. P. 106).

По мнению Лайтфута, легенда о К. была основана на сведениях о гибели консула Флавия Климента и ссылке его племянницы Флавии Домициллы на о-в Понтия (*Euseb.* Hist. eccl. III 18). Согласно Иоанну Малале, при имп. Домициане мн. христиане были сосланы в Понт, т. е. на Чёрное м. (*Lightfoot.* 1890. P. 87; см. аргументы против этой гипотезы: *Franchi de' Cavalieri.* 1915. P. 29). Франки де Кавальери отстаивал предположение о рим. происхождении легенды, к-рая, как он считал, была вымышлена агиографом (Ibid. P. 28–35). По мнению исследователя, в Риме не знали, где был похоронен К.; возникло предположение, что он скончался в изгнании, как некоторые Римские епископы в эпоху гонений на христиан (*Понтиан* (230–235) был сослан на о-в Сардиния, Корнелий (251–253) — в г. Центумцеллы (ныне Чивитавеккья), *Евсевий* (309?) — на о-в Сицилия). В V в. г. Херсон был местом ссылки влиятельных церковных иерархов (напр., Александрийского патриарха *Тимофея II Элура*), поэтому в Риме возникло мнение, что К. могли сослать именно туда (Ibid. P. 29; *Delehaye.* 1936. P. 107; *Duthilleul.* 1958. P. 87–88). Происхождение подробностей, изложенных в Мученичестве, связано с неверной интерпретацией изображений, к-рые могли находиться в рим. «титуле» (церкви) К., построенном в IV в. По мнению Франки де Кавальери, изображение К. с судном или якорем (символом спасения) было истолковано как указание на ссылку К. за море и на орудие его казни; изображение агнца, стоящего над истоком райских рек, было положено в основу сказания о чудесном обретении источника (подобные изображения сохранились на мозаиках апсиды совр. ц. Сан-Клементе, выполненных в XII в.; ср.: Ibid. P. 105–106). Легенда о ссылке и казни К., вымышленная рим. агиографами, получила распространение на Востоке; возможно, святого смешивали со сщмч. Климентом, еп. Анкирским. Вскоре в Херсоне было «обнаружено» место захоронения К. (*Franchi de' Cavalieri.* 1915. P. 39–40; *Delehaye.* 1936. P. 114–115). Франки де Кавальери также отметил, что свидетельства о подводной гробнице К. в Херсоне до IX в. имели фантастический характер, поэтому трудно сказать, существовала ли эта гробница на самом деле (*Franchi de' Cavalieri.* 1915. P. 29–30). По мнению Делеэ, ни одна из гипотез, предложенных исследователями, не позволяет объяснить происхождение легенды о ссылке К. в Херсон. Возможно, формирование агиографической легенды, изложенной в Мученичестве К., имело неск. этапов. Первоначально в Риме возникло предание о К., которое было положено в основу 1-й части Мученичества; оно завершалось сообщением о ссылке епископа по указанию имп. Траяна. Об этом предании узнали в Херсоне, где на его основе сложилась легенда о казни святого и о подводной (точнее, расположенной на острове) гробнице. В таком виде предание стало известно в Риме, где оно было дополнено фантастическими подробностями и изложено в Мученичестве К. Делеэ не настаивал на верности этой гипотезы, которую он признавал «несколько натянутой» (*Delehaye.* 1936. P. 111–113). В пользу мнения о рим. происхождении легенды свидетельствует то, что составитель Мученичества скорее всего не имел точных сведений о месте ссылки К. О Херсоне в Мученичестве упоминается 1 раз; по указанию Траяна К. должен был «либо согласиться на жертвоприношение, либо подвергнуться ссылке за Понтийское море, в пустыню, что прилегает к городу Херсону» (aut trans Ponticum mare in eremo, quae adiacet ciuitati Chersoni, subire exilium; в большинстве рукописей название города передано как Cersonae (Cersone) или Certonae), однако далее, в противоречие сказанному о пустыне, упоминается о священных рощах в радиусе 300 миль от города.

В рукописях сохранились эпитомы (сокращенные версии) Мученичества, к-рые остаются неопубликованными. Одна из эпитом включена в т. н. Зальцбургский сермонарий (сборник проповедей), составленный в 1-й четв. IX в. в окружении Зальцбургского архиеп. Арнона (785–821) и получивший распространение в Баварии. Текст эпитомы сохранился в 2 рукописях IX в. (Würzburg. Universitätsbibl. M.p.th.q.15. Fol. 184v — 187r; Monac. Clm 14418. Fol. 81r — 83v) (см.: *Diesenberger M.* How Collections Shape the Texts: Rewriting and Rearranging Passions in Carolingian Bavaria // Livrets, collections et textes: Études sur la tradition hagiographique latine / Éd. M. Heinzelmann. Ostfildern, 2006. P. 195–224). Др. эпитома, также в виде проповеди на день памяти К., содержится в богослужебном сборнике из аббатства Айнзидельн (2-я пол. XI в.— Einsiedeln. Stiftsbibl. 83 (76). Fol. 357v — 358r). Особенность эпитомы из Айнзидельна — отсутствие истории обращения Сисинния; текст сохранился не полностью (отсутствует концовка). 3-я эпитома включена в пассионарии из аббатства Вайнгартен (Stuttg. HB XIV 17. Fol. 79v — 80v (кон. XII в.); HB XIV 18. Fol. 96r — 97r (XIV в.)). Вероятно, существуют и др. обработки Мученичества К., сделанные для богослужебных и гомилетических целей.

На Мученичестве К. основаны краткие сказания о святом, к-рые включены в «исторические» мартирологи эпохи Каролингов под 23 нояб. Во 2-й редакции Мартиролога Беды сообщается о ссылке К. за Понтийское море, совершенных им чудесах, казни святого и обретении его тела в подводной гробнице (Monac. Clm 15818. Fol. 141; *Quentin.* 1908. P. 68–69; *Lapidge.* 1991. P. 251). Это сказание включено также в Мартирологи Лионского анонима (нач. IX в.— Paris. lat. 3879. Fol. 94r) и Рабана Мавра (843 — St. Gallen. Stiftsbibl. 457. P. 168–169). В Мартирологе Флора Лионского в сказание о К. добавлены сведения, заимствованные из сочинения блж. Иеронима «О знаменитых мужах», а также краткое сообщение о Флавии Домицилле, которая благодаря проповеди К. стала Христовой девой (*Quentin.* 1908. P. 305–307, 322, 373). В стихотворном Мартирологе *Вандальберта Прюмского* (848), при составлении к-рого был использован Мартиролог Флора, упоминается о гибели К. в море и о чудесной гробнице (MGH. Poet. T. 2. P. 599). Сообщение Флора Лионского послужило основой для сказания в Мартирологе свт. *Адона* Вьеннского, составленном, вероятно, в 50-х гг. IX в. Сведения о Флавии Домицилле выделены в особую память, вместо них добавлено краткое повествование о мученической смерти К. (PL. 123. Col. 190–191, 398; *Quentin.* 1908. P. 503). Сказание, составленное свт. Адоном, включено в Мартиролог Вольфхарда из Херридена (кон. IX в.— Monac. Clm 18100. Fol. 112r — 113). Краткое сообщение о поминовении К. как 4-го папы Римского и мученика включено в Мартиролог Узуарда (2-я пол. IX в.), в различ-



Мученическая кончина сщмч. Климента, еп. Римского. 1498–1501 гг. Худож. Б. Фунгаи (Городская художественная галерея, г. Йорк, Великобритания)

ных рукописях добавлены более подробные сведения, заимствованные из Мученичества К., из Liber Pontificalis и из др. мартирологов (PL. 124. Col. 725–730).

В соч. «О славе мучеников» свт. Григория Турского содержится описание 2 чудес К. (*Greg. Turon.* Glor. martyr. 35–36 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 60–61). Ссылаясь на Мученичество К., свт. Григорий утверждал, что гробница святого (о ее местонахождении не сообщается) была доступна для паломников только в день памяти К., когда море отступало от берега на 3 мили. Женщина, пришедшая с маленьким сыном, увлеклась празднеством и задержалась у гробницы дольше положенного срока. Увидев, что море возвращается в берега, испуганная женщина забыла о ребенке и поспешила на сушу. Когда она вспомнила о сыне, гробница уже находилась на морском дне; поиски тела ребенка были безуспешными, и родственники увели плачущую мать домой. Через год женщина вернулась к гробнице святого в надежде найти останки сына и обнаружила ребенка спящим на том самом месте, где она его оставила. В ответ на расспросы пораженных чудом паломников мальчик сказал, что он ненадолго задремал и не заметил, как прошел год. В некоторых рукописях версии сказания об этом чуде (BHL, N 1854–1854a) приложены к Мученичеству К. (напр., в ркп. St. Gallen. Stiftsbibl. 2. P. 507–509; нач.: Nam hoc quod dominus in eius eclesia miraculum ostenderat, non silebo). Др. чудо, описанное свт. Григорием Турским, произошло в Галлии. В окрестностях г. Лемовики (ныне Лимож) был источник, водой из к-рого жители орошали сады и поля; вода была сладкой на вкус и способствовала обильным урожаям. Пытаясь улучшить ирригацию полей, крестьяне выкопали каналы, но родник иссяк и вскоре появился посреди болота, где не мог приносить пользу людям. На протяжении 2 лет продолжались засуха и неурожаи. Затем прп. *Аредий* († 591), основатель Аттанского монастыря (ныне г. Сент-Ирье-ла-Перш), получил от некоего путника реликвии К. Он собрал жителей, чтобы помолиться о восстановлении источника, и возложил реликвии на место, откуда некогда бил родник. После этого источник вернулся на прежнее место. В нек-рых рукописях и в издании Момбриция к Мученичеству К. приложены переработанные описания обоих чудес с риторическим предисловием (BHL, N 1855–1857; нач.: In diuinis uoluminibus refertur, quod secretum regis abscondere bonum est; см.: Paris. lat. 9739. Fol. 156v — 160r; Cantabr. Corp. Christ. Parker. 9. Fol. 172r — 173r; *Mombritius.* 1910. P. 344–346).

В средние века К. считали основоположником проповеди христианства в Галлии. Легенды о миссионерах-«апостолах», основателях христ. общин, к-рые были посланы в Галлию из Рима, начали складываться в V–VI вв. (*Griffe.* 1955; *Beaujard.* 2000. P. 209–217). Предания, в которых возникновение мн. епископских кафедр Галлии связывалось с учениками апостолов, гл. обр. ап. Петра, не были основаны на исторических фактах, но со временем они получили широкое распространение (о достоверности таких преданий см.: *Zeiller J.* Les origines chrétiennes en Gaule // RHEF. 1926. T. 12. P. 16–33). Св. Зосима, еп. Римский (417–418), в посланиях галльским епископам утверждал, что Арелатская (Арльская) епископская кафедра обязана своим первенством св. ап. *Трофиму,* который был послан из Рима для проповеди христианства в Галлии (MGH. Epp. T. 3. P. 6, 9, 11). В послании галльских епископов папе св. *Льву I Великому* (450) говорится, что ап. Трофим, прибывший в Арелат по указанию ап. Петра, стал 1-м в Галлии епископом (Ibid. P. 18–19). Свт. Кесарий Арелатский в соч. «О таинстве Святой Троицы» (CPL, N 1014) приписывал апостольское происхождение 4 епископским кафедрам Юж. Галлии (*Levillain L.* Saint Trophime, confesseur et métropolitain d'Arles, et la mission des Sept en Gaule // RHEF. 1927. T. 13. P. 145–189; *Krüger A.* Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jh. Stuttg., 2002. S. 33–36, 42–49). Вероятно, на представления о том, что некоторые галльские кафедры были основаны прибывшими из Рима учениками апостолов, повлияли привилегии, полученные Арелатскими епископами. Так, в 513 г. папа *Симмах* вручил свт. Кесарию Арелатскому паллий и вскоре назначил его папским викарием в Галлии и Испании (MGH. Epp. T. 3. P. 37–42; Vita Caesarii. I 42 // Vie de Césaire d'Arles / Éd. M.-J. Delage, M. Heijmans. P., 2010. P. 76–77, 206. (SC; 536)). О К. как об инициаторе проповеди христианства в Галлии впервые упоминается в древнейшем Мученичестве св. Дионисия (BHL, N 2171), вероятно составленном на рубеже V и VI вв. в Парижиях (ныне Париж). Здесь сообщается, что св. Дионисий, основатель христ. общины в Парижиях, отправился в Галлию по распоряжению К., преемника ап. Петра (MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. 103). Согласно ранней редакции Жития св. *Геновефы* (версия A (BHL, N 3335), составлена в 1-й пол. VI в.), ап. Петр крестил К. и незадолго до смерти передал ему Римскую кафедру; впосл. К. описал диспут ап. Петра с Симоном Магом и др. деяния апостола. Скорее всего эти сведения заимствованы из пролога Руфина к «Рекогнициям» (в Житии содержатся неопределенные указания на некий письменный источник — docet nos leccio, sicut scriptum est). Со ссылкой на устное предание и на Мученичество (ut conperi iuxta tradicionem seniorum vel relationem passionis sue) в Житии сообщается, что К. направил св. Дионисия проповедовать христианство в Галлии (MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 221–222). Высказывалось мнение, что этот фрагмент Жития является интерполяцией, сделанной не позднее VIII в. (*Griffe.* 1955. P. 12), но современные исследователи отвергают это предположение (*Poulin J.-C.* Les cinq premières Vitae de sainte Geneviève: Analyse formelle, comparaison, essai

de datation // Journal des savants. 1983. N 1–3. P. 91–93; *Sot.* 2001. P. 169). О св. Дионисии и его спутниках Рустике и Елевферии, «которые первыми после апостолов пришли в нашу провинцию Галлию по указанию блаженного Климента, преемника апостола Петра», упоминается в грамоте кор. Теодориха IV от 723 или 724 г. (Die Urkunden der Merowinger / Hrsg. T. Kölzer. Hannover, 2001. Tl. 1. S. 460. (MGH. Dipl.); см. также: *Poulin J. C.* Les cinq premières Vitae. 1983. P. 102–105). В гимне сщмч. Дионисию, автором к-рого, по мнению аббата Хильдуина, был *Венанций Фортунат,* также говорится о К. как о Римском понтифике, который послал сщмч. Дионисия в Галлию (MGH. AA. T. 4. Pars 1. P. 383–384). Свт. Григорий Турский скептически относился к попыткам возвести происхождение христ. общин Галлии ко временам апостолов и датировал деятельность епископов-проповедников, присланных из Рима, сер. III в. (*Greg. Turon.* Hist. Franc. I 27, 30; ср. иное мнение: *Fereiro.* 2005. P. 265–268). Тем не менее свт. Григорий засвидетельствовал предание, по к-рому сщмч. *Евтропий,* основатель епископской кафедры в г. Сантоны (ныне Сент), принял рукоположение от К. и был отправлен им в Галлию (a beato Clemente episcopo fertur directus in Gallias — *Greg. Turon.* Glor. martyr. 55 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 76).

В эпоху Каролингов получили широкое распространение легенды об основании христ. общин миссионерами, прибывшими из Рима (по указанию ап. Петра или К.) или с Востока, гл. обр. из Палестины. Такие легенды способствовали укреплению авторитета и престижа епископских кафедр, которые пытались возвести свое происхождение к апостолам (*Sot.* 2001. P. 165). К IX в. относится развитие агиографического предания о св. Дионисии. Во 2-м Мученичестве Дионисия (BHL, N 2178), составленном, вероятно, между 817 и 833 гг., 1-й епископ Парижиев отождествляется со сщмч. *Дионисием Ареопагитом.* Здесь сообщается о том, что ап. Петр незадолго до смерти передал К. и его преемникам руководство Церковью и власть «вязать и решить». Позднее в Рим из Афин прибыл Дионисий, к-рого К. рукоположил во епископа и вручил ему «власть, которую принял от блаженного Петра». Вместе с др. проповедниками Дионисий отправился в «западные страны». Достигнув Арелата, миссионеры разделились: Марцелл отправился в Испанию, Сатурнин — в Аквитанию, а Дионисий — в Сев. Галлию; по прибытии в Парижии он послал пресв. Луциана в Белловак (ныне Бове) (ActaSS. Oct. T. 4. P. 792–793). Эта версия легенды о св. Дионисии получила развитие в Житии, которое между 835 и 840 гг. составил аббат Хильдуин (BHL, N 2172–2175). Опираясь на *«Ареопагитики»* и на предания о сщмч. Дионисии Ареопагите, Хильдуин утверждал, что св. Дионисий принял рукоположение от ап. Павла, назначившего его на Афинскую кафедру. Узнав о том, что имп. Нерон начал преследовать христиан и велел казнить апостолов Петра и Павла, Дионисий поспешил в Рим, чтобы принять мученический венец. Однако он опоздал и был принят К., преемником ап. Петра, к-рый поручил ему проповедовать в Галлии и Германии (PL. 106. Col. 16–20, 38–39). В средние века сочинение Хильдуина пользовалось популярностью (сохр. не менее 130 рукописей) и оказало влияние на творчество франк. агиографов (см.: *Taylor A. L.* Epic Lives and Monasticism in the Middle Ages, 800–1050. Camb., 2013. P. 52–107). О Дионисии и др. миссионерах, направленных К. в Галлию, упоминается в «Соборной книжице» о почитании священных изображений, подготовленной франкскими епископами на совещании в Париже (825) (MGH. Conc. T. 2. Pars 2. P. 525). Представление о К. как об устроителе Галльской Церкви получило отражение в Лжеисидоровых декреталиях (сер. IX в.). Здесь сообщается, что К. направил проповедников в те страны, где не удалось побывать ап. Петру и его ученикам, а именно в Галлию, Испанию, Германию, Италию и др. Миссионеры обратили в христианство множество людей, в городах были основаны епископские кафедры. Церковная иерархия была создана по образцу организаций языческого культа. В тех городах, где жили «архижрецы» (archiflamines), появились архиепископы, тогда как «главных жрецов» и «верховных наставников учения» (primi flamines... atque primi legis doctores) сменили примасы, или патриархи (Decretales. 1863. P. 39). Мученичество Дионисия было среди образцов «Деяний епископов, живших в Ле-Мане» (составлены между 832 и 863). Согласно этому произведению, 1-м епископом г. Ценоманы (ныне Ле-Ман) был свт. *Иулиан,* знатный римлянин, живший при императорах Домициане, Нерве и Траяне (между 81 и 117). Сначала К. послал в Галлию св. Дионисия и его товарищей; после их мученической смерти он направил туда свт. Иулиана, к-рый основал христ. общину в Ценоманах. Позднее свт. Иулиан в сопровождении галльских христиан вновь посетил Рим, получил от К. наставления по вопросам пастырской деятельности и реликвии многих святых, впосл. хранившиеся в Ле-Мане (Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium / Éd. G. Busson, A. Ledru. Le Mans, 1902. P. 28–29, 33–36). В Житии свт. Иулиана приведены пространные выдержки из Мученичества К., в к-рых вместо К. назван свт. Иулиан (Ibid. P. 12–13, 15–16; см. также: *Goffart W.* The Le Mans Forgeries: A Chapter from the History of Church Property in the 9th Cent. Camb. (Mass.), 1966. P. 50–53, 195–196, 201–202, 206–207). В 1-м Житии сщмч. *Австремония,* по преданию, 1-го епископа г. Арверн (ныне Клермон-Ферран) (BHL, N 844; Житие составлено в VII в., но сохр. в редакции 2-й пол. IX в.), утверждается, что К. был епископом Рима при имп. *Деции* (249–251), когда единству Церкви угрожали еретические учения Валентиниана (имеется в виду гностик Валентин) и *Новациана.* Он послал в Галлию 7 епископов, среди к-рых был сщмч. Австремоний (эти сведения частично заимствованы из сочинений свт. Григория Турского — ActaSS. Nov. T. 1. P. 49). Составитель 2-го Жития (BHL, N 845) попытался устранить хронологические противоречия и датировал понтификат К. правлением имп. Нерона (54–68), но сохранил упоминания о лжеучениях Валентиниана (Валентина) и Новациана (ActaSS. Nov. T. 1. P. 55; о Житиях Австремония см.: *Remensnyder A. G.* Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France. Ithaca (N. Y.), 1995. P. 137–140, 319–320). В «Деяниях Осерских епископов» (ок. 875) возникновение христ. общин в Галлии также связывается с деятельностью К., направившего для проповеди христианства епископов, среди которых были Дионисий Парижский, Марциал Лиможский и Сатурнин

Тулузский, а также Савиниан Сансский, Меммий Шалонский и Урсин Буржский. При имп. *Аврелиане* (270–275) начались гонения на христиан, многие из к-рых укрылись в Автиссиодуре (ныне Осер); там сложилась христ. община, впосл. папа *Сикст II* послал туда 1-го епископа Перегрина (Bibliothèque historique de l'Yonne / Éd. L.-M. Duru. Auxerre, 1850. T. 1. P. 309–311). Каноник Бертарий в «Деяниях Верденских епископов» (нач. X в.) связывал возникновение епископской кафедры в г. Верден с деятельностью миссионеров, посланных К. в Галлию. По поручению св. Дионисия, казненного в Парижиях, Санктин, еп. г. Мельды (ныне Мо), и пресв. Антонин отправились в Рим, чтобы передать К. записанные свидетельства о его мученичестве. По дороге они остановились в Вердене и основали здесь общину христиан (MGH. SS. T. 4. P. 40). На Житии св. Дионисия, составленном Хильдуином, были основаны агиографические сочинения, созданные в XI в. в Нормандии,— Житие св. Таурина, еп. Эврё (BHL, N 7990), и Мученичество св. Никазия, еп. Руанского (BHL, N 6081–6082). Согласно Житию, К. крестил Таурина и поручил его воспитание Дионисию, к-рый взял его с собой в Галлию и впосл. послал проповедовать христианство в Эврё (ActaSS. Aug. T. 2. P. 639–640). Среди спутников Дионисия, к-рым К. поручил проповедовать в Галлии, Германии и Аквитании, был Никазий, который направился из Парижа в Руан, но по дороге погиб от рук гонителей (AnBoll. 1882. T. 1. P. 628–629; Ibid. 1886. T. 5. P. 372–374; см.: *Herrick.* 2007. P. 51–56, 94–105). Однако не все агиографы разделяли мнение, что К. был инициатором христ. проповеди в Галлии. Мн. авторы пытались возвести происхождение отдельных епископских кафедр к ап. Петру и Самому Христу, причисляя местных святых к 72 апостолам. Уже в сер. IX в. агиографы, работавшие в Лиможе, утверждали, что св. Марциал был послан в Галлию ап. Петром (BHL, N 5551). В нек-рых Житиях, составленных в XI–XII вв., местные святые, основатели епископских кафедр, «заменяют» К. как близкие ученики ап. Петра. Так, в Житии Урсина Буржского (BHL, N 8412) и в 3-м Житии Австремония (BHL, N 848–850) каждый из этих святых представлен как апостол от 72 (или от 70), к-рый лично знал Христа и был свидетелем событий, описанных в Евангелиях, после чего сопровождал ап. Петра во время путешествия в Рим и оттуда вместе с др. проповедниками отправился в Галлию (Урсин присутствовал при казни апостола и был послан в Галлию К., Австремоний — самим ап. Петром; см.: *Sot.* 2001. P. 183–187). Притязания агиографов, к-рые доказывали, что их герои ни в чем не уступали апостолам, вызывали критику и становились предметом полемики (*Dierkens A.* Martial, Sernin, Trophime et les autres: À propos des évangélisateurs et des apôtres en Gaule // Saint-Martial de Limoges: Ambition politique et production culturelle (X^{e}–XIII^{e} siècles): Actes du colloque / Éd. C. Andrault-Schmitt. Limoges, 2006. P. 25–37; *Herrick.* 2007. P. 116–119). Даже в более раннее время противоречивые и бездоказательные заявления об апостольском происхождении отдельных епископских кафедр наталкивались на скептическое отношение нек-рых авторов, напр., свт. Григория Турского и свт. Адона Вьеннского (как правило, подобные легенды не были учтены в «исторических» мартирологах Адона и Узуарда; кроме того, свт. Адон не разделял мнение о тождестве Дионисия Парижского и Дионисия Ареопагита).

С франк. традицией связаны агиографические тексты о К., созданные в англосакс. Британии. Сказание о К. содержится под 23 нояб. в Древнеанглийском Мартирологе, к-рый был составлен в IX в. по образцу франкских «исторических» мартирологов. В сказании сообщается, что ап. Петр рукоположил К. и назначил своим преемником, передав ему власть «вязать и решить», полученную апостолом от Христа, и ключи от Царства Небесного. По молитве К. на сухом месте возник источник. Военачальник (heretogan) Ауфидиан по приказу имп. Траяна уговаривал К. отречься от Христа, но потерпел неудачу и велел утопить святого. Далее сообщается о нерукотворной гробнице К., к-рая была доступна паломникам 7 дней в году; эта гробница находилась на дне моря, в 3 милях от берега, к востоку от «Ралии» (heo ys on easteweardre Ralia mægðe; скорее всего имеется в виду Италия, см.: *Roberts J.* Fela martyra «many martyrs»: A Different View of Orosius's City // Alfred the Wise: Studies in Honour of J. Bately. Camb., 1997. P. 162, 172). В заключение упоминается о чудесном спасении ребенка, забытого у гробницы К. (Das altenglische Martyrologium / Hrsg. G. Kotzor. Münch., 1981. Bd. 1. S. 255–256, 371). Основные источники, использованные в сказании,— Liber Pontificalis (сведения о рукоположении К.), Мученичество и описание чуда в сочинении свт. Григория Турского (возможно, что описание чуда было приложено к Мученичеству в рукописи, которая находилась в распоряжении автора Мартиролога; см.: *Lapidge.* 1991. P. 251–252; *Rauer Ch.* The Old English Martyrology: Ed., Transl. and Comment. Camb., 2013. P. 306–307). Древнеангл. версия Мученичества К. содержится в т. н. 1-й серии «Католических проповедей» Эльфрика († ок. 1010), составленной между 990 и 994 гг. Согласно Эльфрику, К. был самым усердным учеником ап. Петра, к-рый избрал его преемником и назначил на епископскую кафедру (ранее апостол рукоположил епископов Лина и Клета (Анаклета), но не доверил им кафедру). После гибели ап. Петра К. возглавил Римскую Церковь; он заботился о пастве, неустанно проповедовал и добился расположения мн. язычников и иудеев. Когда с Востока прибыл св. Дионисий, ученик ап. Павла, К. принял его и впосл. поручил ему проповедовать в стране франков. Благодаря проповеди и чудесам св. Дионисия франки приняли христианство; нек-рые из его учеников отправились в Испанию. Узнав, что трудами К. христианство распространилось по всей Римской империи, имп. Траян разгневался и велел схватить святого. На предложение отречься от Христа К. ответил отказом; судья-язычник приговорил его к изгнанию за море, в земли, куда обычно ссылали христиан. Далее Эльфрик повествует о чудесном открытии источника, обращении в христианство местных жителей, казни К. по приговору военачальника Ауфидиана, об обретении мощей святого в мраморной гробнице на дне моря, о чудесном отступлении морских вод и исцелениях, которые совершались у гробницы, а также о спасении ребенка. Проповедь завершается пространным рассуждением о том, почему Бог позволяет язычникам и нечестивцам убивать святых. Приводя примеры из Свящ. Писания,

агиограф доказывает, что Бог способен защитить праведников, однако благодаря подвигам мучеников Он являет славу святых, избранных людей, к-рые невинно пострадали и достигли спасения (The Homilies of the Anglo-Saxon Church: The Sermones Catholici, or Homilies of Ælfric / Ed. B. Thorpe. L., 1844. Vol. 1. P. 556–577; *Temple W. M.* An Edition of the Old English Homilies Contained in B. M. MS. Cotton Vitellius C. V.: Diss. Edinb., 1952. P. 493–505). Повествование Эльфрика в основном следует Мученичеству К.; вероятно, агиограф использовал лат. легендарий (т. н. Cotton-Corpus Legendary), названный по рукописям из собрания Р. Коттона в Британской б-ке и из б-ки колледжа Тела Христова (Корпус-Кристи-колледж) в Кембридже, созданный ок. 1060 г. в Вустере. Этот свод агиографических сочинений был составлен скорее всего в Сев. Франции (*Zettel P. H.* Saints' Lives in Old English: Latin Manuscripts and Vernacular Accounts: Ælfric // Peritia. 1982. Vol. 1. P. 17–37; Мученичество К.: Cantabr. Corp. Christ. Parker. 9. Fol. 170r — 173r). Также Эльфрик использовал, вероятно, Liber Pontificalis (рассказ о рукоположении К.) и Житие св. Дионисия, написанное Хильдуином, к-рое было положено в основу древнеангл. версии Мученичества Дионисия во 2-й серии «Католических проповедей» (Aelfric's Lives of Saints / Ed. W. W. Skeat. L., 1900. Vol. 2. P. 168–191; см.: *Lapidge.* 1991. P. 257–258; *Hill.* 2001).

Сведения о К. в ирл. источниках скудны, но они показывают, что в Ирландии были доступны как «Рекогниции», так и Мученичество К. Цитаты из «Рекогниций» и из послания К. ап. Иакову приведены в «Ирландском собрании канонов» (1-я четв. VIII в.— Collectio Canonum Hibernensis. 1. 14, 12. 12, 21. 7e, 21. 15a и др.). В соч. «Монастырь Таллахт» (1-я пол. IX в.; см. *Кели Де*) запрет вступать в сношения с женщиной во время месячных обоснован авторитетом ап. Петра и ссылкой на «книги Климента» (The Monastery of Tallaght / Ed. E. J. Gwynn, W. J. Purton // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1911/1912. Vol. 29. P. 132). В стихотворном Мартирологе Оэнгуса под 23 нояб. упоминается о гибели К. в море и о подводной «обители», или «жилище», святого (adorthar a chathair fo thonnaib lir lethain). В глоссах к мартирологу (XII в.) объясняется, что «обитель» К. находилась на морском дне и была доступна лишь раз в году; далее вкратце изложена история чудесного спасения ребенка (Félire Óengusso Céli Dé. 1905. P. 236, 244–245; см.: *Hennig.* 1972. P. 15–16; *Herbert M.* The Legend of St. Scothíne: Perspectives from Early Christian Ireland // Studia Hibernica. 2000/2001. N 31. P. 32–33). Сисинний, память которого в мартирологе указана под 19 июля (это был мученик, почитавшийся в Александрии; см. MartHieron. Comment. P. 384), в глоссах отождествляется со знатным римлянином Сисиннием, к-рый принял христианство благодаря проповеди и чудесам К. (Félire Óengusso Céli Dé. 1905. P. 170–171). В Житии св. Альбе упоминается, что святой с 50 паломниками из Ирландии прибыл в Рим и попросил К. рукоположить его во епископа, но понтифик отказался, и Альбе в его присутствии принял епископское рукоположение от ангела (Vita S. Albei. 14 // *Heist.* Vitae. P. 121–122). В ирл. Житиях Маэдока и Молассе среди святынь, принесенных в Ирландию из Рима, названы реликвии К. (Betha Máedóc Ferna (II) // *Plummer.* Bethada. Vol. 1. P. 266; Vol. 2. P. 258; Betha Molaise Daiminse // Silva Gadelica / Ed. S. H. O'Grady. L.; Edinb., 1892. Vol. 1. P. 31–33; Vol. 2. P. 29–31). В добавлениях к «Книге гимнов» утверждается, что «святой папа, замечательный, благородный» К. по просьбе блж. Иеронима получил от ангела разъяснения о пользе религ. песнопений (The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 193; Vol. 2. P. 89, 239).

Мн. раннесредневек. агиографы, к-рые обращались к преданию о К., пытались собрать как можно больше сведений из различных источников. Среди таких компиляций — подробное повествование о К., к-рое *Флодоард Реймсский* включил во 2-ю кн. поэмы «Победы Христа в Италии» (2-я четв. X в.), посвященную мученикам, к-рые пострадали в кон. I в. Флодоард сообщает о рукоположении К. ап. Петром, ссылаясь на послание К. ап. Иакову (haec Iacobo Solimam mittens descripta reuelet), о проповеди христианства и пастырской деятельности К.— согласно Мученичеству; приведены также сведения о Домицилле, к-рая приняла христианство и была сослана на о-в Понтия (эти сведения заимствованы из Актов Нерея и Ахилия). Описав преследования христиан при имп. Домициане, Флодоард возвращается к повествованию о К. и сообщает о послании, к-рое К. направил Коринфской Церкви. Сведения о том, что К. был инициатором деятельности христ. миссионеров в Галлии (он направил св. Дионисия в Паризии, св. Сикста в Ремы (ныне Реймс), св. Меммия в Каталаун (ныне Шалон-ан-Шампань) и св. Евтропия в Сантоны, заимствованы из франк. агиографических сочинений и «исторических» мартирологов. Далее Флодоард, следуя Мученичеству, повествует об обращении в христианство Сисинния, о ссылке и казни К.; в заключение пересказывается легенда о чудесном спасении ребенка, заснувшего у гробницы святого (BHL, N 1850; *Flodoardus.* De Christi triumphis apud Italiam. II 1, 14 // PL. 135. Col. 613–616, 627–634; см.: *Jacobsen.* 1978. S. 246–247). Рассказ о рукоположении К. ап. Петром и ссылка на послание К. ап. Иакову заимствованы из Liber Pontificalis; вероятно, в распоряжении Флодоарда также были Лжеисидоровы декреталии.

В отличие от Флодоарда др. агиографы широко использовали «Рекогниции» в переводе Руфина, которые они рассматривали как достоверный источник сведений о К. *Альдхельм* Малмсберийский († 709/10) в прозаической и поэтической версиях соч. «О девстве» привел краткие сведения о К., «первом преемнике хранителя небесных ключей и втором правителе Римской Церкви»; Альдхельм добавляет, что Лин и Анаклет были предшественниками К. на Римской кафедре, но святой был ближайшим учеником и последователем ап. Петра. Вероятно, Альдхельм использовал жизнеописание К. из Liber Pontificalis, но его основным источником были «Рекогниции» и послание К. ап. Иакову, а также пролог Руфина. Альдхельм не только цитирует послание К., но и ссылается на переведенные Руфином «Странствия Петра» (itinerarium Petri .X. voluminibus digestum), т. е. «Рекогниции» (*Aldhelmi* Opera / Ed. R. Ehwald. B., 1919. P. 257, 375. (MGH. AA; 15)). В более поздних рукописях сохранился рассказ о том, как ап. Петр назначил К. на Римскую кафедру (Ordinatio sancti Clementis papae; BHL, N 1847m);

этот рассказ представляет собой выдержки из послания К. ап. Иакову (нач.: In diebus illis cum sanctus apostolus Petrus...). В одних рукописях этот текст представлен как самостоятельное произведение (напр.: Gent. Universiteitsbibl. 307. P. 127–129; XI–XII вв.; см.: AnBoll. 1901. T. 20. P. 200), в других он дается в качестве пролога к Мученичеству К. (напр.: Trier. Seminar-Bibl. 36 (R.I.12). Fol. 141r — 142r; легендарий аббатства св. Максимина в Трире, XIII в.).

Свидетельство Альдхельма Малмсберийского позволяет предположить, что в VII в. могла существовать такая версия агиографического предания о К., в к-рой Мученичество не было использовано. Важнейшим источником сведений о К. были «Рекогниции», к которым прилагались послание К. ап. Иакову и пролог Руфина, а также различные версии апокрифических «Деяний ап. Петра». Так, в письме кор. Герайнту и брит. духовенству Думнонии Альдхельм упоминал о Симоне, «изобретателе магического искусства» и противнике ап. Петра, со ссылкой на «подвиги апостолов» (вероятно, апокрифические Деяния) и «десять книг Климента», т. е. «Рекогниции» (certamen apostolorum et decem libri Clementis — *Aldhelmi* Opera. 1919. P. 482). Т. н. Верчелльские Деяния Петра (Actus Vercellenses; BHL, N 6656 = CANT, N 190.III) сохранились в единственной рукописи Vercelli. Bibl. capit. CLVIII (VII в.), в которой они приложены к «Рекогнициям» (см.: Die Pseudoklementinen. Bd. 2. S. XXXVI–XXVII). В др. версию Деяний ап. Петра (BHL, N 6663–6664 = CANT, N 195), к-рая входит в сб. «Чудеса апостолов» (Virtutes apostolorum; т. н. сборник Псевдо-Абдии), включены фрагменты текста «Рекогниций»; по мнению нек-рых исследователей, вставки были сделаны между V и VIII вв. в Италии (*Steinová E.* Biblical Material in the Latin Apocryphal Acts of the Apostles: Diss. Utrecht, 2011. P. 12–13, 48–54, 64, 75, 77–78). В позднейших рукописях сохранился пролог к Мученичеству К. (BHL, N 1849), в к-ром сообщается, что ап. Петр первоначально возглавлял Антиохийскую Церковь, затем он прибыл в Рим и занимал там епископскую кафедру 25 лет 2 месяца и 3 дня. Апостол занимался молитвой и проповедью христианства, попечение о верующих было возложено на его помощников, епископов Лина и Клета (Анаклета). Незадолго до гибели ап. Петр представил христианам своего ученика К., к-рого он рукоположил и назначил преемником (рукописи: Paris. lat. 8995. Fol. 115v — 118v; Rouen. Bibl. municip. U 22. Fol. 97–100 (XIII в.); см.: Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI, qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi. Brux., 1890. T. 2. P. 562–563; *Poncelet A.* Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae publicae Rotomagensis // AnBoll. 1904. Vol. 23. P. 168). Сведения, которые содержатся в прологе, заимствованы гл. обр. из Liber Pontificalis, но источником приведенной здесь речи ап. Петра было послание К. ап. Иакову, вероятно, через посредство Деяний ап. Петра (версия BHL, N 6663–6664; изд.: ActaSS. Iun. T. 5. P. 426–427). В рукописях апокрифические Деяния Петра могли содержаться вместе с Мученичеством К. Так, основную часть рукописи Guelf. 48 (сер. IX в.) занимает текст сборника Псевдо-Абдии (в т. ч. Деяний Петра в версии BHL, N 6663–6664); к нему приложены рим. Мученичество Себастиана, Мученичество Сикста, Лаврентия и Ипполита (см.: *Delehaye H.* Recherches sur le légendier romain // AnBoll. 1933. Vol. 51. P. 80–95) и Мученичество К.

Наибольшее распространение получила версия агиографического предания о К., в к-рой история жизни святого, заимствованная из «Рекогниций», совмещалась со сведениями о его пастырской деятельности, ссылке и гибели (источником этих сведений было Мученичество). Вероятно, самым ранним подобным произведением было Житие К., составленное рим. агиографом Иоанном Диаконом и Гаудерихом, еп. Веллетри. Еп. Гаудерих способствовал укреплению почитания К. в Риме; между дек. 867 и мартом 868 г. он принял участие во встрече равноап. *Кирилла (Константина) Философа,* к-рый доставил в Рим мощи К., обретенные им в Херсоне. Впосл. еп. Гаудерих перенес часть мощей святого в Веллетри, построил в Риме «молитвенный храм изумительной красоты» (oratoriam domum... mirae pulcritudinis; вероятно, речь идет о восстановлении ц. Сан-Клементе) и пожертвовал церкви, находившейся в Риме или в Веллетри, все личное имущество (totum patrimonium acquisitae possessionis tuae). По инициативе еп. Гаудериха, стремившегося прославить К., рим. агиографы приступили к созданию нового Жития (ad ipsius reuerentiam sublimius excolendam et uitae meritum ad multorum imitationem excellentius praedicandum). Об этом сообщается в письме, к-рое в 875 или 876 г. направил Гаудериху *Анастасий Библиотекарь* (MGH. Ep. T. 7. P. 435–438; см.: *Friedrich.* 1893; *Betti.* 2014. P. 94–96). Еп. Гаудерих попросил Иоанна Диакона собрать данные о жизни и мученической смерти К. из лат. источников (ex diuersorum colligere latinorum uoluminibus); Анастасию было поручено изучить греч. тексты, в к-рых могли содержаться дополнительные сведения. В заключительных строках 4-й кн. Жития Григория Великого (завершено вскоре после Пасхи 15 апр. 876) Иоанн Диакон сообщал, что по желанию еп. Гаудериха он приступает к написанию Жития К. (PL. 75. Col. 242). Анастасий не смог обнаружить в греч. текстах таких сведений о К., к-рые отсутствовали в лат. источниках, поэтому он обратил внимание на греч. сочинения Кирилла (Константина) — краткую повесть об обретении мощей К., панегирик (sermonem declamatorium) и гимн в честь К. (rotulam hymni... ad laudem Dei et beati Clementis). Во время посещения К-поля Анастасий получил дополнительные сведения от *Митрофана,* митрополита Смирны, к-рый в 60-х гг. IX в. по указанию патриарха Фотия I был сослан в Херсон. Анастасий передал еп. Гаудериху для использования в работе над Житием лат. перевод повести и панегирика Кирилла, а также записанный им рассказ Митрофана. Основными источниками, на которые опирался Иоанн Диакон, были «Рекогниции» в переводе Руфина и Мученичество К.; после скоропостижной смерти Иоанна работу над Житием продолжил еп. Гаудерих, который посвятил труд папе Римскому *Иоанну VIII.* Т. о., Иоанн Диакон приступил к составлению Жития в 876 г., труд был завершен еп. Гаудерихом не позднее 882 г., когда скончался папа Иоанн VIII. Согласно предисловию еп. Гаудериха, Житие (BHL, N 1851) было разделено на 3 книги; в 1-й сообщалось о рождении и воспитании К. и его обращении ко Христу, во 2-й — о возведении

святого на Папский престол, его пастырской деятельности и проповеди христианства. В 3-й книге говорилось о чудесах К., о ссылке и казни святого, о возвращении в Рим его мощей и о чудесах, к-рые от них совершались. Предисловие еп. Гаудериха, 1-я и частично 2-я книги Жития сохранились в единственной рукописи (Cassin. Arch. 234; XI в.). В предисловии еп. Гаудерих утверждал, что он дополнил текст, написанный Иоанном Диаконом, и разделил его на 3 книги (hoc quod deerat... collegi et in tribus libris conglutinans ordinaui), однако в Житии трудно различить части, к-рые принадлежат Иоанну и еп. Гаудериху. Сохранившиеся части Жития представляют собой сокращенный пересказ «Рекогниций» (изд. предисловия еп. Гаудериха и фрагментов Жития: *Rondinini.* 1706. P. 29–39, 406–407; *Mabillon J., Germain M.* Museum Italicum, seu Collectio veterum scriptorum ex bibliothecis Italicis. P., 1687. T. 1. Pars 2. P. 78–80; Bibliotheca Casinensis. Montecassino, 1880. T. 4. P. 265–272, 373–390; полное изд.: Iohannis Hymmonidis... 1968; см. также: *Arnaldi.* 1956; *Idem.* 1997; *Devos, Meyvaert.* 1964; *Betti.* 2014. P. 97–104).

Житие, созданное Иоанном Диаконом и еп. Гаудерихом, оказало существенное влияние на агиографическую традицию К. Ранее агиографы и составители рукописных сборников использовали гл. обр. Мученичество К., иногда привлекали дополнительные источники — Liber Pontificalis, описания чудес из сочинения свт. Григория Турского и др. После появления труда Иоанна и еп. Гаудериха лат. авторы все чаще использовали «Рекогниции», к-рые они рассматривали как важный источник сведений о жизни К. до его возведения на Папский престол. Так, письмо Анастасия еп. Гаудериху сохранилось в качестве предисловия к «Рекогнициям» в рукописи Lisboa. Bibl. Nacional. 342 (кон. XII — нач. XIII в.), к-рая происходит из мон-ря Алкобаса (Португалия) (*Friedrich.* 1893. S. 399–400).

По просьбе Анастасия, кард.-пресв. ц. Сан-Клементе, новое Житие К. было составлено историком и агиографом Львом Остийским († 1115), который между 1102 и 1107 гг. стал кардиналом-епископом Остии и Веллетри. В предисловии кард. Лев утверждал, что его основным источником были «Рекогниции», но на самом деле он использовал сочинение Иоанна Диакона и еп. Гаудериха, хотя иногда обращался непосредственно к тексту Руфина (возможно, Лев использовал рукопись Жития, составленного Иоанном и еп. Гаудерихом, которая хранится в аббатстве Монте-Кассино). Также Лев использовал Мученичество К., к которому были приложены описания чудес по свт. Григорию Турскому. Житие, автором которого был Лев Остийский (BHL, N 1851ab–ad), состояло из 3 книг: в 1-й сообщалось о жизни К. до возведения на Папский престол (De origine beati Clementis), во 2-й — о его деятельности на епископской кафедре (De ordinatione seu cathedra beati Clementis; эта часть Жития почти полностью утрачена), 3-я кн. посвящена мученичеству К. и перенесению мощей святого из Херсона в Рим (Translatio corporis sancti Clementis). Сохранилось неск. неполных списков Жития (основные рукописи — Fr. / M. Univ. Bibl. Barth. 5. Fol. 139v — 148v; 1356 (легендарий коллегиальной ц. св. Варфоломея во Франкфурте-на-Майне за нояб. и дек.); Praha. Knihovna metropolitní kapituly. N XXIII. Fol. 132–150; XIV в.) (см.: *Podlaha A.* Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapitoly pražské. Praha, 1922. Vol. 2. P. 398; Kataloge der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main / Hrsg. C. Köttelwesch. Fr./M., 1974. Bd. 3. H. 2. S. 4–18). Наибольший интерес представляет заключительная часть Жития, в которой описывается перенесение мощей К. (т. н. *«Итальянская легенда»* — BHL, N 2073); она сохранилась в рукописях из Праги и Ватиканской б-ки (Vat. lat. 9668. Fol. 7–8v; легендарий аббатства Редон, XII в.). Вероятно, повествование Льва Остийского основано гл. обр. на утраченном тексте Иоанна Диакона и еп. Гаудериха, в к-ром были использованы сочинения равноап. Кирилла (Константина) Философа в переводе Анастасия Библиотекаря (изд. 1-й кн. Жития: Iohannis Hymmonidis... 1968. P. 1–165; сказание о перенесении мощей: *Meyvaert, Devos.* 1955. P. 455–461; MMFH. T. 2. P. 120–132; см. также: *Meyvaert, Devos.* 1956; *Iidem.* 1964; *Lentini.* 1957; *Boyle.* 1958; *Devos.* 1975).

В сканд. странах агиографическая традиция К. также была основана на «Рекогнициях» и Мученичестве святого. Лат. литургические чтения, основанные на Мученичестве К., сохранились во фрагментах (Oslo. Riksarkivet. Lat. fragm. 714 (2-я пол. XII в.); Lat. fragm. 23; см.; *Wellendorf.* 2010. P. 250). Вероятно, ок. 1200 г. или немного ранее было составлено пространное Житие К. на древнеисл. языке (изд.: Clemens Saga. 2005; см.: *Wolf.* 2013. P. 75–78). Текст сохранился в единственной рукописи (Cøpenh. Univ. Bibl. AM 645 4to. Fol. 11v — 24v; ок. 1220), сборнике древнеисл. версий апокрифических Деяний апостолов (*Roughton.* 2005. P. 8–9). В 1-й части Жития изложены сведения, заимствованные из «Рекогниций». Здесь сообщается о происхождении К. из рода рим. императоров (отец святого, Фаустиниан, был двоюродным племянником имп. Октавиана Августа и главой рим. сената), о приключениях членов его семьи, о встрече К. с ап. Петром и о победе апостола над Симоном Магом, о воссоединении К. с родителями и братьями, об основании ап. Петром Антиохийской Церкви. Сведения, заимствованные из «Рекогниций», подверглись сокращению и переработке, изменен порядок повествования. Во 2-й части Жития повествуется о возведении К. ап. Петром на епископскую кафедру в Риме (этот эпизод восходит к посланию К. ап. Иакову), об обращении Сисинния, ссылке и казни святого, а также о нерукотворной гробнице на дне моря. Повествование следует тексту лат. Мученичества, за исключением неск. деталей. В перечне языческих богов лат. имена заменены именами герм. божеств (Тора, Одина, Фрейи и др.) (*Battista.* 2000; *Wellendorf.* 2010. P. 251–252). Описывая обретение мощей К. в чудесной гробнице, агиограф добавляет, что христиане обнаружили на саркофаге письмена (rúnar), в к-рых им запрещалось уносить тело святого. За этим эпизодом следует рассказ о чудесном спасении ребенка, забытого у гробницы К.; согласно Житию, это событие произошло одновременно с обретением мощей святого (окончание текста утрачено). Фрагмент сокращенной версии древнеисл. Жития (или Мученичества) К. сохранился в рукописи Cøpenh. Univ. Bibl. AM 655 XXVIIIa 4to. Fol. 1r–v (2-я пол. XIII в.; изд.: *Hofmann.* 1997. S. 277–282; см.: *Wolf.* 2013. P. 78–79). Житие К. скорее всего было среди источников компилятивных Деяний ап. Петра (Pétrs saga postola I), составленных, вероятно,

в XIV в. (изд.: Postola sögur / Udg. C. R. Unger. Christiania, 1874. S. 1–126; см.: *Wolf*. 2013. P. 310–311). Вопрос о лат. источниках, на которые опирались составители древнеисл. версий Жития К., остается открытым (Clemens Saga. 2005. P. XI–XXI; *Roughton*. 2005. P. 43–44). Соединяя сведения, заимствованные из «Рекогниций» и Мученичества, автор пространного Жития следовал традиции, заложенной Иоанном Диаконом и еп. Гаудерихом. Возможно, в его распоряжении был текст «Рекогниций», схожий с тем, к-рый сохранился в рукописи Oxon. S. Trin. 60 (XI в.— *Hofmann*. 1997. S. 72–108; см.: Die Pseudoklementinen. Bd. 2. S. LXXIV–LXXVI). Изложение эпизода с чудесным спасением ребенка отличается от версии, представленной в сочинении свт. Григория Турского и в приложении к рукописному тексту Мученичества. В древнеисл. Житии говорится, что ребенка у гробницы К. оставили отец и мать (у свт. Григория — только мать); вернувшись к гробнице, родители встретили мальчика, к-рый выбежал им навстречу (согласно свт. Григорию, ребенок продолжал спать и проснулся от рыданий матери). В таком виде изложение совпадает с греч. версией сказания о чуде, известной по проповеди сщмч. Ефрема Херсонесского (BHG, N 351) и по сказанию Симеона Метафраста (BHG, N 345–347). Высказывалось мнение, что автор древнеисл. Жития заимствовал эти сведения из несохранившейся части Жития К., составленного Иоанном Диаконом и еп. Гаудерихом (*Hofmann*. 1997. S. 144, 156).

В нач. XIII в. было составлено анонимное стихотворное Житие К. на англо-нормандском языке; его основными источниками были «Рекогниции» в переводе Руфина (Livre Clement, или Petri Itinerarium) и апокрифическое Мученичество апостолов Петра и Павла в версии Псевдо-Марцелла (CANT, N 193). Составитель англо-нормандского Жития в целом следовал традиции, восходившей к сочинению Иоанна Диакона и еп. Гаудериха (возможно, в его распоряжении был этот текст, но не его переработка, выполненная Львом Остийским). Единственная рукопись (Cantabr. S. Trin. R.3.46 (622). Fol. 122–356; сер. XIII в.) содержит неполный текст Жития; повествование обрывается после эпизодов руководоложения К. ап. Петром и столкновения апостолов Петра и Павла с имп. Нероном, но объем сохранившегося текста составляет почти 15 тыс. 8-сложных строк. В этой же рукописи содержится стихотворное Житие свт. Иоанна Милостивого, вероятно написанное тем же автором, и Мученичество апостолов Петра и Павла. По мнению исследователей, создание Жития К. было связано с указаниями папы Римского *Иннокентия III* и решениями *Латеранского IV Собора* (1215), направленными на укрепление авторитета Папского престола и пастырского окормления мирян (изд.: La Vie de Seint Clement. 2007–2009).

В эпоху позднего средневековья на агиографическую традицию К. повлияло сказание, включенное *Иаковом из Варацце* в легендарий «Золотая легенда» (BHL, N 1852). Сказание открывается рассуждениями об этимологии имени Климент, которая, по мнению Иакова, показывает, что в имени святого получили отражение его добродетели (Clemens от греч. κλέος — слава и лат. mens — ум, рассудок; от clementia — мягкость, кротость, снисходительность и т. д.). Сведения о жизни К. до возведения на епископскую кафедру изложены им самим в «Рекогнициях» (in suo itinerario), о др. деяниях святого можно узнать из Мученичества (ex eius gestis). К. происходил из знатного рим. рода; его мать Матидиана отличалась исключительной красотой. Пытаясь скрыть от своего мужа Фаустиана навязчивые домогательства его брата, она отправилась в Афины с сыновьями Фаустином и Фавстом, а 5-летний К. остался в Риме с отцом. Судно, на к-ром плыла Матидиана, потерпело крушение; ей удалось спастись, но она не знала, что произошло с ее сыновьями. Женщина, приютившая Матидиану, тяжело заболела, и ей пришлось собирать подаяние. Через год Фаустиан узнал, что его жена и дети исчезли по пути в Афины, отправился на поиски и пропал. К., оставшись в одиночестве, усердно учился, стал известным философом и проявлял особый интерес к проблеме бессмертия души. Когда в Рим прибыл ап. Варнава и стал проповедовать христианство, К. с др. философами высмеял его, но слова Варнавы заставили его задуматься. Желая больше узнать о христ. учении, К. отправился в Иудею к ап. Петру. Во время странствий апостол встретил Матидиану, жившую в нищете, выслушал историю ее бедствий и способствовал ее воссоединению с К. Вскоре выяснилось, что ученики апостола Акила и Никита — пропавшие братья К., Фаустин и Фавст. Затем они встретили старика, к-рый стал доказывать апостолу, что Бога нет, а миром правит судьба; когда старик поведал им о своих несчастьях, которые он приписывал дурной судьбе, братья опознали в нем отца. Далее повествуется о противостоянии ап. Петра с волшебником Симоном, к-рый пытался возбудить гнев жителей Антиохии против апостола и его учеников. С помощью Фаустиана Петру удалось разрушить коварные замыслы Симона; антиохийцы с почестями приняли апостола и возвели его на епископскую кафедру, а Симона изгнали из города. Позднее, когда Петр жил в Риме, он назначил преемником К., но тот уступил епископскую кафедру сначала Лину, потом — Клету. Далее Иаков пересказывает заимствованные из Мученичества сведения об обращении Сисинния, о ссылке К. в Херсон, о чудесном открытии источника, об успешной проповеди святого среди местных жителей, о его казни и обретении его мощей в подводной гробнице. Изложив чудо спасения ребенка в соответствии с рассказом свт. Григория Турского, Иаков приводит цитату из префации мессы амвросианского обряда в день памяти К. (*Frei J.* Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel. Münster, 1974. S. 298–299). В заключение со ссылкой на Льва Остийского приведен рассказ об обретении мощей К. «неким священником по имени Философ» и о перенесении святыни в Рим. «Золотая легенда» получила широкое распространение в Европе, с кон. XIII в. ее переводили на каталон., окситанский, франц., англ. и др. языки. Известны переработанные версии сказания о К., напр. на итал. языке (изд.: Storia di San Clemente Papa. 1863). Ок. 1440 г. Гвидо Гонзага, приор аббатства св. Бенедикта в Полироне близ Мантуи, составил др. версию сказания о К., основанную на «Золотой легенде» (см.: *Baroncini*. 2011; *Eadem*. 2012). Стихотворное Житие К. на среднеангл. языке содержится в Южноанглийском легендарии, созданном, вероятно, во 2-й пол. XIII в. в бенедиктинском

или цистерцианском мон-ре; содержание Жития в целом соответствует «Золотой легенде» (The Early South-English Legendary, or, Lives of Saints / Ed. C. Horstmann. L., 1887. Vol. 1: MS. Laud, 108, in the Bodleian Library. P. 322–340; см.: *Wells M. E.* The South English Legendary in Its Relation to the Legenda Aurea // Publications of the Modern Language Association of America. 1936. Vol. 51. P. 337–360). Сказание Иакова из Вараццe было положено в основу Жития К. в Старом Шведском легендарии, составленном ок. 1300 г., вероятно, в доминиканском мон-ре в Шеннинге (совр. лен Эстергётланд, Швеция) (Ett forn-svenskt legendarium / Utg. G. Stephens. Stockholm, 1847. Bd. 1. S. 346–363; *Hofmann*. 1997. S. 305–321).

Краткие сказания о К. включались в состав церковно-исторических и агиографических сводов, напр., в «Зерцало истории» Винцентия из Бове. Цитируя «Декрет Геласия», Винцентий указывает, что Римская Церковь получила первенство не по решению Соборов, а по воле Самого Христа; далее приведены сведения о преемниках ап. Петра и в первую очередь о К., к-рого апостол назначил на Римскую кафедру. Винцентий подробно пересказывает сюжет «Рекогниций»; позднее, повествуя о событиях истории Церкви в эпоху имп. Домициана, он приводит сведения о К. из Liber Pontificalis и из сочинения блж. Иеронима «О знаменитых мужах», в разделе о правлении имп. Траяна пересказывается Мученичество К. (*Vincentius Bellovacensis*. Speculum historiale. IX 22–37; X 12, 52–54 // *Vincentii Burgundi* Bibliotheca mundi, seu Speculum Maius. Duaci, 1624. T. 4. P. 329–336, 373, 386–387). В Хронике Мартина Опавского († 1278) приведено сказание о К., скомпилированное на основе различных источников, в т. ч. Liber Pontificalis, Жития К., составленного Львом Остийским (сведения о перенесении мощей святого из Херсона в Рим), и Лжеисидоровых декреталий (MGH. SS. T. 22. P. 410). Сказание о К. в «Перечне святых и их деяний» Петра Натализа основано гл. обр. на Мученичестве, использованы также сочинение блж. Иеронима «О знаменитых мужах» и, вероятно, «Золотая легенда» (*Petr. Natal.* CatSS. X 98).

К образу К. обращались мн. средневек. проповедники. В проповеди



Сщмч. Климент, еп. Римский, в поклонении Св. Троице. 1737–1738 гг. Худож. Дж. Б. Тьеполо (Старая Пинакотека, Мюнхен)

на день его памяти св. *Бернард Клервоский* объяснял стих «Дорога в очах Господних смерть святых Его!» (Пс 115. 6). Бернард утверждал, что любой христианин мог последовать примеру К. и принять смерть за Христа; если нет возможности претерпеть мученичество, христиане должны усердно соблюдать заповеди и хранить благодать, полученную при крещении (*S. Bernardi* Opera / Ed. J. Leclercq, H. Rochais. R., 1968. T. 5. P. 412–417). *Гонорий Отёнский* в «Зерцале Церкви» (XII в.) в основном пересказывал историю жизни и мученичества К. (*Honor. August.* Spec. Eccl. // PL. 172. Col. 1029–1032). Иаков из Вараццe, к-рый включил в сборник своих проповедей 2 гомилии на день памяти К., повествует гл. обр. о чудесах святого, подчеркивая, что К. проявил себя как истинный философ, как достойный пастырь и как стойкий христианин (*Iacobi de Voragine* Sermones de Sanctis per anni totius circulum. Venetiis, 1602. Fol. 434v – 437v).

II. Литургическое почитание. Отсутствие поминовения К. в древнейших рим. календарях, сохранившихся в составе Хронографии 354 г., показывает, что в сер. IV в. почитание святого еще не сложилось. В Иеронимовом Мартирологе, при составлении к-рого, вероятно, был использован рим. календарь 1-й пол. V в., поминовение К. указано под 23 нояб., а также под 21 нояб. (ошибочно) (MartHieron. P. 146; MartHieron. Comment. P. 611–612, 615–616). Память К. значится в *Карфагенском календаре* (1-я треть VI в.). Богослужебные тексты в день памяти К. включены в самые ранние римские богослужебные книги, состав которых сформировался не позднее VI–VII вв. В *Веронском Сакраментарии* под 23 нояб. приведены 4 варианта проприя мессы; К. прославляется как ученик ап. Петра, папа Римский и мученик (quem beati apostoli Petri eruditionibus institutum et in pontificatum apostolicae sedis euectum atque in martyrii inclyti finis gloria coronatum – Sacramentarium Leonianum / Ed. Ch. L. Feltoe. Camb., 1896. P. 152–154). По мнению Дюшена, в молитвах Веронского Сакраментария использованы «Рекогниции» и послание К. ап. Иакову, но не Мученичество К. (LP. T. 1. P. XCI; *Delehaye*. 1936. P. 98, 113–114). Вероятно, составители молитв были также знакомы с жизнеописанием К. в Liber Pontificalis. Молитвы проприя мессы в день памяти К., включенные в *Геласия Сакраментарий*, отличаются большей лаконичностью (The Gelasian Sacramentary: Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae / Ed. H. A. Wilson. Oxf., 1894. P. 205). В *Григория Сакраментарии* приведены др. молитвы, также краткие (*Deshusses J.* Le Sacramentaire grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Fribourg, 1979. T. 1. P. 288; Liber Sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca capitolare, cod. D 47) / Ed. A. Catella et al. R., 2005. P. 349–350). Чтения для мессы в день памяти К. включены в рим. *евангелиарии* начиная с сер. VII в. (*Klauser T.* Das römische Capitulare evangeliorum. Münster, 1972². S. 41, 87, 125); песнопения сохранились лишь во франк. рукописях (напр., в Компьенском антифонарии (2-я пол. IX в.) – Paris. lat. 17436. Fol. 86r – 86v; PL. 78. Col. 817). Вопрос о том, когда имя К. было включено в рим. канон мессы, остается дискуссионным. Согласно Лицману, это произошло в кон. V в. (*Lietzmann H.* Petrus und Paulus in Rom: Liturgische und archäologische Studien. B.; Lpz., 1927². S. 86–92), по др. версии – в 1-й пол. VI в. (*Kennedy V. L.* The Saints of the Canon of the Mass. Vat., 1963². P. 121–125). Однако почитание К.

в Риме существовало уже в нач. V в., поэтому имя святого не обязательно считать поздним добавлением в текст рим. анафоры (*Diefenbach.* 2007. S. 350). Мученики, поминовение к-рых было внесено в рим. и италийские богослужебные книги, изображены в процессии святых на мозаиках базилики Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне, созданных при архиеп. Агнелле (557–570). Среди мучеников представлены Римские епископы К., Сикст II и Корнелий (*Jounel P.* L'iconographie de Ravenne: Sa signification liturgique // La Maison-Dieu. 1984. Vol. 158. P. 81–82; *Mauskopf Deliyannis D.* Ravenna in Late Antiquity. Camb.; N. Y., 2010. P. 167–168).

Поминовение К. входило в санкторальный цикл литургического года рим. традиции, который оказал влияние на богослужение англосакс. Британии (с VII в.) и франк. гос-ва (с VIII в.). Празднование памяти К. получило широкое распространение на лат. Западе. Поминовение святого указано в календаре св. Виллиброрда († 739). На поле рукописи сохранилась запись, вероятно, сделанная самим Виллибрордом, о его рукоположении папой Римским *Сергием I* (695); тогда же понтифик дал ему имя Климент (The Calendar of St. Willibrord from ms. Paris. lat. 10837 / Ed. H. A. Wilson. L., 1918. P. 13, 42–43; см.: *Beda.* Hist. eccl. X 11). Память К. значится также в латинском метрическом календаре из Йорка (кон. VIII в.) и в древнеангл. метрическом календаре (сохр. фрагмент в ркп. Lond. Brit. Lib. Cotton. Tiberius. B.i; см.: *Lapidge.* 1991. P. 249).

В ранней галльской традиции богослужебное почитание К., по-видимому, не получило распространения. Проприй мессы в день памяти святого содержится лишь в Готском Миссале (ок. 700), санкторал которого сформирован под рим. влиянием. В состав проприя мессы входят 6 молитв, частично заимствованных из рим. книг; в нек-рых молитвах использовано Мученичество К. (Missale Gothicum / Ed. E. Rose. Turnhout, 2005. P. 279–282, 397–399. (CCSL; 159D)). Поминовение К. указано в т. н. франко-геласианских сакраментариях VIII в.; их санкторал продолжает рим. традицию, молитвы мессы в день памяти К. также в основном заимствованы из рим. источников (напр.: Liber Sacramentorum Gellonensis: Textus / Ed. A. Dumas. Turnhout, 1981. P. 212–213. (CCSL; 159)). С кон. VIII в. в государстве франков самой авторитетной богослужебной книгой считался рим. Сакраментарий Григория (версия «Hadrianum»). Среди дополнений к этому сакраментарию, составленных в нач. IX в. скорее всего *Бенедиктом Анианским,* есть префация мессы в день памяти К. (*Deshusses J.* Le Sacramentaire grégorien. 1979. T. 1. P. 559). Поминовение К. указывалось в «исторических» мартирологах и церковных календарях начиная с эпохи Каролингов (Die karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Bd. 3. S. 1517–1519. (MGH. Libri Memoriales; 2)).

Почитание К. получило отражение в богослужебных книгах *испано-мосарабского обряда.* Считается, что структура литургического года, зафиксированная в испан. книгах, в целом сформировалась благодаря унификации богослужебных текстов под рук. *Иулиана,* еп. Толетского (680–690) (*Pinell J.* Liturgia hispánica. Barcelona, 1998. P. 33, 46, 144; *Gros i Pujol M. S.* Litúrgia i legislació conciliar en la Hispania Visigoda // RCatT. 1999. Vol. 24. P. 314–317). Однако в наиболее архаичных версиях испан. санкторала, представленных в Веронском орационале (кон. VII в.) и в лекционарии (Liber commicus), поминовение К. отсутствует (хотя в орационале указаны др. праздники рим. происхождения (*Кафедра апостола Петра,* поминовение мучеников Лаврентия, Цецилии и др.; память К. внесена в календарь, добавленный к Liber commicus в ркп. Paris. Nouv. acq. lat. 2171. Fol. 33r). Тем не менее сохранились свидетельства почитания К. в вестгот. эпоху, напр. упоминание о реликвиях святого в надписи 652 г. из Гуадикса (Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne / Éd. M. Férotin. P., 1904. P. 511). Поминовение К. указано в испано-мосарабских литургических книгах, к-рые в основном относятся к X–XI вв. В сакраментарии (Liber missarum) из ц. св. Евлалии в Толедо содержится проприй мессы в день памяти К. В молитвах мессы использованы сведения из Мученичества К.; в нек-рых текстах, особенно в рубриках «Ad Pacem» и «Ad orationem dominicam», говорится об угнетенных и преследуемых христианах. Скорее всего молитвы были составлены в IX–X вв. мосарабами, жившими в гос-ве Андалус (*Pérez de Urbel.* 1926. P. 115–117; изд.: *Férotin M.* Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes. R., 1995[r]. Col. 38–42). Молитвы и песнопения вечерни, утрени и мессы в день памяти К. приведены в «Liber Misticus» (*Gros i Pujol M. S.* El «Liber Misticus» de S. Millán de la Cogolla (Madrid, Real Academia de la Historia, Aemil. 30) // Miscel·lània litúrgica catalana. 1984. Vol. 3. P. 129–130), песнопения праздника — в Леонском Антифонарии (Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León. León, 1928. P. 6). Поминовение К. 23 нояб. указано в Кордовском календаре («у христиан праздник Климента, третьего Римского епископа после апостола Петра, которого погубил цезарь Траян» — Le Calendrier de Cordoue / Éd. R. Dozy. Leiden, 1961[r]. P. 168–169), а также в более поздних календарях X–XI вв. из Сев. Испании (Le Liber ordinum. 1904. P. 488–489; *Vives J.* Santoral visigodo en calendarios e inscripciones // Analecta Sacra Tarraconensia. 1941. Vol. 14. P. 1–28). Сохранился мосарабский гимн К., его основу составляет сокращенный пересказ Мученичества (изд.: The Mozarabic Psalter (MS. British Museum, Add. 30,851) / Ed. J. P. Gilson. L., 1905. P. 189–190; *Castro Sánchez.* 1985; *Idem.* 2003. P. 168–174). Х. Перес де Урбель указал на сходство гимна и пространной префации (inlatio) мессы в день памяти К.; по мнению исследователя, гимн, который «переносит нас в эпоху литературного упадка», был составлен не ранее 2-й пол. IX в. (*Pérez de Urbel.* 1926. P. 115–117). В день памяти К. на утрене читали Мученичество, к-рое включено в рукописи Испанского пассионария (X–XI вв.; изд.: Pasionario Hispánico, siglos VII–XI / Ed. A. Fábrega Grau. Madrid; Barcelona, 1955. T. 2. P. 40–46).

Литургическое почитание К. получило широкое распространение благодаря влиянию рим. обряда и системы праздников, к-рая в основном сложилась в VI–VII вв. в Риме. Напр., память К. указана в большинстве календарей и мартирологов IX–XIV вв. из аббатства Монте-Кассино, Неаполя, Беневенто и Капуа (см. сводные таблицы: Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino / Hrsg. E. A. Loew. Münch., 1908. S. 32–33;

Brown V. A New Beneventan Calendar from Naples: The Lost «Kalendarium Tutinianum» Rediscovered // Mediaeval Studies. 1984. Vol. 46. P. 418–419). Поминовение К. содержится во мн. (но не во всех) литургических книгах XI–XII вв., которые использовались в рим. церквах и мон-рях; в кон. XII в. праздник отмечался в Латеранской и Ватиканской базиликах (*Jounel.* 1977. P. 141, 153, 205). Указания на празднование памяти К. имеются 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. 26, 54, 82, 360, 389, 454–455, 578), в богослужебных книгах монашеских орденов (напр.: *Kelly T. F.* The Ordinals of Montecassino and Benevento. Fribourg, 2008. P. 471–472, 544; *Waddell C.* The Primitive Cistercian Breviary. Fribourg, 2007. P. 586–587; *Van Dijk S. A.* The Calendar in the Breviary of St. Francis // Franciscan Studies. 1949. Vol. 9. P. 39), а также в печатных изданиях Римского Миссала XV – сер. XVI в. (Missale Romanum. Mediolani, 1474 / Ed. R. Lippe. L., 1899. Vol. 1. P. XXIII, 400–401; 1907. Vol. 2. P. 254). В богослужебных книгах, изданных после Тридентского Собора, праздник К. указан со статусом «semiduplex» (с 1960 – праздник 2-го класса; см.: Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. Venetiis, 1574. P. 453–454; Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum. R., 1962. P. 724–725); под 23 нояб. указывалось также поминовение (commemoratio) мц. Фелицитаты. В чтениях оффиция, к-рые во многом основаны на Liber Pontificalis, о К. говорилось как об ученике и преемнике ап. Петра; также сообщалось об изгнании и гибели святого и о перенесении его мощей в Рим (Breviarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. Venetiis, 1571. Fol. 396v – 397v; Breviarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. R. etc., 1942. Pars Autumnalis. P. 842–848). Поминовение К. было внесено в Римский Мартиролог (1-е изд.– Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. R., 1583. P. 208). В комментарии к Римскому Мартирологу кард. Цезарь Бароний перечислил источники сведений о К.; Бароний ошибочно определил греч. сказание Симеона Метафраста как древнейшую версию Мученичества, а лат. текст, известный ему по изданию Момбриция, он отождествил с сочинением Иоанна Диакона и еп. Гаудериха. В то же время Бароний верно указал, что местом ссылки и казни К. был г. Херсонес (Херсон) в Таврике на Понте Эвксинском (Чёрном м.) (Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum... accesserunt notationes... auctore Caesare Baronio Sorano. R., 1587. P. 528–529).

Поминовение К., папы Римского и мученика, указано под 23 нояб. в календаре Римско-католич. Церкви, введенном *motu proprio* папы Павла VI «Mysterii Paschalis» (14 февр. 1969). Краткие сведения о святом приведены в Римском Мартирологе (редакция 2001); здесь сообщается, что К., 3-й преемник ап. Петра, управлял Римской Церковью в I в., известен как автор послания христианам, жившим в Коринфе.

III. Местное почитание. Мощи. Древнейшая церковь, связанная с почитанием К.,– «титул», находившийся в 3-м регионе Рима, у сев. подножия холма Целий (см. *Климента, сщмч. базилика в Риме*). Самые ранние сведения об этом храме относятся к IV в. Блж. Иероним в соч. «О знаменитых мужах» (393) утверждал, что память о К. «до сих пор хранит построенная в Риме церковь» (nominis eius memoriam usque hodie Romae exstructa ecclesia custodit – *Hieron.* De vir. illustr. 15). Об аколите Викторе из церкви, названной в честь К., упоминалось в надписи на рабском ошейнике IV в., к-рый был обнаружен в Риме (Tene me quia fug[i] et reboca me Victori acolito a dominicu Clementis – CIL. T. 15. Pars 2. Fasc. 1. N 7192). В ц. Сан-Клементе, к-рая находится на месте древнего «титула», Дж. Б. *Де Росси* обнаружил разрозненные фрагменты надписи, в к-рой, по его мнению, говорилось о работах, проведенных в храме при Римском еп. Сирициии (384–399) (реконструкция Де Росси: Saluo Siricio episcopo ecclesiae sanctae Ga... praesbyter sancto martyri Clementi hoc uoluit dedicatum – *Rossi.* 1870. P. 146–148; *Nolan.* 1914. P. 109–110; *Kirsch.* 1918. S. 37). Однако имя К. в надписи не сохранилось; возможно, надпись происходит из др. церкви или из пригородных катакомб. В 417 г. в базилике св. Климента было проведено судебное заседание, на к-ром св. Зосим, еп. Римский, вынес оправдательный приговор пресв. Целестию, обвинявшемуся в пелагианской ереси (resedimus in sancti Clementis basilica – *Jaffé.* RPR. N 329). На Римском синоде, созванном в 499 г. папой Симмахом, присутствовали 3 пресвитера из «титула Климента» (или «титула святого Климента» – MGH. AA. T. 12. P. 411–412).

Благодаря археологическим раскопкам, которые проводились во 2-й пол. XIX в. под рук. Дж. Маллули и Де Росси и в кон. XX в. под рук. Ф. Гвидобальди, удалось прояснить раннюю историю ц. Сан-Клементе. В кон. I в. здесь было построено здание (ширина ок. 30 м, длина не менее 60 м), состоявшее из ряда помещений, окружавших прямоугольный в плане открытый двор; планировку верхних этажей определить не удалось. Вероятно, это были складские помещения. С зап. стороны складов, отделенная узким переулком, находилась крупная жилая усадьба, построенная в нач. II в. В кон. II в. или в 1-й пол. III в. двор и часть помещений усадьбы были превращены в митрей (святилище бога Митры). В сер. III в. или немного позднее складские помещения подверглись перестройке: на 2-м этаже был устроен обширный зал, потолок к-рого поддерживали столбы или колонны. Зал мог служить крытым рынком, местом собраний членов торговой или ремесленной коллегии; на верхних этажах здания, очевидно, распо-



Бюст-реликварий сщмч. Климента, еп. Римского, в базилике Сан-Клементе в Риме. XVIII в.

лагались квартиры для сдачи в аренду (*Junyent.* 1932; *Krautheimer.* 1937; *Guidobaldi.* 1992). В IV в. здание подверглось реконструкции, возможно в связи с переоборудованием под христ. церковь (Ibid. P. 119–122). Стены зала были использованы при строительстве 3-нефной базилики с открытым фасадом; с вост. стороны возвели *нартекс* и атриум, с зап. стороны — *апсиду*, к-рая заняла место усадьбы с митреем (святилище оказалось ниже уровня земли и скорее всего было засыпано; размеры базилики без апсиды — ок. 36×29,5 м). Р. Краутхаймер датировал строительство базилики кон. IV в. (*Krautheimer.* 1937. P. 133–136), Э. Жуньен — 1-й пол. VI в. (*Junyent.* 1932. P. 142). По мнению Гвидобальди, с к-рым согласно большинство совр. исследователей, базилика была возведена в кон. IV в. (в понтификат Сирития) или в нач. V в. (между 392 и 417 — *Guidobaldi.* 1992. P. 155–156; *White.* 1997. P. 227). Во время археологических раскопок были обнаружены остатки примыкавших к базилике построек — баптистерия, консигнатория (помещение, в котором совершалась конфирмация) и секретария (помещение для подготовки духовенства к богослужению) (*Guidobaldi.* 1997).

На основании данных, полученных в результате раскопок, было сделано предположение, что в кон. I в. на месте базилики находился дом К., превращенный затем в тайную церковь (*Mullooly.* 1873. P. 46, 213–216; *Nolan.* 1914. P. 225–237). Высказывалось мнение, что К. или консулу Флавию Клименту (его могли отождествлять со святым) принадлежала усадьба, в к-рой собирались христиане; впосл. дом был конфискован властями, в нем устроили языческое святилище Митры (см.: *Lightfoot.* 1890. P. 94–95; *Leclercq.* 1914. Col. 1877–1880). В наст. время исследователи считают эту гипотезу бездоказательной. Вероятно, «титул» К. был основан в III в.; первоначально христиане могли собираться не в большом зале, а в одной из квартир, расположенных на верхних этажах здания. Лишь в IV в. зал был приспособлен для богослужений (*White.* 1997. P. 227–228; *Snyder.* 2003). Высказывалось мнение, что «титул» был назван в честь донатора, к-рый предоставил здание для устройства церкви, но впосл. название храма стали связывать с именем святого (*Rossi.* 1870. P. 165; *Kirsch.* 1918. S. 39–41; *Junyent.* 1932; *Amore.* 2013. P. 302; ср.: *Delehaye.* 1936. P. 115, 160). Однако, по свидетельству блж. Иеронима, уже в кон. IV в. считалось, что «титул» К. назван в честь святого, поэтому гипотеза об основании храма неким Климентом является не вполне убедительной (*Diefenbach.* 2007. S. 343; *Thacker.* 2007. P. 37–39).

Вероятно, в «титуле» К. совершалось поминовение святого (23 нояб.), указанное в Иеронимовом Мартирологе и в рим. литургических книгах VI–VIII вв. Церковь была включена в систему *стационального богослужения*. Здесь совершалось богослужение в пятницу сентябрьских Quattuor tempora и в понедельник 2-й недели Великого поста; в субботу 2-й недели отсюда начиналась стациональная процессия (понедельники и субботы Великого поста стали литургическими днями не ранее сер. V в.— *Baldovin.* Worship. P. 149–150, 285–286, 291). «Титул» К. назван среди др. стациональных церквей в перечне VII в. (De locis sanctis martyrum quae sunt foris ciuitatis Romae // Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 322, 339. (CCSL; 175); ср.: *Greg. Turon.* Hist. Franc. X 1 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 1. P. 481). В источниках VI–IX вв. неоднократно сообщается о восстановительных работах в базилике и о дарах, сделанных Римскими папами (в основном драгоценные предметы убранства). На средства пресв. Меркурия (впосл. папа Римский *Иоанн II* (533–535)) была сооружена ограда алтарной части и «солеи» (схолы), занимавшей центральную часть *нефа* (см.: *Brandt O.* The Archaeology of Roman Ecclesial Architecture and the Study of Early Christian Liturgy // StPatr. 2014. Vol. 71. P. 45–52). По указанию папы *Льва IV* (847–855) были проведены восстановительные работы (вероятно, после землетрясения 847 — *Junyent.* 1932. P. 161). В 867 или 868 г. в базилике были положены мощи К., доставленные в Рим равноап. Константином (Кириллом). Во время реконструкции храма в кон. XI в. были выполнены росписи на сюжеты из агиографической легенды о К. Среди представленных сцен — интронизация К. ап. Петром, месса К. и попытка Сисинния схватить святого, а также сооружение ангелами подводной гробницы (не сохр.), чудесное спасение ребенка и перенесение мощей К. (см.: *Toubert.* 1976; *Filippini.* 2006). В 1-й четв. XII в. по указанию кард. Анастасия (упом. между 1102 и 1125) базилика была частично разобрана и засыпана, на ее месте построена новая церковь (вероятно, освящена при папе *Геласии II* (1118–1119)). Одновременно со строительством храма Лев Остийский по поручению кард. Анастасия составил Житие К. (см.: *Barclay Lloyd.* 1986; *Claussen.* 2002. S. 302–304). В 1677 г. церковь была передана ирл. доминиканцам; по указанию папы *Климента XI* (1700–1721), к-рый особо почитал К., храм реконструировали в стиле барокко. Тогда же были выполнены росписи со сценами из Жития К. (*Gilmartin.* 1974). Во время археологических раскопок под рук. Маллули был разобран алтарь церкви, под к-рым хранился реликварий с мощами К. и сщмч. Игнатия, еп. Антиохийского. При освидетельствовании мощей (1867) было отмечено, что в реликварии кроме посторонних предметов находились лишь неск. костей и прах; вероятно, бóльшая часть мощей К. была в разное время изъята и передана в др. храмы (согласно Анастасию Библиотекарю, уже в IX в. еп. Гаудерих забрал часть мощей святого для кафедрального собора в Веллетри). В 1868 г., после восстановления алтаря, реликварий с мощами вернули на прежнее место (*Mullooly.* 1873. P. 405–419).

К. почитается как покровитель г. Веллетри и субурбикарного диоцеза Веллетри-Сеньи. О почитании К. в Веллетри известно с IX в.; Анастасий Библиотекарь упоминал, что кафедральный собор в городе был посвящен К. (ubi scilicet beati Clementis antiquitus insignis honor cum celebris memoriae titulo comendatur — MGH. Ep. T. 7. P. 436). В календаре Льва Остийского указано освящение собора во имя К. в Веллетри (23 сент.— dedicatio sancti Clementis apud Vellitrum; см.: *Hoffmann H.* Der Kalender des Leo Marsicanus // DA. 1965. Bd. 21. S. 82–149). По более поздней легенде, К. проповедовал в Веллетри и основал здесь христ. общину (*Borgia A.* Istoria della chiesa e città di Velletri. Nocera, 1723. P. 77–86; *Lanzoni.* Diocesi. P. 146). В музее диоцеза Веллетри хранится серебряный бюст-реликварий с частицей мощей К., изготовленный в 30-х гг. XVII в.

В средние века мощи К. почитались в аббатстве Казаурия (обл. Абруццо), основанном в нач. 70-х гг. IX в. имп. Людовиком II. Согласно Хронике аббатства Казаурия, составленной в кон. XII в. мон. Иоанном Берарди, по просьбе императора папа *Адриан II* разрешил перенести мощи К. в основанный им мон-рь. Убедившись в том, что мощи находились в целости, император поместил их в саркофаг и доставил в обитель. Впосл. мон-рь пострадал из-за нападений сарацинов и норманнов, поэтому саркофаг с мощами К. был скрыт под полом храма. В нояб. 1104 г. в аббатство прибыл Августин, кардинал ц. Увенчанных мучеников; он скептически отнесся к рассказам монахов о мощах К. и велел выкопать саркофаг. Однако, увидев на гробнице надпись: «Здесь почивает святой Климент, ученик Петра...», кардинал изменил свое мнение и поклонился святыне (Chronicon Casauriense // Rerum Italicarum Scriptores / Ed. L. A. Muratori. Mil., 1726. T. 2. Pars 2. Col. 779–788, 875–876). Позднее, предположительно ок. 1200 г., было составлено сказание о перенесении мощей в Казаурию (BHL, N 1851b; изд.: *Poncelet A.* Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Vaticanae. Brux., 1910. P. 520–525). Исследователи указывали, что свидетельство Иоанна Берарди не вполне достоверно. Хронист трудился по указанию аббата Леоната (1152 или 1155–1182), который прилагал усилия для развития мон-ря и укрепления почитания хранившихся здесь святынь, гл. обр. мощей К. По инициативе аббата Леоната были установлены праздники в честь перенесения мощей имп. Людовиком II (24 июня) и в честь обретения гробницы К. (28 янв.). В этот период К. почитался как покровитель аббатства, в Хронике сообщается о чудесах святого, приведены примеры его заступничества за обитель. В тимпане портала монастырской церкви, построенной в 70-х гг. XII в., помещены рельефные изображения восседающего на престоле К. в окружении учеников Корнелия и Феба (Фива) и коленопреклоненного аббата Леоната; ниже представлены сцены перенесения мощей К. в Казаурию и основания монастыря (*Feller.* 1982). Пытаясь обосновать предание о перенесении мощей К. в IX в., монахи интерполировали грамоты, выданные обители имп. Людовиком II; в них были внесены упоминания о том, что аббатство было названо в честь К., и о том, что здесь хранились мощи святого (MGH. Dipl. Kar. T. 4: Ludovici II Diplomata. P. 192, 200, 235, 239; см.: *Zielinski.* 1988). В действительности аббатство получило имя К. лишь в XII в., до того мон-рь был посвящен Св. Троице. По свидетельству Льва Остийского (нач. XII в.), когда мон-рь достиг процветания, настоятели пожелали назвать его в честь К. (ecclesia ampliata et sancti Clementis uocabulo est, prout placuit, appellata — Chronica monasterii Casinensis. I 37 // MGH. SS. T. 34. P. 103). Тем не менее сведения о хранившихся в Казаурии мощах К. нельзя считать полностью вымышленными. Упоминания о реликвиях святого содержатся в грамотах X в., не подвергшихся интерполяции (*Loud.* 2005. P. 112–114). Высказывалось также мнение, что часть мощей К. могла быть перенесена в Казаурию в нач. XII в., в связи со строительством новой ц. Сан-Клементе в Риме (*Claussen.* 2002. S. 304). В 1799 г. хранившиеся в Казаурии мощи К. были осквернены франц. солдатами, к-рые разграбили монастырскую ризницу; в церкви бывш. аббатства находится античный мраморный саркофаг, в к-ром ранее хранилась святыня.



Сщмч. Климент, еп. Римский, с учениками Корнелием, Фебом и аббатом Леонатом. Рельеф зап. портала ц. Сан-Клементе в аббатстве Казаурия, Абруццо, Италия. 2-я пол. XII в.

Рука К. хранилась в аббатстве св. Иллидия (Сент-Алир) в г. Клермон (Клермон-Ферран, Франция). Согласно преданию, сложившемуся не позднее XI в., еп. *Иллидий,* узнав о мученической смерти К. и о его подводной гробнице, решил построить церковь во имя святого и поместить в ней частицу его мощей. Епископ отправился в Скифию и достиг Херсона в то время, когда море отступило и гробница К. стала доступной для паломников. По молитве Иллидия гробница открылась и святой протянул епископу десницу, которую тот забрал с собой. Иллидий поместил реликвию в алтарь, где она впосл. была обретена Клермонским еп. Бегоном (ок. 980–1010) и аббатом Манцидием. Эта легенда изложена в Житии св. Иллидия (BHL, N 4265; ActaSS. Iun. T. 1. P. 428–430), а также в сказании «О руке святого Климента, которую принес блаженный Иллидий» (BHL, N 1851d). Согласно «Книжице о клермонских церквах» (кон. X в.), в монастырской ц. св. Иллидия был алтарь во имя К.; в честь святого был освящен также один из городских храмов (MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 460, 464). В 1524 г. главный алтарь монастырской церкви был освящен во имя К. и Иллидия (*Fournier P.-F.* Clermont-Ferrand au VI^{e} siècle: Recherches sur la topographie de la ville // Biblioth. de l'École des chartes. 1970. T. 128. P. 299–301; *Albrecht.* 2010. S. 167–168). О деснице К., хранившейся в аббатстве св. Иллидия, упоминали авторы XVII–XVIII вв. (*Saussay A., du.* Martyrologium Gallicanum. P., 1637. P. 921–922; *Tillemont.* Mémoires. 1701^{2}. 160–161); святыня была утрачена в годы Французской революции (1789–1799).

Считается, что глава К. с 1206 г. находилась в аббатстве *Клюни.* О перенесении святыни из К-поля в Клюни сообщается в сказании, составленном мон. Ростагном вскоре после этого события (BHL, N 1853; изд.: PL. 209. Col. 905–914; Exuviae Sacrae Constantinopolitanae / Ed. P. Riant. Gen., 1877. T. 1. 127–140). Франц. рыцарь Дальмаз де Серси и его друг Понс де Бюссьер направлялись в Иерусалим, но из-за неблагоприятной погоды им пришлось остаться в К-поле. Утратив надежду достичь Палестины, Дальмаз решил вернуться в Европу и привезти с собой к.-л. святыню, т. к. на Востоке с реликвиями обращались без должного почтения. Латинские епископы, с к-рыми посоветовался Дальмаз, одобрили его намерение, но напомнили о недопустимости покупать и продавать святыни. Узнав о главе К., хранившейся в мон-ре Богородицы Перивлепты (que grece dicitur Trentafolia, latine uero interpretatur Rosa; см.: *Janin.* Églises et

monastères. P. 218–222), Дальмаз в сопровождении др. французов отправился туда и попросил монахов позволить им поклониться святыне. Пока рыцарь отвлекал греч. клирика расспросами об иконах и убранстве церкви, франц. священник тайно забрал нижнюю челюсть святого. Однако Дальмаз был недоволен тем, что священник не отважился украсть все мощи; он вернулся в монастырь и заявил, что забыл в храме перчатки. Воспользовавшись тем, что хранитель реликвий задремал, рыцарь открыл шкаф, где хранились мощи, забрал главу К. и поспешно покинул обитель. Вскоре монахи обнаружили пропажу святыни и бросились в погоню за французами, но Дальмаз обманом убедил их в своей невиновности. Расспросив местных жителей и убедившись в подлинности главы К., Дальмаз решил пожертвовать ее в мон-рь Клюни. По свидетельству французов, на обратном пути в Европу К. спас их от кораблекрушения; 27 июля 1206 г. Дальмаз и Понс вручили святыню монахам аббатства Клюни. Возможно, глава, хранившаяся в монастыре Перивлепты, принадлежала не К., а Клименту Анкирскому (по свидетельству Дальмаза, на реликварии была надпись: «o ayios Clementios, что... означает святой Климент»; см.: *Baillet A.* Les vies des saints. P., 1704. T. 3. Col. 378–379). В годы Французской революции, когда почти все хранившиеся в Клюни святыни были уничтожены, главу К. удалось сохранить; впоследствие фрагмент черепа святого находился в ризнице кафедрального собора в Отёне (*Devoucoux J.-S.-A., abbé.* Description de l'église cathédrale d'Autun. Autun, 1845. P. 16). В др. церквах и мон-рях Франции и Германии также хранились реликвии, которые, как считалось, принадлежали К. и были привезены из Византии (см.: *Albrecht.* 2010. S. 164–166).

Во Франции внимание к преданиям о К. было связано с тем, что святого считали основоположником проповеди христианства в Галлии. Воспользовавшись сватовством кор. Генриха I к Анне, дочери св. блгв. кн. Ярослава Мудрого, прево (приор) Реймсского соборного капитула Одальрик († 1075) попытался получить сведения о местонахождении Херсона, где пострадал К., и о том, совершается ли чудесное отступление моря. Вернувшись во Францию, послы передали Одальрику полученную от кн. Ярослава информацию о перенесении мощей К. из Херсона в Рим и в Киев, а также об острове, на к-ром находилась гробница святого (BHL, N 1857d, 1857e) (см.: *Gaiffier.* 1974; *Albrecht.* 2010). В средние века частицы мощей и др. реликвии К. почитались во мн. церквах Франции. Так, согласно описям XVII в., в ризнице аббатства св. Ремигия (Сен-Реми) в Реймсе хранились частица мощей и пастырское кольцо К. (*Tarbé P.* Trésors des églises de Reims. Reims, 1843. P. 222–223).

В Испании К. почитается как один из покровителей г. Севилья; 23 нояб. 1248 г., в день его памяти, мусульм. защитники города капитулировали перед войском кор. Фердинанда III Святого. В честь этого события король основал в Севилье жен. цистерцианский мон-рь во имя К.; с XVI в. в ризнице кафедрального собора хранится частица мощей святого. Реликвия К. хранилась также в кафедральном соборе в Леоне, где при кор. Альфонсе X Мудром (1252–1284) была построена капелла во имя святого. К 70-м гг. XV в. относятся витражи со сценами жизни и чудес К. (см.: *Ferreiro.* 2005).

В Англии известно не менее 50 средневек. церквей, названных в честь К.; более половины находятся в вост. части страны (*Arnold-Forster.* 1899. P. 284–287; *Crawford.* The Saint Clement Dedications. 2008. P. 189–190). Среди древнейших храмов — ц. Сент-Клемент-Дейнс в Лондоне, основанная скорее всего в XI в. скандинавскими моряками и торговцами (*Eadem.* The Churches. 2008. P. 58–68), и приходская церковь в Сануидже (графство Кент), самое раннее упоминание о которой относится к 1052 г.; в X–XI вв. Сануидж, расположенный в устье р. Стаур, был важным морским портом. В Англии К. почитался как покровитель моряков, кузнецов и пекарей, в XV–XVII вв. существовали названные в его честь гильдии и профессиональные корпорации (Ibid. P. 53–56). В Германии больше всего средневек. церквей, освященных во имя К., находится в среднем течении Рейна (в архиеп-стве Кёльн — 15 храмов; см.: Ibid. 2008. P. 36–37). Согласно преданию, записанному не ранее IX в., св. *Куниберт,* еп. Кёльнский (VII в.), был похоронен в построенной им церкви во имя К. (BHL, N 2014–2017); впосл. храм назывался в честь св. Куниберта. Церковь св. Климента (построена в 1712–1718; с 1998 малая базилика) была 1-м католич. храмом, возведенным в Ганновере после Реформации.

В Скандинавии о церквах, освященных в честь К., известно с XI в. Предполагается, что скандинавы почитали К. как покровителя мореходов и спасителя утопающих (*Crawford.* The Saint Clement Dedications. 2008. P. 191–193). Высказывалось мнение, что распространению культа К. способствовали норвеж. и дат. правители, особенно кор. *Кнуд I Великий* (*Cinthio.* 1968). Возможно, король, посетивший в 1027 г. Рим, привез оттуда реликвии святого. Согласно «Большой саге об Олаве Трюггвасоне» (ок. 1300), кор. Норвегии *Олав I Трюггвасон* (995–1000) построил в Нидаросе (ныне Тронхейм) ц. во имя К. (Óláfs Saga Tryggvasonar en mesta. 164). По свидетельству Снорри Стурлусона, кор. *Олав II Святой* (1015–1028) воздвиг в Нидаросе усадьбу и храм в честь К.; впосл. еп. Гримкель перенес в эту церковь останки короля и установил его почитание (Saga Olafs konungs ens helga. Christiania, 1853. P. 42, 229, 241; *Снорри Стурлусон.* Круг Земной / Изд. подгот.: А. Я. Гуревич и др. М., 1980. С. 194, 373). Высказывались предположения, что короли Норвегии могли узнать о почитании К. во время посещений Англии, Франции или Киевской Руси (*Crawford.* The Churches. 2008. P. 17–19, 35–36). Возможно, церковь во имя К. была древнейшим храмом в г. Осло; деревянный храм был основан скорее всего в нач. XI в., в XII в. построено каменное здание (после Реформации церковь была закрыта и впосл. разрушена; см.: *Lidén.* 2007; о норвеж. храмах, названных в честь К., см.: *Dietrichson D. L.* Sammenlignende Fortegnelse over Norges Kirkebygninger i Middelalderen og Nutiden // Theologisk tidsskrift for den evangelisk-lutherske kirke i Norge. 1888. R. 3. Vol. 2. N. 4. S. 498). В Дании, где распространение почитания К. связывают с деятельностью кор. Кнуда I Великого, известно не менее 26 средневековых церквей, названных в честь святого (*Cinthio.* 1968; *Hofmann.* 1997. S. 216–217; *Crawford.* 2004; *Eadem.* The Churches. 2008. P. 12). Церковь во имя К. в г. Роскилле скорее всего была основана в 30-х гг. XI в. (Ibid. P. 22–23, 66–67). В г. Орхус ц. св. Климента,

построенная при еп. Педере Вогнсене (1191–1204), стала кафедральным собором (*Bjørn, Gotfredsen.* 1996. P. 29–32).

К. был провозглашен покровителем католич. Херсонской (впосл. Тираспольской) епархии, основанной в 1848 г. С 1856 г. резиденция епископа находилась в Саратове, здесь был построен кафедральный собор во имя К. (1873–1881). В 1935 г. собор был закрыт и перестроен. В 2002 г. была восстановлена католич. епархия св. Климента в Саратове, в состав к-рой входят юж. области европ. части России.

Ист.: BHL, N 1847m – 1857e; *Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae Sanctorum / [Ed. A. Brunet, H. Quentin.] P., 1910. T. 1. P. 341–344, 640; *Beauxamis T.* Abdiae Babyloniae primi episcopi... de historia certaminis apostolici libri X. P., 1566. Fol. 135v–141; ActaSS. Merov. 1904. T. 2. P. 332–336; Patres Apostolici / Ed. F. X. Funk, F. Diekamp. Tüb., 1913[3]. Vol. 2. P. 51–81; LP. T. 1. P. LXIX–LXXIII, XCI–XCII, C–CI, 2–3, 52–53, 123–124; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 212; Félire Óengusso Céli Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 170–171, 236, 244–245; Félire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 224–225; Iohannis Hymmonidis et Gauderici Veliterni, Leonis Ostiensis excerpta ex Clementinis Recognitionibus a Tyrannio Rufino translatis / Ed. G. Orlandi. Mil., 1968; ActaSS. Mart. T. 2. P. 13–15, 19–22; *Iacopo da Varazze.* Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Tavarnuzze; Firenze, 1998. Vol. 2. P. 1188–1203; La Vie de St. Clement / Ed. D. Burrows. L., 2007–2009. 3 vol.; Clemens Saga: The Life of St. Clement of Rome / Ed., transl. H. Carron. L., 2005; Storia di S. Clemente Papa, fatta volgare nel sec. XIV / Ed. F. Zambrini. Bologna, 1863; Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni / Ed. P. Hinschius. Lipsiae., 1863.

Лит.: *Rondinini P.* De S. Clemente papa et martyre ejusque basilica in urbe Roma. R., 1706; *De Rossi G. B.* I monumenti scoperti sotto la basilica di S. Clemente, studiati nella loro successione stratigrafica e cronologica // BACr. Ser. 2. 1870. Vol. 1. P. 129–168; *Mullooly J.* Saint Clement, Pope and Martyr, and His Basilica in Rome. R., 1873[2]; *Lightfoot J. B.* The Apostolic Fathers. L., 1890. Pt. 1: St. Clement of Rome. Vol. 1; *Armellini M.* Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX. R., 1891[2]. P. 124–135; *Friedrich J.* Ein Brief des Anastasius bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri // Sitzungsberichte d. phil.-phil. u. hist. Cl. d. k. b. Akad. d. Wissenschaften, 1892. Münch., 1893. S. 393–442; *Arnold-Forster F.* Studies in Church Dedications, or England's Patron Saints. L., 1899. Vol. 1. P. 275–288; *Dufourcq A.* Étude sur les «Gesta martyrum» romains. P., 1900. [T. 1]. P. 160–162; *Quentin H.* Les Martyrologes hist. du Moyen Âge. P., 1908; *Delehaye.* Origines. P. 254, 296, 327; *idem.* Études sur le légendier romain: Les saints de novembre et de décembre. Brux., 1936. P. 96–116; *Leclercq H.* Clément (Basilique de Saint-) // DACL. 1914. T. 3. Pt. 2. Col. 1873–1902; *Nolan L.* The Basilica of S. Clemente in Rome. R.; Grottaferrata, 1914[2]; *Franchi de' Cavalieri P.* La leggenda di S. Clemente papa e martire // *Idem.* Note agiografiche. R., 1915. Fasc. 5. P. 3–40. (ST; 27); *Kirsch J. P.* Die römischen Titelkirchen im Altertum. Paderborn, 1918. S. 36–41, 125, 128, 143, 146; *idem.* Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924. S. 89–90, 123, 234, 243; *Pérez de Urbel J.* Origen de los himnos mozárabes // Bull. Hispanique. 1926. T. 28. N 2. P. 3–139; *Hülsen C.* Le chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927. P. 238; *Junyent E.* Il titolo di San Clemente in Roma. R., 1932; *Krautheimer R.* Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Vat., 1937. Vol. 1. P. 118–136; MartHieron. Comment. P. 611, 615–616; MartRom. Comment. P. 540; *Griffe E.* Les origines chrétiennes de la Gaule et les légendes clémentines // BLE. Ser. 6. 1955. T. 56. N 1. P. 3–22; *Meyvaert P., Devos P.* Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende italique» résolues grâce à un document inédit // AnBoll. 1955. Vol. 73. P. 375–461; *iidem.* Autour de Léon d'Ostie et de sa «Translatio S. Clementis» (Légende italique des saints Cyrille et Méthode) // Ibid. 1956. T. 74. P. 189–240; *iidem.* La date de la première rédaction de la «Légende Italique» // Cyrillo-Methodiana: Zur Frühgeschichte des Christentum bei den Slaven (863–1963). Köln; Graz, 1964. S. 57–71; *Arnaldi G.* Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII // Bull. dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano. R., 1956. Vol. 68. P. 33–89; *idem.* Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII: Una retractatio // Europa medievale e mondo bizantino: Contatti effettivi e possibilità di studi comparati / Ed. G. Arnaldi, G. Cavallo. R., 1997. P. 163–177; *Lentini A.* Leone Ostiense e Gauderico // Benedictina. R., 1957. T. 11. P. 131–146; *Boyle L.* Dominican Lectionaries and Leo of Ostia's «Translatio sancti Clementis» // AFP. 1958. Vol. 28. P. 362–394; *Duthilleul P.* Les reliques de Clément de Rome // REB. 1958. T. 16. P. 85–98; *Zannoni G., Celletti M. C.* Clemente I // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 38–48; *Cinthio E.* The Churches of St. Clemens in Scandinavia // Res Mediaevales R. Bloquist Oblatae. Lund, 1968. P. 103–116. (Archaeologia Lundensia; 3); *Hennig J.* Ireland's Contribution to the Martyrological Tradition of the Popes // AHPont. 1972. Vol. 10. P. 9–23; *Gaiffier B., de.* Odalric de Reims, ses manuscrits et les reliques de st. Clément à Cherson // Études de civilisation médiévale (IX[e]–XII[e] siècle): Mélanges offerts à E.-R. Labande. Poitiers, 1974. P. 315–319; *Gilmartin J.* The Paintings Commissioned by Pope Clement XI for the Basilica of San Clemente in Rome // The Burlington Magazine. L., 1974. Vol. 116. N 855. P. 305–312; *Devos P.* Textes dérivés de la «Légende italique» // AnBoll. 1975. T. 93. P. 261–268; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation. sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. P. 393–394, 1598–1603; *Toubert H.* «Rome et le Mont-Cassin»: Nouvelles remarques sur les fresques de l'église inférieure de Saint-Clément de Rome // DOP. 1976. Vol. 30. P. 1–33; *Jounel P.* Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XII siècle. R., 1977. P. 141, 153, 205, 314; *Jacobsen P. Ch.* Flodoard von Reims: Sein Leben und seine Dichtung «De triumphis Christi». Leiden; Köln, 1978; *Feller L.* La fondation de San Clemente a Casauria et sa représentation iconographique // Mélanges de l'École française de Rome: Moyen âge, temps modernes. R., 1982. T. 94. P. 711–728; *Castro Sánchez J.* Himno mozárabe en honor de S. Clemente // Habis: Arqueología, filología clásica. Sevilla, 1985. Vol. 16. P. 187–199; *idem.* Himnos de la antigua liturgia hispánica // Sacris Erudiri. Tutnhout, 2003. Vol. 42. P. 123–280; *Barclay Lloyd J. E.* The Building History of the Medieval Church of S. Clemente in Rome // J. of the Society of Architectural Historians. Chicago, 1986. Vol. 45. P. 197–223; *Zielinski H.* Zu den Gründungsurkunden Kaiser Ludwigs II. für das Kloster Casauria // Fälschungen im Mittelalter. Hannover, 1988. Tl. 4: Diplomatische Falschungen. S. 67–96; *Lapidge M.* The Saintly Life in Anglo-Saxon England // The Cambridge Companion to Old English Literature / Ed. M. Godden, M. Lapidge. Camb., 1991. P. 243–263; *Guidobaldi F.* San Clemente. R., 1992. Vol. 1: Gli edifici romani, la basilica paleocristiana e le fasi altomedievali; *idem.* Gli scavi del 1993–95 nella basilica di S. Clemente a Roma e la scoperta del battistero paleocristiano // RACr. 1997. Vol. 73. P. 459–491; *Salamito J.-M.* Clément I[er] // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 360–362; *Bjørn H., Gotfredsen L.* Århus domkirke: Skt. Clemens. Århus, 1996; *Hofmann D.* Die Legende von St. Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter. Fr./M., 1997; *White L. M.* The Social Origins of Christian Architecture. Valley Forge (Penn.), 1997. Vol. 2. P. 219–228, 398–404; *Battista S.* Interpretations of the Roman Pantheon in the Old Norse Hagiographic Sagas // Old Norse Myths, Literature and Society / Ed. G. Barnes, M. C. Ross. Sydney, 2000. P. 24–34; *Beaujard B.* Le culte des saints en Gaule: Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI[e] siècle. P., 2000. P. 167, 209–217, 239–240, 245, 248, 254, 313, 325; *Gil J.* Trajano en la Edad Media // Trajano emperador de Roma / Ed. J. González. R., 2000. P. 155–178; *Scorza Barcellona F.* Clemente I // Enciclopedia dei Papi. R., 2000. Vol. 1. P. 199–212; *Hill J.* Ælfric's Homily for the Feast of St Clement // Ælfric's Lives of Canonised Popes / Ed. D. Scragg. [Kalamazoo (Mich.)], 2001. P. 99–110; *Sot M.* La Rome antique dans l'hagiographie épiscopale en Gaule // Roma antica nel Medioevo: Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella «Respublica Christiana» dei sec. IX–XIII. Mil., 2001. P. 163–188; *Claussen P. C.* Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter (1050–1300). Stuttg., 2002. Bd. 1. S. 299–347; *Neil B.* The Cult of Pope Clement in 9[th]-Cent. Rome // EphLit. 2003. Vol. 117. P. 103–113; *Snyder G. F.* Ante pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine. Macon (Georgia), 2003[2]. P. 142–144; *Crawford B. E.* The Churches Dedicated to St. Clement in Norway: A Discussion of Their Origin and Function // Collegium Medievale. Oslo, 2004. Vol. 17. P. 100–131; *eadem.* The Cult of Clement in Denmark // Historie: Jysk Selskab for Historie. Århus, 2006. Pt. 2. P. 235–282; *eadem.* The St. Clement Dedications at Clementhorpe and Pontefract Castle: Anglo-Scandinavian or Norman? // Myth, Rulership, Church and Charters: Essays in Honour of N. Brooks / Ed. J. Barrow, A. Wareham. Aldershot, 2008. P. 189–210; *eadem.* The Churches Dedicated to St. Clement in Medieval England. St. Petersburg, 2008; *Ferreiro A.* Pope Clement I, Martin of Tours and Simon Magus in the Cathedral of León, Spain // *Idem.* Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions. Leiden, 2005. P. 261–286; *Loud G. A.* Monastic Chronicles in the 12[th]-Cent. Abruzzi // Anglo-Norman Stud.: XXVII Proc. of the Battle Conference, 2004 / Ed. J. Gillingham. Woodbridge, 2005. P. 101–131; *Roughton P.* Stylistics and

Sources of the «postola sögur» in AM 645 4to and AM 652/630 4to // Gripla. Reykjavik, 2005. Vol. 16. P. 7–50; *Filippini C.* The Image of the Titular Saint in the 11th-Century Frescoes in San Clemente, Rome // Word and Image. L., 2006. Vol. 22. P. 245–250; *Diefenbach S.* Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten in Rom des 3. bis 5. Jh. n. Chr. B., 2007. S. 334, 340, 342–343, 350; *Herrick S. K.* Imagining the Sacred Past: Hagiography and Power in Early Normandy. Camb. (Mass.), 2007; *Lidén H.-E.* The Church of St. Clement in Oslo // West over Sea: Stud. in Scandinavian Sea-Borne Expansion and Settlement before 1300 / Ed. B. B. Smith et al. Leiden, 2007. P. 251–264; *Sessa K.* Domestic Conversions: Households and Bishops in the Late Antique «Papal Legends» // Religions, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300–900 / Ed. K. Cooper, J. Hillner. Camb., 2007. P. 79–114; *eadem.* The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishops and the Domestic Sphere. Camb., 2012; *Thacker A.* Martyr Cult within the Walls: Saints and Relics in the Roman «Tituli» of the 4th to 7th Centuries // Text, Image and Interpretation / Ed. A. Minnis, J. Roberts. Turnhout, 2007. P. 31–70; *Forrai R.* The Interpreter of the Popes: The Translation Project of Anastasius Bibliothecarius: Diss. Bdpst, 2008; *Albrecht S.* Odalric von Reims und sein Bericht über die Translation der Reliquien des Hl. Clemens // Bsl. 2010. Vol. 68. S. 157–171; *Lienhard T.* «Et saint Clément reprit chair»: Tradition et adaptation d'un thème hagiographique durant le haut Moyen Âge (VIe–IXe siècles) // Zwischen Niederschrift und Wiederschrift: Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik / Hrsg. R. Corradini. W., 2010. S. 355–364; *Wellendorf J.* The Attraction of the Earliest Old Norse Vernacular Hagiography // Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200) / Ed. H. Antonsson. Turnhout, 2010. P. 241–258; *Baroncini L.* La «Istoria di san Clemente»: Studio ed edizione // Interpres: Riv. di studi quattrocenteschi. 2011. Vol. 30. P. 30–61; *eadem.* Un texte hagiographique en langue vulgaire à l'âge de l'humanisme: L'«Istoria di san Clemente» et ses sources // Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIIIe au début du XVIe siècle / Éd. C. Caby, R. M. Dessi. Turnhout, 2012. P. 215–230; *Amore A.* I Martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013. P. 301–303; *Wolf K.* The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose. Toronto, 2013; *Betti M.* The Making of Christian Moravia (858–882): Papal Power and Political Reality. Leiden; Boston, 2014.

А. А. Королёв

В Византии. Древнейшим греч. агиографическим памятником, где сообщается о судьбе К., является эпитома Псевдоклиментин, которая состоит из 3 частей (деяния ап. Петра, дополнение и Мученичество К.: CPG, N 1015 (6); BHG, N 342–344b; греч. текст: *Risch.* 2008. S. 1–135, 137–163; древний слав. пер.: *Лавров.* 1911. С. 47–108; ВМЧ. Ноябрь 23–25. Стб. 3356–3460; рус. пер. Мученичества: *Виноградов, Каштанов.* 2013. С. 99–103; см. также: *Карпов.* 2007. С. 16–20). Мученичество существует в 2 редакциях (вторичной, со вставкой в начале, и первичной, без нее: BHG, N 344, 344b). На древней эпитоме основана 3-частная переработка Симеона Метафраста (BHG, N 345–347; изд. ч. 2 и 3: *Лавров.* 1911. С. 36–46). Древний текст Мученичества лег в основу слав. переводов (см. также: *Карпов.* 2007. С. 27–32; *Творогов.* 2008; *Иванова.* 2008): с греч. оригинала группы PVa (*Лавров.* 1911. С. 13–19, 109–114, 115–121; ВМЧ. Нояб. 23–25. Стб. 3317–3327) и с рукописи, переходной от данной группы к остальным рукописям (*Лавров.* 1911. С. 19–24, 121–125; в греч. традиции такой текст не сохранился).

Локальные херсонские события описываются в «Чуде св. Климента», к-рое обращено к публике, хорошо знакомой с местными реалиями. Наряду с краткой лат. версией VI в. (у свт. Григория Турского) существует пространная греч. версия в сочинении сщмч. Ефрема Херсонесского (BHG, N 351; греч. текст: *Risch.* 2008. S. 165–187 и отдельно по рукописи Paris. gr. 1510 (D): Ibid. S. 188–190; древний слав. пер.: *Лавров.* 1911. С. 31–35; ВМЧ. Нояб. 23–25. Стб. 3327–3337; см. также: *Карпов.* 2007. С. 33–36; *Творогов.* 2008); рус. пер.: Херсонские святители. 1875). Источники, используемые сщмч. Ефремом Херсонесским: греч. Мученичество, гомилия «На праздник св. Феодора» еп. Нектария К-польского († 397) и ранний рассказ о чуде. Греч. «Чудо» может быть датировано не ранее сер. V в. и не позднее нач. IX в. Нет оснований отвергать авторство сщмч. Ефрема или сомневаться в его существовании (*Виноградов, Каштанов.* 2013. С. 93–96). В «Чуде» после риторического вступления повторяется история об открытии мощей К. его учениками и др. христианами, а также сообщается о чуде отступления моря в день казни К. Завершается «Чудо» риторическими похвалами К.

В 1-й трети VI в. чудо с отступлением моря и описанием исцеления, происходящего от якоря, излагает в описании Св. земли архидиак. Феодосий (Itineraria. 1965. P. 120), к-рый, по-видимому, имел местного информанта или сам посещал Херсон (визант. название Херсонеса). По его словам, жители города плывут к острову на кораблях, а не идут по дну моря.

Знакомство с «Чудом» демонстрирует канон исп. *Феофана Начертанного* (изд.: Das Byzantinische Eigengut der neuzeitlichen slavischen Menäen und seine griechischen Originale. Paderborn, 2006. [Tl. 1]: Vorw., Einf., Incipitarium und Edition der Monate September bis Februar. S. 302–305), там же говорится о чудесах от раки К. Канон *Климента* Студита († 2-я четв. IX в.) также знаком с Мученичеством и «Чудом» (неизд.). Прп. *Иосиф Песнописец* († ок. 886) пользуется в своем каноне К. (изд. и слав. пер.: *Ягич.* Служебные Минеи. С. 453–456; Ильина книга. 2005) только Мученичеством.

Вероятно, ежегодное паломничество к мощам К. в Херсоне прекратилось ок. нач. IX в., так, о нем не упоминает автор «Жития ап. Андрея» *Епифаний Монах.* На первый взгляд в пользу такой даты говорит сообщение слав. Пролога под 25 нояб. о том, что «затворилось море в царство Никифора» (*Лавров.* 1911. С. 126; ВМЧ. Нояб. 23–25. Стб. 3310), т. е. визант. имп. Никифора I (802–811). Однако оно основано на контаминации с «князем градским» Никифором из истории перенесения мощей К. в 861 г. (подробнее см.: *Диатроптов.* 2004. С. 17–18).

В русской археологической лит-ре (А. Л. Бертье-Делагард, Д. В. Айналов и др.) высказано мнение о том, что развалины на островке в Казачьей бухте близ Херсонеса являются остатками церкви-мемории или небольшого мон-ря в честь К. (*Айналов.* 1916. С. 70–76; *Бертье-Делагард.* 1893; см. также: *Сорочан.* 2005).

В 861 г. равноап. Кирилл (Константин) Философ, к-рый оказался в Херсоне на пути в Хазарию, по собственной инициативе (видимо, благодаря знакомству с Мученичеством или «Чудом») и после долгих поисков открыл мощи К., о существовании к-рых горожанам не было известно. Подробности этих событий сообщаются, помимо Жития равноап. Кирилла, в слав. «Корсунской легенде», основывающейся на несохранившихся греч. сочинениях равноап. Кирилла — «Краткой истории» и «Похвальном слове» (изд.: Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des heiligen Clemens / Hrsg. J. Vašica. Münch., 1965. (Slav. Propyläen; 8)), в службе на перенесение мощей К., к-рая, возможно, также является переводом греч. сочинения равноап. Кирилла (*Верещагин.* 2001. С. 94–148;



Обретение мощей сщмч. Климента, еп. Римского, близ Херсонеса. Миниатюра из Минология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. P. 204)

Мурьянов. 2003) и в ряде лат. источников: в *«Итальянской легенде»* (BHL, N 2073; изд.: MMFH. 1967. T. 2. S. 120–132), основанной на выполненном Анастасием Библиотекарем переводе греч. сочинений равноап. Кирилла, и в письме Анастасия еп. Веллетри Гаудериху (BHL, N 2072; изд.: MMFH. 1969. T. 3. S. 177–181). Прибыв в Херсон, равноап. Кирилл при содействии еп. Георгия и стратига фемы Никифора организовал церемонию обретения мощей К., к-рая состоялась 30 янв. В ходе экспедиции на остров были поэтапно обнаружены мощи К. и якорь; рака с мощами была на корабле доставлена в Херсон. Мощи были помещены в пригородной ц. св. Созонта, затем перенесены в городскую ц. св. Леонтия и, наконец,— в соборный храм (локализация ц. св. Апостолов в Херсоне, предложенная С. Б. Сорочаном на основании слав. Проложного сказания о перенесении мощей К. (*Лавров.* 1911. С. 126; ВМЧ. Нояб. 23–25. Стб. 3310), безосновательна (*Сорочан.* 2005. С. 786), так же как безосновательны поиски исторической основы др. сообщений этого краткого текста: *Уханова.* 2000; о нем также см.: *Карпов.* 2007. С. 20, 44–47). Равноап. Кирилл доставил часть мощей в К-поль, а в 867 или 868 г. перевез их в Рим.

После этого почитание К. в Херсоне не прекратилось. В кон. X в. равноап. кн. *Владимир (Василий) Святославич* вывез в Киев мощи К. и его ученика св. Фива (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116 [Лаврентьевская летопись]; Т. 2. Стб. 101 [Ипатьевская летопись]) — это подтверждает, что они были весьма почитаемы в городе. В Синаксаре Великой ц. (*Hofmann.* 1992; изд.: SynCP. Col. 256) под 25 нояб. говорится о ежегодном отступлении моря (в соответствии с финалом Мученичества или началом «Чуда»). В Минологии Василия II (PG. 117 Col. 177) контаминированы К. и сщмч. *Климент,* еп. Анкирский; местом мученичества К. названа Анкира, где был казнен Климент, еп. Анкирский (именно этот вариант получил распространение в слав. Прологе; изд.: Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сентябрь—февраль. М., 2010. Т. 1. С. 396—397; см. также: *Карпов.* 2007. С. 20, 36–37; *Творогов.* 2008), что может указывать на отсутствие в К-поле информации о почитании К. в Херсоне на рубеже X и XI вв.

Глава К. хранится в Киево-Печерской лавре в Киеве. Оттуда рака с частицами мощей была передана в 90-х гг. XX в. в *Инкерманский во имя сщмч. Климента, папы Римского, муж. мон-рь* (близ Севастополя).

А. Ю. Виноградов

В нехалкидонских Церквах. В средневек. копто-араб. календарях К. иногда именуется апостолом; его память соединяется с памятью сщмч. *Петра I* Александрийского и помимо 29 хатура (25 нояб.) встречается под 20 амшира (14 февр.) и 29 тубаха (24 янв.) (PO. T. 10. Fasc. 2. P. 192 (not.), 197 (not.); Fasc. 3. P. 259, 265). Возможно, к К. следует также относить поминовение «мученика Климента, царского сына» под 10 бауна (4 июня; Ibid. Fasc. 2. P. 205) и, что менее вероятно, перенесение в Александрию мощей мч. Климента и пострадавших с ним под 12 тута (9 сент.) (Ibid. Fasc. 2. P. 188 (not.); Fasc. 3. P. 253; SynAlex. Vol. 1. P. 261; SynAlex (Forget). Vol. 1 [Textus]. P. 20).

Сказание о К., помещенное под 29 хатура в копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.), как и греч. синаксарные версии XII в., сочетает черты повествования Псевдоклиментин, Мученичества и «Чуда» К. Согласно сказанию, святой род. в Риме в имп. семье, был научен «греческой премудрости», обращен в христианство ап. Петром и стал его спутником; проповедовал во мн. городах, составил Деяния апостолов (очевидно, речь идет об апокрифических), получил от апостолов канонические установления (вероятно, т. о. здесь нашла отражение атрибуция К. «Апостольских постановлений»), после чего возглавил Римскую Церковь, был схвачен по приказу имп. Траяна и за отказ поклониться идолам сослан; дальнейшее повествование в целом соответствует сведениям из Мученичества и «Чуда» К., однако место его ссылки и казни не названо (SynAlex. Vol. 2. P. 359–361; SynAlex (Forget). Vol. 1 [Textus]. P. 127–128).

Из копто-араб. Синаксаря память К. под тем же числом (29 хедара) перешла в эфиопский (PO. T. 44. Fasc. 3. P. 398–403; The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. T. 1. P. 304–306). Однако в 1-й части эфиоп. сказания заметнее проявляется влияние Псевдоклиментин, а также «Проповеди апостола Петра в Риме» (CANT, N 204) из эфиоп. сборника апокрифических Деяний апостолов («Гадла Хаварьят»), где подробно описано обращение в христианство отца К. Кавста (Кевестоса), преторианского префекта, во время проповеди ап. Петра в Риме; согласно этой версии, мать К. повезла сыновей в Афины, но в результате кораблекрушения К. оказался выброшен на берег в Александрии, где и был обращен и крещен ап. Петром.

Сказание о К., схожее по структуре и содержанию с коптским, имеется в средневек. арм. Синаксаре Тер-Исраэла под 16 тре (24 нояб.) (Ibid. T. 16. Fasc. 1. P. 107–109). Биографическая часть дана в нем предельно кратко; указание на родство с имп. семьей отсутствует, но подчеркивается, что ап. Петр сделал К. своим преемником в Риме; К. пострадал при имп. Домициане, местом казни назван Понт (Эвксинский), орудием потопления — камень. Основную часть сказания занимает пересказ «Чуда» К., однако он имеет 2 особенности. Во-первых, ставится акцент на том, что обретение мощей произошло не сразу, а после прекращения гонений, при участии местного епископа, в чем можно видеть отголоски сведений об историческом обретении мощей в 861 г. Во-вторых, рассказ о чудесном спасении ребенка, в отличие от общераспространенной версии, приводится как доказательство силы молитвы и церковных приношений за умерших (согласно этой версии, родители мальчика в течение года каждую

субботу приносили за него в церковь хлеб, вино и елей). Возможно, память К. была смещена в арм. календаре на 1 день из-за памяти арм. переводчиков Исаака, Месропа и др., к-рая приходится на 17 тре (25 нояб.; Ibid. P. 112–114). В совр. практике Армянской Апостольской Церкви память К. отмечается в четверг после 1-го воскресенья поста Иснакац и обычно приходится на 20-е числа нояб.

В средневек. традиции Сирийской яковитской Церкви днями памяти К. были 25 нояб. и 15 февр. (PO. T. 10. Fasc. 1. P. 38, 66, 99, 109, 115). Возможно, он почитался также 11 янв.: под этим числом значится память «апостола Павла и Климента» в Минологии из мон-ря *Кеннешре* (предположительно IX в.; Ibid. P. 37).

С. А. Моисеева

В Великой Моравии и у южных славян. Начальный этап почитания К. у славян связан с деятельностью равноапостольных Кирилла и Мефодия. Часть мощей К., взятая святыми братьями во время открытия и перенесения святыни в Херсоне в 861 г., была принесена ими в *Великую Моравию;* какая-то часть их осталась здесь и после переноса основной части в Рим. По всей вероятности, уже в это время на слав. язык были переведены Слово на открытие и перенесение мощей К., написанное равноап. Кириллом непосредственно после события 861 г. («Корсунская легенда» — «Слово, имуще беседу историческу»), и служба в честь этого события. Значительно менее вероятно, что это произошло после 885 г. в Болгарии; версия, предложенная Е. В. Ухановой, о том, что служба представляет собой рус. сочинение, написанное на рубеже X и XI вв. в связи с перенесением части мощей К. из Херсона (Корсуни) в Киев при равноап. кн. Владимире (*Уханова*. 1997/1998, 1998; Культ св. Климента. 2000; Обретение мощей св. Климента. 2000; *Толстая, Уханова*. 2002), не получила признания в науке, как зарубежной (см.: *Йовчева*. 2005), так и отечественной (*Назаренко*. 2013. С. 144; *Карпов*. 2014. С. 57–58). Почитание К. в Великой Моравии подкреплялось и тем обстоятельством, что слав. первоучитель был погребен в 869 г. в Риме в посвященном К. храме (Сан-Клементе). Вероятнее всего, именно в честь К. получил монашеское имя ученик святых Кирилла и Мефодия свт. *Климент Охридский*. В наст. время неизвестны посвящения храмов в Великой Моравии, остатки к-рых сохранились лишь в виде фундаментов (за исключением «великой церкви» во имя Богоматери в ее столице, к-рая упомянута в древнейшем проложном Житии св. Мефодия), но, несомненно, ряд церквей мог быть освящен во имя К. Об этом косвенно свидетельствует, в частности, лат. Житие св. блгв. кн. *Вячеслава* (Вацлава) и св. кн. *Людмилы* Чешских, написанное в кон. X в. мон. Кристианом (*Кристианова легенда*). В нем сообщается, что 1-й чеш. князь-христианин *Борживой*, принявший крещение от св. равноап. архиеп. *Мефодия*, построил в своем городе (совр. Леви-Градец, близ Праги) храм во имя «благословенного Климента, папы и мученика» (ротонда, лежащая в основании существующего здания, датируется более поздним временем (X в.?) и, по всей видимости, сменила первоначальную постройку). К числу древнейших славянских лит. памятников, посвященных К., относится, написанное свт. Климентом Охридским «Похвальное слово», сохранившееся в большом количестве среднеболг., древнерус. (большинство) и серб. списков XIV — XVII вв. (в 1-м томе собрания сочинений свт. Климента Охридского их учтено 26 — *Климент Охридски*. 1970. С. 287–305; но эту цифру нельзя считать исчерпывающей даже для периода XV–XVI вв., во всяком случае на восточнослав. материале). Вопрос о месте создания памятника (Великая Моравия или Болгария) и соответственно о времени (863–885 или 886–916) остается открытым. Возможно, великоморавским по происхождению (хотя, как и в предыдущем случае, нельзя исключить и Болгарию) является и древнейший перевод Мученичества К. (нач.: «Четвертый римстей церкви приставник бысть Климент, иже художеством апостолу Петру последьствова...»), близкий по языку к переводам св. равноап. Мефодия и сочинениям его учеников (обзор изданий и списков см.: *Иванова*. 2008. С. 321–322; *Творогов*. 2008; *Карпов*. 2014. С. 33–35).

После изгнания учеников святых Кирилла и Мефодия осенью 885 г. из Великой Моравии почитание К., тесно связанное с деятельностью слав. первоучителей, было в полной мере перенесено ими в Болгарию. Определенную роль играл здесь (применительно к свт. Клименту Охридскому) и патрональный аспект. Память обретения и перенесения мощей К. (30 янв.) нашла отражение наряду с памятью 25 нояб. в месяцесловах слав. литургических книг, прежде всего Евангелий и Апостолов (*Лосева*. 2001. С. 66, 72, 77, 210, 259; *Христова-Шомова*. 2008. С. 313–317, 487–489). Очевидно, в это время продолжает формироваться и корпус переводных текстов, посвященных К.: т. н. пространное (или обширное) Житие К. (нач.: «Климент Иакову, господину епископу и епископам епископу...»), представляющее перевод части (главы 1–144) псевдоэпиграфа «Эпистолии к ап. Иакову» (о рукописной традиции текста см.: *Карпов*. 2014. С. 21–25), и 2-й перевод Мученичества К. (нач.: «Придержа римскую церковь четвертый святый Климент, иже художеством последова апостолу Петру...»), сохранившийся, как и 1-й, и в южнослав. (*Иванова*. 2008. С. 321–322), и в древнерус. (*Творогов*. 2008; *Карпов*. 2014. С. 32–38) списках. В отечественной лит-ре последних десятилетий высказывалось мнение о вероятном рус. происхождении перевода (*Гладкова*. 1996. С. 14; *Карпов*. 2014. С. 36). Оно, однако, не подкреплено лингвистической аргументацией; вместе с тем языковеды никогда не включали текст в число возможных южнославянских переводов. К гимнографическим текстам в честь К., переведенным в Болгарии, относится, вероятно, служба ему с каноном Феофана Начертанного (Грапта), представленная рядом южнослав. (начиная с XIII в.) и древнерус. (с XV в.) списков в составе Миней праздничных (*Вереща-гин*. Вновь найденное богослужебное последование. 1993. С. 24–28). Нельзя исключить и возможности перевода в Болгарии в X в. службы с каноном Иосифа Песнописца, представленной в новгородской Минее служебной 1097 г. (*Ягич*. 1886. С. 446–456). Вероятно, начиная с кон. 1-й — 2-й четв. X в., после ухода из жизни учеников святых Кирилла и Мефодия, почитание К. в Болгарии начинает утрачивать особый статус, свойственный более раннему времени. В основном празднуется ноябрьская память (успение) К. Этому способствовало и то обстоятельство, что с памятью перенесения

мощей К. в сер. X в. совпало более актуальное для Болгарии успение чтимого национального святого — царя *Петра* (*Иванов.* 1931. С. 387–391). При редактировании во 2-й четв. X в. богослужебных книг с целью сближения их с греческими январская служба на перенесение мощей К., написанная св. Кириллом, не включается в служебные Минеи, а остается только в составе праздничных, имеющих в целом более архаичный характер. Эта тенденция сохраняется и в кон. XII — 1-й пол. XIV в., в эпоху после освобождения Болгарии и Сербии от визант. владычества (в Сербии особенности культа К. в средние века не прослеживаются либо не выявлены). Дополнительным препятствием для распространения январской службы К. в это время является установление в 1084 г. приуроченного к той же дате праздника в честь Собора трех святителей. С распространением в XIV в. у юж. славян Иерусалимского богослужебного устава служба на обретение мощей К. 30 янв. выходит из употребления. В 1-й пол.— сер. XIV в. краткое Житие К. трижды переводилось с греч. языка на славянский (дважды болгарами и 1 раз сербами) в составе стишного Пролога. Тогда же был осуществлен новый перевод ноябрьской службы К. в составе Миней служебных. В кон. XVII–XVIII в. у южных славян и на Афоне получает известность Житие К. в версии «Книги житий святых» свт. Димитрия, митр. Ростовского.

Вопрос о посвящении К. храмов в южнослав. странах для периода средневековья в научной лит-ре не разработан, но, судя по всему, они были немногочисленны.

На Руси почитание К. имеет собственную традицию, хотя сказание с «Похвальным словом» и служба, написанные св. равноап. Кириллом Философом, получили здесь известность еще в период обращения страны в христианство на рубеже IX и X вв., а первый из памятников сохранился исключительно в восточнослав. списках. Однако, поскольку оба памятника не имеют указания на авторство в заглавии, они не связывались в сознании рус. книжников со слав. первоучителем. Сказание в рус. рукописной традиции (старший список в составе древнейшего комплекта Миней Четьих — РГБ. Вол. № 592; посл. четв. XV в.) приурочено к памяти свт. Климента Анкирского (23 нояб.) либо (реже) к 25 нояб. Согласно сообщению Роже, еп. Шалонского, посетившего Киев в сер. XI в. и ссылающегося как на источник на свидетельство кн. Ярослава Мудрого, там в то время было распространено предание (возможно, херсонесского происхождения) о том, что мощи К. были обретены в Чёрном м. Римским еп. *Юлием I* (*Назаренко.* 2013. С. 143–174). После взятия Корсуни в 989 г. св. равноап. кн. Владимиром часть мощей К. (в т. ч., глава) и мощи его ученика св. Фива, согласно *«Повести временных лет»,* были перенесены в Киев (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116; Т. 2. Стб. 101), где по прошествии сравнительно недолгого времени были положены в *Десятинной церкви.* На протяжении 2 с половиной столетий, вплоть до монголо-татарского нашествия, они являлись одной из главных святынь Киева. Об этом свидетельствует как именование «церковью мученика Христова» К. Десятинной ц. в Хронике еп. *Титмара* Мерзебургского (*Карпов.* 2014. С. 15; *Назаренко.* 2013. С. 14–17), так и попытка использовать мощи при поставлении на митрополию без согласия патриарха в 1147 г. *Климента* Смолятича («а глава у нас есть святого Климента, якоже ставят греци рукою святого Ивана» — ПСРЛ. Т. 2. Стб. 341). Мощи К. (во всяком случае, бóльшая часть их), по всей вероятности, погибли при взятии и разграблении Киева монголо-татарами в 1240 г. Основным древнерусским памятником домонг. периода, посвященным К., является «Слово на обновление Десятинной церкви», сохранившееся лишь в копии сер. XIX в. с утраченной либо неотождествленной рукописи (*Карпов.* 1992; *Он же.* 2014. С. 59–91; *Назаренко.* 2013. С. 18–62) и впервые изданное М. А. *Оболенским* (*Оболенский.* 1850). Памятник имеет очень сложную текстологическую историю, сохранился явно не в первоначальном виде. Он единодушно признается исследователями текстом домонг. эпохи, однако в отношении его точной датировки наблюдается весьма широкий разброс мнений (обзор и критику их см. в работах А. Ю. Карпова и А. В. Назаренко). Со «Словом на обновление Десятинной церкви» тесно связана распространенная в русской рукописной традиции обработка сюжета «Чуда об отроке», забытом родителями в храме К. около гробницы святого. Не позднее XII в. краткое Житие К. было переведено в составе древнейшей редакции *Пролога,* получившей вскоре (через рус. посредство) распространение и у юж. славян. Вероятно, во 2-й пол. XII в. на основании пространного текста «Корсунской легенды» была составлена ее сокращенная версия, к-рая вошла в состав учительной части Пролога под 25 нояб. (*Турилов.* 1996. С. 47–48; *Карпов.* 2014. С. 52–53). И проложное Житие, и краткая повесть, и сокращенная версия «Чуда об отроке» могут сопровождать в рус. списках XV — XVII вв. Мученичество К. В период после монг. завоевания уровень почитания К. на Руси заметно снижается, в первую очередь, вероятно, из-за гибели мощей в Киеве. Это, однако, не сказалось на популярности в древнерус. книжности посвященных ему лит. текстов.



Сщмч. Климент, еп. Римский. Фрагмент минейной иконы. Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

Переводы и создание агиографических текстов, посвященных К., продолжались на Руси и в более позд-

нее время, вплоть до рубежа XVII и XVIII вв. Очевидно, в кон. XIV в. на Русь приходит краткое Житие К. в составе стишного Пролога. В сер. XVI в. для московских комплектов Великих Миней Четьих свт. *Макария,* митр. Московского (в древнейшем, Софийском списке памятник отсутствует), было написано (*Верещагин.* 1994; *Он же.* 1995. № 1. С. 89–90; *Он же.* 2001. С. 467–484) либо разыскано в б-ке митрополии или ином московском книгохранилище (*Карпов.* 2014. С. 25–32) анонимное «Похвальное слово» К. (нач.: «Великаго и неизреченнаго Божия проразумениа показание к человеком...»), в основе представляющее парафраз пространного Жития. Во 2-й пол. XVI в. проложный текст сказания о перенесении мощей К. был использован как источник при составлении *Степенной книги* (*Турилов.* 1996. С. 47–48; *Карпов.* 2014. С. 52–53). В кружке кн. А. М. *Курбского* на рубеже 70-х и 80-х гг. XVI в. был выполнен перевод Жития К. и сказания сщмч. Ефрема о чуде с отроком с лат. издания



Обретение на дне моря нерукотворной «ангельской церкви» и нетленного тела сщмч. Климента. Фрагмент иконы «Сщмч. Климент, еп. Римский, с житием». Сер. XVI в. (АМИИ)

в составе агиографического свода Л. *Сурия* (*Калугин.* 1998. С. 53–54, 309; *Он же.* 2001; *Карпов.* 2014. С. 38–39). Особая краткая редакция Жития К. на западнорус. лит. языке («простой мове» — перевод с польского?) включена в Торжественник минейный, переписанный в 1669 г. в белорус. *Кутеинском в честь Боголявления муж. мон-ре* (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 82. Л. 182–184 — *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публичной б-ки. Вильна, 1882. С. 136–137). В 1689 г. Житие К., составленное свт. Димитрием Ростовским на основе греч. текста Симеона Метафраста, пространного Жития и «Похвального слова» в составе ВМЧ, было опубликовано в Киеве в 1-м т. его «Книги житий святых» и на протяжении XVIII — нач. XX в. многократно переиздавалось. В 1695 г. (старший датированный список — ЯМЗ. № 515 (по кат. В. В. Лукьянова)) мон. *Евфимий* Чудовский заново перевел с греческого «Эпистолию к ап. Иакову» Псевдо-Климента в качестве предисловия к «Апостольским постановлениям» (*Панич.* 2000). Память о К. прочно вошла на Руси в позднесредневековый религ. фольклор — так, в духовном стихе о Голубиной книге упоминается «соборная» церковь К. с его мощами, к-рая «выходила из моря» (*Бессонов.* 1863. № 77. С. 276; *Назаренко.* 2013. С. 17).



Церковь во имя сщмч. Климента, еп. Римского, в Москве. Фотография. 1882–1883 гг.

Храмы, посвященные К. (включая приделы), на Руси известны лишь в крупных городах: Киеве (вероятно, придел Десятинной церкви), Вел. Новгороде (ц. Климента на Иворове ул.), Москве (в Замоскворечье на Ордынке), Пскове (храм в Завеличье, между ц. Успения с Пароменья и Спасо-Мирожским монастырем, сведения сохранились с XVI в.). Известное исключение составляет Ладога, где церковь в честь К. была заложена в 1153 г. свт. *Нифонтом* Новгородским (ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 29), возможно в качестве своеобразного протеста против поставления на митрополию Климента Смолятича (*Назаренко.* 2013. С. 124–126). Московский храм в Климентовском пер. (совр. здание в стиле барокко возведено в сер. XVIII в.) прославлен эпизодом военных действий по освобождению Москвы от польско-литов. войск силами Второго ополчения в нояб. 1612 г. (*Эскин Ю. М.* Дмитрий Михайлович Пожарский. М., 2013. С. 89–92).

Ист.: *Иванова К.* Bibliotheca hagiographica balcano-slavica. София, 2008. С. 321–322; Ильина книга: РГАДА. Тип. N 131: Лингвист. изд. / Подгот. греч. текста, коммент., словоуказ.: В. Б. Крысько. М., 2005. С. 270–285; Херсонские святители: [Св. сщмч. Ефрема, еп. Херсонского, (сказание) о совершившемся над отроком чуде сщмч. и ап. Климента] // ЗапООИД. 1875. Т. 9. С. 134–148; Itineraria et alia geographica: Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica. Turnholti, 1965. (CCSL; 175); *Risch J. X., ed.* Die Pseudo-Klementinen: IV. Klemens-Biographie. B.; N. Y., 2008. (GCS. NF; 16).

Лит.: *Оболенский М. А.* О двух древнейших святынях Киева: Мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. М., 1850. Кн. 3. С. 143–147; *Бессонов П. А.* Калики перехожие. М., 1863. Т. 2; *Бертье-Делагард А. Л.* Древности Юж. России: Раскопки Херсонеса. СПб., 1893. С. 58–59. (МАР; 12); *Liebenam W.* Comitia // *Pauly, Wissowa.* 1901. R. 1. Bd. 4/1. Sp. 671; *Лавров П.* Жития херсонесских святых в греко-слав. письменности. М., 1911. (Памятники христ. Херсонеса; 2); *Айналов Д. В.* Мемории св. Климента и св. Мартина в Херсонесе // Древности: Тр. МАО. 1916. Т. 25. С. 67–88; *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931², 1970ᵖ. С. 387–391; *Якобсон Р. О.* Стихотворные цитаты в великоморавской агиографии // Slavistična revija. Ljubljana, 1957. Т. 10. S. 111–118; *Климент Охридски.* Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1. С. 287–305; *Бегунов Ю. К.* Русское слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // Slavia. Praha, 1974. Roc. 43. N 1. С. 26–46; *он же.* Был ли Константин-Кирилл Философ автором «Слова похвального священномученику Клименту»? // Richerche slavistiche. R., 1975–1976. Vol. 22/23. P. 61–80; *он же.* Св. Климент Римский в слав. традиции: Нек-рые итоги и перспективы исследования // Византинороссика. СПб., 2006. Вып. 4. С. 1–61; Сказания о начале слав. письменности / Вступ. ст., пер. и коммент.: Б. Н. Флоря. М., 1981. С. 117–118 (переизд.: *Флоря Б. Н.* Сказания о начале слав. письменности. СПб., 2000. С. 226–229); *Podskalsky G.* Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). Münch., 1982. S. 249–251 (рус. пер.: *Подскальски Г.* Христ. и богосл. лит-ра Киевской Руси. СПб., 1996. С. 401–403); *idem.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. S. 183, 273–274; *Тржештик Д.* Великая Моравия и возникновение государства Пржемысловцев (Святополк и Борживой) // Великая Моравия, ее ист. и культурное значение. М., 1985. С. 160–174; *он же (Třeštik D.).* Počátky Přemyslovců: Vstup Čechů do dějin (530–935). Praha, 1997. S. 326–332; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 74, 79; *Hannick Ch.* Das «Slovo na perenesenie moštem sv. Klimenta» als liturgiegeschichtliche Quelle // OCA. 1988.

Vol. 231. P. 227–236; *Чичуров И. С.* «Хождение апостола Андрея» в визант. и древнерус. церк.-идеологич. традиции // Церковь, общество и гос-во в феод. России. М., 1990. С. 7–23; *Мурьянов М. Ф.* Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей слав. письменности и языковая культура вост. славян. М., 1991. С. 69–143; *он же.* Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 309–322; *он же.* История книжной культуры России: Очерки. М., 2008. Т. 2. С. 162–167; *Карпов А. Ю.* Слово на обновление Десятинной церкви по списку М. А. Оболенского // Архив РИ. 1992. Вып. 1. С. 86–111; *он же.* Древнейшие рус. сочинения о св. Клименте Римском // Очерки феод. России. 2007. Вып. 11. С. 3–110 (переизд.: *Он же.* Исслед. по истории домонгольской Руси. М., 2014. С. 8–129); *Hofmann J.* Unser heiliger Vater Klemens: Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche. Trier, 1992. S. 70–118. (Trierer theol. Studien; 54); *idem.* Das Profil des Klemens von Rom in den gottesdienstlichen Texten des christlichen Ostens // Studi su Clemente Romano / A cura di Ph. Luisier. R., 2003. P. 107–126. (OCA; 268); *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужебное последование обретению мощей Климента Римского — возможное поэтическое произведение Кирилла Философа. М., 1993; *он же.* Последование под 30 янв. из Минеи № 98 (ф. 381) РГАДА (Москва) — предполагаемый гимн первоучителя славян Кирилла // Palaeobulgarica. 1993. № 1. С. 3–21; *он же.* Неизвестный славянорус. парафраз Псевдо-Клементин: Механизмы и результаты переработки переводного источника книжником из круга митр. Макария // ZSP. 1994. Bd. 54. H. 2. S. 243–262; *он же.* Необыкновенные приключения Климента, папы Римского, как о них рассказано в Макарьевских Великих Минеях Четиих // Рус. речь. М., 1995. № 1. С. 86–92; № 2. С. 79–85; № 3. С. 70–76; № 4. С. 65–70; № 5. С. 59–64; № 6. С. 69–74; *он же.* Церковнослав. книжность на Руси: Лингвотекстол. исслед. М., 2001; *он же.* Программа действий, изложенная... в богослужебном каноне // ДРВМ. 2003. № 11. С. 39–47; *Мечев К.* Климент Римски // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 345–346; *Гладкова О. В.* «Слово на обновление Десятинной церкви» // Древнерус. литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 10–34; *Турилов А. А.* Древнейшая история славян и Руси в «Книге Степенной царского родословия»: Хронология, круг источников, их отбор и использование // Славяне и их соседи: Миф и история: Тез. 15-й конф. М., 1996. С. 46–52; *Уханова Е. В.* Культ св. Климента, папы Римского, в истории визант. и древнерус. церкви IX — 1-й половины XI в. // AION. Slavistica. 1997/1998. Vol. 5. С. 548–566; *она же.* Служба св. Клименту, папе Римскому, в контексте крещения Руси вел. кн. Владимиром // Историческому музею — 125 лет. М., 1998. С. 143–152. (Тр. ГИМ; 100); *она же.* Культ св. Климента, папы Римского, как отражение полит. концепций Византии и Руси IX — XI вв.: (Опыт комплексного источниковедческого анализа): Дис. М., 2000; *она же.* Обретение мощей св. Климента, папы Римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии сер. IX в. // ВВ. 2000. Т. 59(84). С. 116–128; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теорет. взгляды и лит. техника древнерус. писателя). М., 1998. С. 53–54, 309; *он же.* «Житие Климента, епископа Римского» и «Исповедание» Псевдо-Ефрема в агиографическом своде А. М. Курбского // Palaeoslavica. Camb. (Mass.), 2001. Vol. 9. С. 118–142; *Лурье В. М.* Святой Кирилл перед мощами св. Климента // Общото и специфичното в балканските култури до края на XIX в.: Сб. в чест на 70-годишнината на проф. В. Тъпкова-Заимова. 1999. С. 62–86; *Бърлиева С.* Климент Римски, Климент Охридски и кирило-методиевската традиция // КМС. София, 2000. Т. 13. С. 159–166; *Панич Т. В.* «Эпистолия Климента Римского о житии его» в переводе Евфимия Чудовского // Проблемы истории рус. книжности, культуры и обществ. сознания. Новосиб., 2000. С. 202–216; *Толстая Т. В., Уханова Е. В.* «Корсунские» реликвии и крещение Руси // Христ. реликвии в Моск. Кремле. М., 2000. С. 147–189; *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 66, 72, 77, 210, 259; *Завадская С. В.* Слово о чуде св. Климента об отроке // Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Щапов. М., 2003. С. 221–224 (№ 95); *Трендафилов Х.* Херсонска легенда // КМЕ. 2003. Т. 4. С. 384–388; *Диатроптов П. Д.* Предания о мученичестве Климента папы Римского в Херсонесе Таврическом // РиХВ. 2004. Вып. 2/3. С. 10–18; *Йовчева М.* Езикови свидетелства за происхода на «Службата за Пренасяние на мощите на папа Климент Римски» // Старобългарска лит-ра. София, 2005. Т. 33/34. С. 64–77; *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон (2-я пол. VI — 1-я пол. X в.): Очерки истории и культуры. Х., 2005. С. 922–929; *Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв. СПб., 2008. С. 73; *Назаренко А. В.* «Слово на обновление Десятинной церкви»: Одно или два «Слова»? // Вост. Европа в древности и средневековье. М., 2009. Вып. 21: Автор и его источник. С. 231–236; *он же.* «Слово на обновление Десятинной церкви»: К текстологии памятника // ΘΕΟΔΟΥΛΟΣ: Сб. ст. памяти проф. И. С. Чичурова. М., 2012. С. 229–252; *он же.* «Слово на обновление Десятинной церкви», или К истории почитания свт. Климента Римского в Древней Руси. М.; Брюссель, 2013; *Могаричев Ю. М.* «Крымские» святые на Руси // Древняя Русь и средневековая Европа: Возникновение государств: Мат-лы конф. М., 2012. С. 164–166; *Христова-Шомова И.* Служебният Апостол в слав. ръкописна традиция. София, 2012. Т. 2. С. 313–317, 487–489; *Виноградов А. Ю., Каштанов Д. В.* «Чудо св. Климента» в контексте херсонской традиции: Лит. оформление локальных торжеств // Климентовский сб.: Мат-лы VI Междунар. конф. «Церковная археология: Херсонес — город св. Климента», 12–17 сент. 2011 г. Севастополь, 2013. С. 90–117.

А. Ю. Виноградов, А. А. Турилов

Гимнография. Память К. отмечается в иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, 24 янв.; назначается общее последование «учителям» (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 1. P. 32).

Согласно *Типикону Великой ц.*, отражающему особенности кафедрального к-польского богослужения IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 112–114), память К. отмечается 25 нояб. совместно с памятью сщмч. Петра Александрийского: на Пс 50 назначается тропарь 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν· (**Бо҃же отє҆цъ на҆ши҂хъ:**), на литургии — прокимен Пс 115. 6, Апостол (Флп 3. 20 — 4. 3), аллилуиарий Пс 43. 2, Евангелие (Ин 15. 17 — 16. 2), причастен Пс 32. 1.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 298), содержащем самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, 25 нояб. соединяются богослужебные последования К., сщмч. Петра Александрийского и Октоиха. Богослужебное последование К. включает: отпустительный тропарь 4-го гласа **И нравъмъ причастьникъ:**, кондак, канон 4-го гласа, 2 цикла стихир-подобнов, седален — такой набор песнопений К. подтверждается и слав. рукописными Минеями XI–XII вв. (см.: *Ягич.* Служебные Минеи. С. 446–456; также см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 32); по 9-й песни канона назначается светилен **Нб҃о зв҃ѣздами:**, который, согласно *Студийскому уставу,* является особенностью средних праздников; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц., за исключением аллилуиария — Пс 131. 9.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 325–326), отражающем малоазийскую редакцию Студийского устава, указания для 25 нояб. в целом те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 63–64), представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, 25 нояб. отмечаются сразу неск. памятей: К., сщмч. Петра Александрийского, вмц. *Екатерины* и мч. Меркурия; составитель Типикона упорядочил уставные указания на этот день так, чтобы за богослужением прозвучали в той или иной степени песнопения в честь каждого из празднуемых святых; упоминается общий канон перечисленным святым (полный текст этого канона см.: AHG. T. 3. P. 490–505); указания для литургии в этот день те же, что и в др. Типиконах студийской традиции.

Согласно *Георгия Мтацминдели Типикону* сер. XI в. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 242), представляющему афонскую редакцию Студийского устава, 25 нояб. соединяются последования К., сщмч. Петра Александрийского и мч. Меркурия; указан отпустительный тропарь «Уподобился еси делом...», хотя неясно, кому именно из упомянутых святых он посвящен; др. особенностей богослужебного последования К., отличных от уже известных по предшествующим источникам, не зафиксировано.

В древнейших сохранившихся редакциях *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв. (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 33),— память К. также отмечается 25 нояб.

Согласно серб. Типику Никодима 1319 г. (*Миркович.* Типикон. С. 62б), 25 нояб. соединяются последования отдания праздника *Введения во храм Пресв. Богородицы*, К. и сщмч. Петра Александрийского; указан общий отпустительный тропарь 4-го гласа **Бѣже отѣцъ нашихъ:**, на *«Господи, воззвах»* поются стихиры праздника и цикл стихир-подобнов К.; на утрене — 3 канона: Введения, К. и сщмч. Петра Александрийского; на хвалитех — стихиры-подобны святых; на литургии назначаются песнопения и чтения как праздника, так и святых.

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. 25 нояб. также описано соединение по-



Сщмч. Климент, еп. Римский, и сцена мученической кончины сщмч. Петра, еп. Александрийского. Фрагмент миниатюры из Минология. 1322–1340 гг. (Bodl. f. 1. Fol. 18v)

следований отдания праздника Введения, К. и сщмч. Петра Александрийского, хотя на утрене на хвалитех поются стихиры праздника, а не святых; на литургии — все праздника.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 25 нояб. отмечено знаком ☧, что предполагает совершение шестеричной службы (см. ст. *Знаки праздника месяцеслова*); соединяются последования отдания праздника Введения, К. и сщмч. Петра Александрийского; К. назначается особый отпустительный тропарь 4-го гласа — **Иже ѿ бга чюдодѣйствы:**, кондак 2-го гласа **Бжественнаго винограда:**, также указан общий кондак К. и сщмч. Петру 2-го гласа **Цркóвным твéрди:**; на хвалитех к стихирам праздника примыкают стихиры святых; на литургии — чтения и песнопения праздника и святых. В издании Типикона 1633 г. в последовании 25 нояб. был оставлен только общий отпустительный тропарь К. и сщмч. Петру 4-го гласа **Бже отѣцъ нáшихъ:**. В пореформенных изданиях московского Типикона 1682, 1695 гг. и последующих (в т. ч. современных) 25 нояб. более не обозначалось знаком (т. е. статус службы понизился), дополнительные индивидуальные отпустительный тропарь и кондак К. и сщмч. Петру не помещались, остались только общие.

Последование К., помещенное в совр. греч. (24 янв.) и рус. (25 янв.) богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν· (**Бже отéцъ нáшихъ:**), иной отпустительный тропарь 4-го гласа — «Иже от Бога чудодействы...» (Минея (МП). Ноябрь. Ч. 2. С. 325–326); кондак 4-го гласа Ἐκκλησίας ἄσειστοι καὶ θεῖοι πύργοι· (**Цр҃кве недви́жимїи и бж҃ественнїи пу́ргове:**), кондак 2-го гласа «Божественного винограда...» с икосом (Минея (МП). Ноябрь. Ч. 2. С. 329–340); канон авторства Иосифа Песнописца с акростихом Θείας σε Κλῆμα Μάρτυς ἀμπέλου σέβω. Ἰωσήφ (Божественного тебя ветвь, мученик, винограда почитаю. Иосифов) 4-го гласа, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (**Ѿве́рзу́ ᲂу҆ста́ моа́:**), нач.: Θρόνῳ παριστάμενος τῆς Τρισηλίου Θεότητος (Престолу предстоя Трисолнечного Божества) — в греч. Минее (также см.: *Ягич.* Служебные Минеи. С. 453–456); канон авторства Феофана Начертанного без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: **Во́ду́ прошéдъ:** (Ὑγρὰν διοδεύσας·), нач.: **Ѿ петра́ бж҃твеннаго наᲂу́чи́всѧ** (Τῷ Πέτρῳ τῷ θείῳ μαθητευθεὶς) — в рус. Минее (также см.: Ταμεῖον. Σ. 104–105); 3 цикла стихир-подобнов (в греческой — 2), стихира-самогласен (только в греческой), 2 седальна (в греческой — 1), светилен.

По рукописям известны песнопения К., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 2-го гласа **Римьскоу҆ ѿчьствоу҆ свѣ́тилникъ:** с икосом (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 249), дополнительные икосы (Там. же. С. 77, 170, 243); канон, составленный гимнографом Климентом (имя автора акростиховано в богородичнах), с акростихом Κλή<μεντ>α Ῥώμης ποιμ<έ>να τρίτην σέβω (Климента, третьего пастыря Рима, почитаю) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας· (**Во́ду́ прошéдъ:**), нач.: Καὶ θρόνου καὶ τρόπου καὶ ἀρετῆς (И престола, и нрава, и добродетели) со 2-й песнью (Ταμεῖον. Σ. 104); канон, составленный *Анастасием Квестором*, без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραὼ· (**Колесни́цегони́телѧ фараѡ́нѧ:**), нач.: Ὁ θεοφόρος τοῦ χοροῦ ταξίαρχος (Богоносный хора чиноначальник) (Ibidem); анонимный общий канон К., сщмч. Петру Александрийскому, вмц. Екатерине и мч. Меркурию без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραὼ· (**Колесни́цегони́телѧ фараѡ́нѧ:**), нач.: Τετραφεγγῆ κάλλη, μαρτύρων σύμπνοιαν (Четверосиянную красоту, мучеников союз) со 2-й песнью (AHG. T. 3. P. 490–505).

Е. Е. Макаров

Иконография. Первые изображения К., очевидно, появились в Риме — месте его служения и раннего почитания. Здесь уже в кон. IV — нач. V в. существовала посвященная К. церковь (см. *Климента сщмч. базилика в Риме*). В ней, как указывает Й. Вильперт, находился древнейший образ святого; он не сохранился и известен по акварелям нач. XX в. (*Wilpert, Schumacher.* 1917. Taf. 216. 2). Др. раннее изображение К. (сер. V в.), также известное только по акварельным рисункам 1634–1635 гг., находилось на стене центрального нефа в рим. базилике Сан-Паоло-фуори-ле-Мура. Здесь К. был представлен фронтально по плечи в медальоне в иконографическом изводе *imago clipeata* среди похожих по типологии изображений 79 Римских пап (Vat. Barber. lat. 4407. Fol. 1–41). Аналогичный образ К. в медальоне присутствовал в декорации главного нефа базилики св. Петра в Ватикане, роспись, выполненная по заказу папы св. Льва Великого (440–461), не сохранилась (*Kessler.* 2002).

Древнейшее сохранившееся изображение К.— мозаика VI в. в базилике Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне. Фигура К. помещена в нижнем ярусе на юж.



Сщмч. Климент, еп. Римский. Мозаика ц. Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне. 561–569 гг.

стене центрального нефа, в процессии мучеников, направляющихся ко Христу, восседающему на престоле. К. изображен на почетном месте, 2-м в ряду святых, после св. *Мартина*, еп. Турского, патрона церкви, которому она была

посвящена в 560 г. архиеп. Равенны Агнеллом (*Deliyannis.* 2010. P. 164–165). Представлен в апостольских одеждах (в белом хитоне с клавами и в тунике) с мученическим венцом в покровенных руках; у него короткие седые волосы, маленькая борода и усы, на темени — гуменцо.

К числу ранних изображений К., вероятно следующих римской иконографической традиции, в соответствии с к-рой К. представлен в типе, напоминающем ап. Петра, принадлежат фрески в левом нефе ц. Санта-Мария-Антиква (705–706) и в нижней ц. Сан-Клементе (XI в.) — обе в Риме. В Санта-Мария-Антиква К. изображен фронтально в рост средовеком с коротко остриженными белыми волосами, бородой и усами, с тонзурой, первым слева от восседающего на троне Христа, среди др. епископов. В отличие от мозаичного образа в Сант-Аполлинаре-Нуово в образе в Санта-Мария-Антиква к апостольским одеждам святого добавлены элементы облачения святителя — омофор с крестами и Евангелие в левой руке, а также орудие страстей (якорь) в правой руке. В нижней ц. Сан-Клементе погрудный образ К. помещен в медальоне в сцене с донаторами (членами семьи Рапица). Святой представлен с коротко остриженными седыми бородой и волосами, с тонзурой, правой рукой благославляет, в левой закрытое Евангелие.

Эта, по-видимому раннехристианская, иконография была воспринята византийским и через него древнерус. искусством. В таком изводе К. представлен в мозаиках алтарей ц. Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.) и собора Санта-Мария-Нуова в Монреале на о-ве Сицилии (1180–1190), во фресках диаконника ц. Св. Софии в Охриде, Македония (1140), сев.-зап. компартимента Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове (между 1136 и 1156), апсиды ц. св. Георгия в Ст. Ладоге (ок. 1167) и апсиде ц. Спаса Преображения на Нередице близ Вел. Новгорода (1199).

Широкое распространение культа К. в Др. Руси сначала в Киеве, в XII–XIV вв. в Новгороде и Пскове, в XVI–XVII вв. на Русском Севере и Урале, наличие на этих территориях посвященных святому храмов и изображений на иконах и в монументальных росписях, очевидно, связано с особым почитанием К. как покровителя водных стихий, мореплавателей и новообращенных народов, а также с присутствием его мощей. Честная глава К. была перенесена равноап. кн. Владимиром из Рима в Киев и положена в Десятинной ц. Вероятно, именно там находилось древнейшее на Руси изображение К. (икона или фреска). Возможно, во 2-й пол. XII в. Нифонт, архиеп. Новгорода, привез частицу мощей К. из Киева. Согласно описи 1749 г., она со-



Сщмч. Климент, еп. Римский. Роспись ц. Санта-Мария-Антиква в Риме. 705–706 гг.

хранялась в Софийском соборе Новгорода до позднейших времен (*Царевская.* 1999. С. 262).

Тот же извод, изображающий К. в типе ап. Петра, использован на рус. иконах XII–XVII вв., происхождение которых связывают с Новгородом и Псковом, а также с городами Русского Севера и Урала. Образ К. находился на новгородской иконе Богоматери «Знамение» из Софийского собора (сер. XII в.) на полях в составе избранных святых (переписан в XVI в. вместе с образом свт. Николая Чудотворца; запись, очевидно, воспроизводит древний состав святых; *Царевская.* 1999. С. 262); на полях на обороте новгородской иконы Богоматери «Знамение» с мц. Иулианией 1-й пол. XIII в. из собрания П. Д. Корина (ГТГ: Кат. собр. Т. 1. С. 60–63. № 11); на красфонной иконе «Священномученик Климент» сер. XIV в. из частного зарубежного собрания (*Тюрилов.* 2009. С. 415–420); на левом поле новгородской иконы «Спас на престоле с избранными святыми» 2-й пол. XIII — нач. XIV в. (ГТГ: Кат. собр. Т. 1. С. 75–76. № 18); на иконе «Богоматерь на престоле, святитель Николай и священномученик Климент» со святыми на полях 2-й пол. XIII в. (ГРМ), где К. изображен дважды: в среднике — в апостольском облачении и на правом поле — в святительском; на нижнем поле псковской иконы «Рождество Христово с избранными святыми» кон. XV в. (ГРМ); на северной иконе «Сщмч. Климент» нач. XVI в. (ГРМ); на иконе новгородской школы «Свт. Николай со святыми Климентом и Власием» кон. XV — нач. XVI в. (ГВСМЗ; Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. С. 134–137. № 19, описание Е. В. Гладышевой); на иконе псковской школы «Избранные святые: свт. Николай Чудотворец, архидиак. Стефан, сщмч. Климент и сщмч. Власий» XV в. (ПИАМ; Иконы Пскова. М., 2006. Кат. № 27. С. 98–100), на иконе «Свт. Николай, сщмч. Климент, неизв. святитель и вмц. Параскева Пятница» XVII в. (МИИРК).

Этой же древней иконографии святого следовали иконописцы, создавшие 2 иконы К. с клеймами жития: «Климент, папа Римский, с 13 клеймами жития» XVI в. из ц. свт. Николая с. Нёнокса Архангельской обл. (АМИИ; см.: Иконы Рус. Севера. Т. 1. С. 226–235. Кат. 47) и «Климент, папа Римский, с 20 клеймами жития» кон. XVI — нач. XVII в. (ГЭ; Рус. житийные иконы. 1999. С. 110–112. Кат. 24) из г. Сольвычегодска, вероятно, из ц. св. Климента, одной из 9 каменных церквей города. На обеих вышеуказанных иконах изображение К. соответствует описанию его в иконописных подлинниках XVI в. («Климент сед, власы кудри с ушей, брада аки Власьева, проста, на конце завилась, риза кресты багрова и киноварием, испод вохра с белилы» — Сийский иконописный подлинник. С. 214; похожее описание с добавлением «кудряв аки Георгий» см.: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 52) и в Строгановском иконописном подлиннике под 25 нояб. В среднике иконы из Архангельского музея К. изображен в рост, фронтально, в левой, покрытой платом руке — раскрытое Евангелие, правая поднята в благословляющем жесте; святой облачен в хитон, крещатую колоколообразную фелонь, широкий омофор, на правом боку — палица; с трех сторон средника располо-



Сщмч. Климент, еп. Римский. Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца в Ст. Ладоге. Ок. 1167 г.



Сщмч. Климент, еп. Римский, с житием. Икона. Сер. XVI в. (АМИИ)

жены 13 клейм жития: «Климент предстоит ап. Петру», «Крещение Климента ап. Петром», «Поставление Климента во епископы ап. Петром», «Проповедь Климента в Риме», «Крещение язычников», «Молитва Климента и Феодоры об исцелении мужа Сисинния», «Явление Феодоре ап. Петра», «Климент читает проповедь Сисиннию после исцеления», «Климент перед императором Траяном», «Взятие Климента под стражу», «Климент, ввергаемый в море», «Мощи Климента почивают в храме на дне моря», «Чудо об отроке». Нижний ряд клейм утрачен. На иконе из Сольвычегодска, заказанной, очевидно, купцами Строгановыми, святой К. изображен в рост, фронтально, с благословляющей правой рукой, в левой ладони держит закрытый кодекс. Его святительские ризы выглядят иначе, чем на иконе из Архангельска: он одет в светлый подрясник, широкий саккос с укороченными рукавами, украшенный медальонами с крестами, с богато декорированными заручавьями, в поручах, с омофором, на голове — русская митрополичья шапка, такого типа, как обычно встречается в изображениях митр. Ионы. Двадцать клейм, расположенных по периметру средника, содержат следующие сцены из жития К.: «Ап. Петр поучает Климента», «Избавление Климента от потопления», «Климент перед ап. Петром», «Проповедь Климента перед народом», «Апостольская проповедь Климента», «Поставление Климента во епископы», «Климент перед императором Траяном», «Климент в темнице», «Проповедь Климента в темнице», «Казнь Климента утоплением», 2 клейма с «Чудом Климента о младенце», 3 клейма со сценой «Обретение мощей Климента», «Перенесение мощей Климента», 2 клейма, изображающие «Положение мощей Климента», «Исцеление бесноватого», «Исцеление слепого».



Сщмч. Климент, еп. Римский, с житием. Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (ГЭ)



Сщмч. Климент, еп. Римский. Мученическая кончина сщмч. Петра, еп. Александрийского. Роспись ц. Вознесения Господня мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.

Аналогичное по типологии изображение К. находится на рус. минее на ноябрь нач. XVII в. (ЦАК МДА) и на входной миниатюре XVI в. «Крест Голгофский и столпы Христовой Церкви» в рукописи Космография Космы Индикоплова (РГБ. Ф. 73. I. № 75).

Др. иконографический тип К., в котором святой предстает старцем с короткими седыми волосами, с высоким лбом, иногда с залысинами, с длинной, сужающейся книзу бородой, в святительском облачении, по облику, напоминающему ап. Иоанна Богослова, существует параллельно с изводом К. по типу ап. Петра. Он встречается в греч. иллюстрированных минологиях XI–XIV вв. (3-я четв. XI в., Paris. gr. 580. Fol. 2v; XII в., Ath. Doch. 5f. Fol. 133v; XI в., Vat. gr. 1156. Fol. 268v; 1327–1340, Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 18v), в визант. и поствизант. монументальной живописи в Сербии, Македонии, Греции XIII–XVI вв. Напр., К. изображен в святительском ряду в алтаре церквей св. Апостолов в Печской Патриархии, Косово и Метохия (XIII в.), Пресв. Богородицы в Ахтале, Армения (между 1205 и 1216), и ц. св. Андрея на Треске, Македония (1388–1389); в монументальных минологиях XIV–XVIII вв. под 25 нояб.— в церквах Вознесения Господня монастыря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350); св. Димитрия в Марковом монастыре близ Скопье, Македония (ок. 1376–1381); Успения Пресв. Богородицы монастыря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320), св. Николая Орфаноса в Фессалонике, Греция (ок. 1320), Св. Троицы монастыря Козия в Румынии (1386–1390), свт. Николая в Пелиново, Черногория (1717–1718), а также в алтарной нише кафоликона монастыря Дионисиат на Афоне, худож. Дзоржис Фукас (1546–1547). Тому же иконографическому типу следуют рус. памятники XIV–XIX вв., напр. серебряный реликварий с изображением К. на крышке (АОКМ, XII–XIV вв.; *Рындина.* 1996. С. 181–184. Кат. № 24; *Медынцева.* 1991. С. 56–68); икона «Климент, папа Римский, с житием» из ц. Спаса Преображения в Усолье (ПГХГ, 1-я пол. XVII в.; Иконы строгановских вотчин. 2003. Кат. 98); икона «Климент, папа Римский, и св. Петр, еп. Александрийский, с житием» из придела свт. Николая Чудотворца ц. св. Климента в Москве (3-я четв. XVII в.); гравированные святцы на ноябрь 1722 г. худож. Г. П. Тепчегорского и 1730 г. худож. И. К. Любецкого (*Ермакова, Хромов.* 2004. С. 39. Кат. 33. 3. С. 50. Кат. 35. 3), круглая икона «Климент, папа Римский, и св. Петр, еп. Александрийский» (ГЭ; нач. XIX в.).

Кроме того, на рус. иконе «Богоматерь на престоле с предстоящими свт. Николаем и сщмч. Климентом» XIV в. из Вологды (ВОКМ; *Рыбаков.* 1980. Табл. 1) и на фреске ц. Преображения Господня на Волотовом поле близ Вел. Новгорода, 1352 (?) (не сохр., известна по архивной фотографии, см.: *Вздорнов.* 1989. Табл. 101), использован смешанный тип (по образу апостолов Петра и Иоанна одновременно) — с короткими курчавыми волосами и длинной клинообразной бородой. В Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих акад. В. Д. Фартусова облик К. описан так: «...седой старец римского типа; волосы с конца ушей

кудрявы, борода большая, немного узковата, лицо приятное, благообразное и очень умное; одежда — фелонь и омофор» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 86).

В зап. иконографии встречаются совершенно особые варианты изображения К., почти неизвестные в восточнохрист. искусстве: в соборе Сан-Марко в



Сщмч. Климент, еп. Римский.
Роспись
ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница,
Косово и Метохия.
Ок. 1320 г.

Венеции, в мозаиках кон. XI в. в апсиде и на юж. стене капеллы св. Климента, святой представлен юношей без бороды, с тонзурой на темени (в сценах жития), в облачении зап. епископа: в тиаре (в капелле) и казуле (в обоих случаях). В сирийском кодексе кон. XII в. (Библия Бьюкенена; Cantabr. Oo. I. 1, 2. Fol. 310v) К. представлен как евангелист, сидящий за письменным столом. На мозаике триумфальной арки в верхней ц. Сан-Клементе в Риме (ок. 1120–1125) — средовеком с короткими темными волосами, в апостольских одеждах, с атрибутами страстей (якорь, корабль). Аналогичный мозаике Сан-Клементе физиогномический тип К. воспроизведен во фресках 1123 г. в ц. сщмч. Климента в Тауле, Каталония (Музей каталонского искусства, Барселона), и в ц. свт. Николая Чудотворца в Печской Патриархии (XIV в.), с тем лишь отличием, что в обоих примерах он представлен святителем (образ в медальоне в



Сщмч. Климент, еп. Римский,
и сщмч. Петр, еп. Александрийский.
Икона. Нач. XIX в. (ГЭ)

Сербии, житийный цикл в романской живописи в Испании).

Помимо отдельных изображений К. в монументальной живописи, на иконах, в миниатюрах рукописей существовали сцены из жития К., краткие или пространные житийные циклы. В Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 204, 976–1025, К-поль) — сцена «Чудесного обретения мощей сщмч. Климента в водах Чёрного моря»; в минологии XI–XII вв. (Copenh. Kong. Bibl. Saml. 167. Fol. 136r) наряду с фигурой К. присут-



Сщмч. Климент, еп. Римский.
Мозаика
капеллы сщмч. Климента
в соборе Сан-Марко в Венеции.
Кон. XI в.

ствует сцена мучений К., где святой, которого бросают в море, представлен с камнем на шее; 3 сцены из жития введены в кодекс XII в. из мон-ря Дохиар на Афоне (Ath. Doch. 5f. Fol. 133r). Житийные циклы К. находились во фресках кон. XI в. в нижней базилике Сан-Клементе в Риме, в мозаиках в капелле К. в базилике Сан-Марко в Венеции, во фресках ц. св. К. в Тауле, в церкви Мирожского мон-ря в Пскове, в росписи XVIII в. в ц. ап. Петра в аббатстве Конк (деп. Аверон, Франция), на рус. иконах XVI–XVII вв. (подробнее см.: *Седова.* 1999).

Лит.: Строгановский иконописный лицевой подлинник кон. XVI — нач. XVII в. М., 1869; *Покровский Н. В.* Лицевой Сийский иконописный подлинник. СПб., 1898. Вып. 3. (ПДПИ; 122); *Wilpert J., Schumacher W. N.* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jh. Freiburg i. Br., 1917; *Смирнова Э. С.* Живопись Обонежья. М., 1967. С. 111–147. Ил. 11; *она же.* Икона Богоматери Максимовской: Возрождение рус. художественной традиции в кон. XIII в. // ДРИ. М., 1993. [Вып.]: Проблемы и атрибуции. С. 72–93 (84–85); *Ананьева Т. А.* Икона «Богоматерь на престоле» XIII в. // ПКНО, 1975. М., 1976. С. 138–144; *Hutter I.* Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften. Stuttg., 1977–1978. Bd. 1–2; *Рыбаков А. А.* Художественные памятники Вологды XIII — нач. XX в. М., 1980; *Вздорнов Г. И.* Волотово: Фрески церкви Успения на Волотом поле близ Новгорода. М., 1989; Псковская икона XIII–XVI вв. / Сост.: И. С. Родникова. Л., 1990. Ил. 36; *Медынцева А. А.* Архангельская ставротека и культ Климента на Руси // Сов. Арх. 1991. № 3. С. 56–68; ГТГ: Древнерус. искусство X — нач. XV в.: Кат. М., 1995. Т. 1; *Рындина А. В.* Новгородское серебряное дело XIII–XIV вв. // Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Художественный металл: XI–XV в. / Ред.: И. А. Стерлигова. М., 1996; Русские житийные иконы XVI — нач. XX в.: [Кат. выст.] / Сост.: А. С. Косцова, А. Г. Побединская. СПб., 1999; *Седова Р. А.* Иконы Климента папы Римского в вотчинах именитых людей Строгановых // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1999. Вып. 12: Искусство Средневековой Руси. С. 139–149; *Царевская Т. Ю.* Образ св. Климента Римского в Новгородском искусстве XIII в. // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.:] Византия и Др. Русь: К 100-летию А. Н. Грабара (1896–1990). С. 260–273; *Kessler H. L.* Old St. Peter's and Church Decoration in Medieval Italy. Spoleto, 2002; Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв.: По мат-лам реставрац. работ ВХНРЦ: Кат.-альб. / Сост.: М. С. Трубачева, А. П. Бурмакин. М., 2003; *Сарабьянов В. Д.* Георгиевская ц. в Старой Ладоге. М., 2003; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, Петербург). М., 2004; Иконы Рус. Севера: Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. М., 2007. Т. 1; Иконы Вел. Новгорода: XI — нач. XVI в. М., 2008; *Турилов А. А.* К истолкованию надписи на краснофонной иконе св. Климента из зарубеж. частного собрания: «великий епископ» или «епископ Великий»? // ДРИ. М., 2009. Т. 29: Идея и образ: Опыты изучения визант. и древнерус. искусства: Мат-лы Междунар. науч. конф. 1–2 нояб. 2005 г. С. 415–420; *Deliyannis D. M.* Ravenna in Late Antiquity. Camb., 2010.

С. П. Заиграйкина

КЛИ́МЕНТ [греч. Κλήμης], мч. (пам. греч. 23 февр.). Время и место жизни неизвестны. Усечен мечом.

Из греч. стишных Синаксарей память К. была перенесена в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.
Ист.: SynCP. Col. 485.
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 53; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 253; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 3. Σ. 313.

КЛИМЕ́НТ [лат. Clemens; франц. Clément] (III–IV вв.?), св. (пам. зап. 23 нояб.), 1-й еп. г. Меттис (ныне Мец, Франция). Краткие сведения о К. приведены *Павлом Диаконом* († ок. 797) в «Книге о Мецских епископах» (Liber de episcopis Mettensibus). Сочинение было написано по просьбе Мецского архиеп. Ангильрамна (768–791) во время пребывания Павла Диакона в королевстве франков (предположительно между 783 и 785). Перечисляя епископов Меца, автор не приводит почти никаких деталей; подробнее он сообщает об основании епископской кафедры, о спасении соборной церкви во время нашествия *гуннов* при еп. Аукторе, о церковных преобразованиях архиеп. *Хродеганга* (до 748–766), а также повествует о еп. *Арнульфе* († 640/1), предке династии *Каролингов*. Согласно Павлу Диакону, К. был среди миссионеров, к-рых верховный ап. Петр, по преданию (sicut antiqua tradit relatio), отправил проповедовать христ. веру в важнейшие города Галлии. Прибыв в Меттис, К. поселился в подземельях пригородного амфитеатра и установил там алтарь, освященный во имя ап. Петра. Став «первым в тех местах вестником праведности и свидетелем истины», он обратил мн. идолопоклонников ко Христу. По свидетельству горожан, из амфитеатра, где первоначально жил святой, исчезли змеи и др. ядовитые животные.

О К. упоминается в самом раннем перечне епископов Меца, составленном при архиеп. Ангильрамне, скорее всего между 774 и 791 гг. Стихотворный перечень сохранился в сакраментарии, изготовленном по указанию Мецского архиеп. Дрогона (823–855) (Paris. lat. 9428. Fol. 126r – 127v; изд.: MGH. Poet. T. 1. P. 60–61; *Neff*. 1908. S. 186–190). Используя выражения, близкие к тем, к-рые употреблял Павел Диакон, автор перечня сообщает о проповедниках, посланных ап. Петром в разные страны; среди этих миссионеров был К., основатель христ. общины и епископской кафедры в Меттисе. О др. епископах, преемниках К., почти ничего не сообщается. В той же рукописи содержится др. перечень епископов, составленный скорее всего при архиеп. Дрогоне (Paris. lat. 9428. Fol. 127v – 128r); здесь указаны дни поминовения Мецских епископов. Согласно более позднему перечню, созданному при еп. Роберте (883–917), К. занимал кафедру 25 лет и 4 месяца (*Duchesne*. Fastes. T. 3. P. 47–50). Даты поминовения ранних епископов Меттиса совпадают с днями памяти Римских епископов, которые имели такие же или схожие имена; так, поминовение К. совершалось 23 нояб., в день памяти сщмч. *Климента*, еп. (папы) Римского (Ibid. P. 50–51; *Hari*. 2010. Vol. 1. P. 19–20).

До VI в., когда Меттис стал центром вост. части Франкского королевства Меровингов (Австразии), сведения о епископской кафедре немногочисленны. Согласно сочинению Павла Диакона и перечням в Сакраментарии Дрогона, 5-й и 6-й епископы носили имя Виктор; среди участников Собора, якобы состоявшегося в 346 г. в Колонии (ныне Кёльн), упоминается Виктор, еп. Меттиса. Акты Собора являются подделкой, созданной не позднее VIII в., однако Афанасий Александрийский при перечислении галльских епископов, которые присутствовали на Сардикийском Соборе (343), также называет некоего Виктора (без указания кафедры; см.: *Athanas. Alex.* Apol. contr. Ar. 50 // *Athanasius* Werke / Hrsg. H.-G. Opitz. B., 1938. Bd. 2. S. 127; Concilia Galliae A. 314 – A. 506 / Ed. C. Munier. Turnhout, 1963. P. 27. (CCSL; 148)). *Венанций Фортунат* сообщал, что в 566 г. кафедру занимал Виллик (24-й епископ), а в Житии св. Радегунды († 587) он упоминал Меттисского еп. Гундульфа, но его имя отсутствует в сочинении Павла Диакона и в перечнях. По мнению Л. *Дюшена*, список предстоятелей Меттиса в целом достоверен, но датировки правления ранних епископов неверны; дни кончины или погребения мн. епископов вымышлены авторами VIII в. Некоторые сведения о Меттисской кафедре могли быть заимствованы из ранних источников (*Duchesne*. Fastes. T. 3. P. 50–52; *Hari*. 2010. Vol. 1. P. 18–20). По мнению др. исследователей, информация о древнейших епископах Меттиса, в т. ч. их имена, была вымышлена авторами, к-рые работали по указанию архиепископов Хродеганга (до 748–766) и Ангильрамна (768–791). Согласно этой версии, в Меттисе отсутствовала епископская преемственность, т. к. город, подвергавшийся нападениям варваров, в V – сер. VI в. фактически перестал существовать и превратился в «город-призрак» (*Halsall*. 1995; см. критику этой гипотезы: *Bachrach*. 2002).

В повествовании о древнейших епископах Меттиса Павел Диакон указывал, что заимствовал сведения из устной традиции (ut ferunt) и опирался на свидетельства жителей города (denique asseverant qui eiusdem loci cognitionem habent; ср. в рассказе о чудесном событии у гробницы епископов Руфа и *Адельфа:* sicut ad nos usque cucurrit relatio; см.: *Hari*. 2010. Vol. 1. P. 61). По-видимому, Павел не стремился изложить все доступные сведения о городе и о епископской кафедре. Отбор информации был подчинен основным целям сочинения – представить Мец как духовный центр державы Каролингов и подвести историческую основу под церковную политику архиеп. Хродеганга и его преемника Ангильрамна. Хродеганг, советник королей Пипина Короткого (752–768) и Карла Великого (768–814; император с 800), стремился реорганизовать Церковь в гос-ве Каролингов по рим. образцу. Мец стал центром распространения рим. богослужения и церковного пения, здесь была организована система *стационального богослужения*. Получив от папы Римского персональный титул архиепископа, Хродеганг возглавил неск. Соборов, на к-рых были определены основные направления церковных преобразований. Его преемник Ангильрамн также получил титул архиепископа и был назначен архикапелланом (см. *Капеллан*) (*Ewig E.* Saint Chrodegang et la réforme de l'Église franque // Saint Chrodegang: Communications présentées au colloque tenu à Metz à l'occasion du 12e centénaire de sa mort. Metz, 1967. P. 25–53; *Wallace-Hadrill J. M.* The Frankish Church. Oxf., 1983. P. 174–179; *Claussen*. 2004). Кроме того, Мец представляли как «родину» династии Каролингов, т. к. еп. Арнульф был предком Пипина Короткого и Карла Великого; история Мецской кафедры соединялась с историей франк. правящей династии. Павел Диакон доказывал, что

христ. община в Меттисе имела апостольское происхождение и была основана миссионерами, пришедшими из Рима. Т. о., епископская кафедра с самого начала была тесно связана с Папским престолом, и Хродеганг пытался восстановить эту связь, ослабленную из-за вторжений варваров. Опираясь на предания о происхождении кафедры и династии Каролингов, Павел Диакон хотел подтвердить право Меца на статус духовного центра Франкского гос-ва (см.: *Goffart.* 1986; *Idem.* 1988; *Kempf.* 2004. P. 295–298; *Idem.* 2012. P. 6–7; CSLMA. AI. P. 217–218; *Hari.* 2010. Vol. 1. P. 24–133).

По свидетельству Павла Диакона, 1-я церковь в Меттисе была устроена К. в подземных помещениях амфитеатра. Большой амфитеатр, сооруженный в кон. I или в 1-й пол. II в., находился к югу от города; это было одно из крупнейших зданий такого рода в Галлии (вмещал ок. 25 тыс. чел.; остатки здания разобраны в нач. XX в.). Во 2-й пол. или в кон. III в. амфитеатр перестал использоваться по назначению. Возможно, это было связано со строительством городских стен в кон. III или в IV в.: амфитеатр оказался за пределами укреплений, жители покинули примыкавший к нему квартал и скорее всего переселились под защиту крепостных стен. Церковь могла быть основана после того, как амфитеатр перестал функционировать — ок. 275 г. (*Collot.* 1979) или на рубеже III и IV вв., при имп. *Констанции I Хлоре* (293–306). Высказывалось мнение, что при имп. *Константине I Великом* (306–337) здание было восстановлено (см.: *Bachrach.* 2002. P. 367). Скорее всего именно тогда церковь перенесли внутрь городских стен (*Gauthier.* 1980. P. 20–22). В 1902–1903 гг., во время раскопок амфитеатра, следы церкви, основанной К., обнаружены не были, но археологи предположили, что остатками крестообразного храма могли быть колонны, установленные в подвальном помещении под ареной. Церковь была воздвигнута после того, как амфитеатр был заброшен; внутри здания и поблизости от него найдены христ. надгробия кон. IV–V в. и фрагменты керамики с монограммой Христа (*Schramm E., Keune J. B., Wolfram G.* Das grosse römische Amphitheater zu Metz // Jb. der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. Metz, 1902. Bd. 14. S. 340–430; *Collot.* 1979; *Heitz C.* Metz: Église Saint-Pierre-aux-Arènes // Les premiers monuments chrétiens de la France / Éd. N. Duval. P., 1998. T. 3. P. 248–251; *Trapp J., Reiff A.* Découverte à Metz d'un chrisme gravé sur de la sigillée d'Argonne à proximité de l'ancien amphithéâtre gallo-romain // Actes du congrès de Poitiers, 17–20 mai 2012 / Société française d'étude de céramique antique en Gaule. Marseille, 2012. P. 851–854). Позднее на арене амфитеатра находилась ц. св. Петра (Сен-Пьер-оз-Арен); о ней упоминается в перечне стациональных церквей Меца, к-рый сохранился в рукописи кон. VIII — нач. IX в. (Statio ad sanctum Petrum in arenam — Paris. lat. 268. Fol. 153r; перечень был составлен во 2-й пол. VIII в., возможно, при архиеп. Хродеганге — *Bour R.-S., Klauser T.* Un document du IX^e^ siècle: Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an mil // Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de la Lorraine. Metz, 1929. T. 38. P. 497–510; CSLMA. AG. T. 1. P. 273).

Совр. исследователи отрицают достоверность предания об основании епископской кафедры, изложенного в источниках 2-й пол. VIII в. О христианах в Меттисе ранее IV в. точных сведений нет; хронологические указания Павла Диакона и др. поздних авторов ненадежны. Вероятно, христ. община была основана на рубеже III и IV вв. (*Duchesne.* Fastes. T. 3. P. 50–52; *Gauthier.* 1980. P. 17–23, 447–453; *Brühl.* 1990. S. 53–55; см. также: *Claussen.* 2004. P. 39–40). В Меттисе могли останавливаться христ. проповедники, следовавшие из Лугдуна (ныне Лион), где община христиан существовала уже во II в., в Треверы (ныне Трир), центр пров. Первая Белгика (Les origines du christianisme dans l'ancien évêché de Metz du IV^e^ au XII^e^ siècle. Metz, 1966. P. 3–5; *Hermann H. W.* Zum Stande der Erforschung der früh- und hochmittelalterlichen Geschichte des Bistums Metz // Rheinische Vierteljahrsblätter. Bonn, 1963. Bd. 28. S. 149–153).

К югу от амфитеатра, в районе совр. квартала Саблон (здесь находился рим. некрополь), располагалась базилика св. Феликса, построенная скорее всего в кон. V в. (*Gauthier.* 1980. P. 20–21). Согласно Павлу Диакону, здесь были похоронены Руф и Адельф, 9-й и 10-й епископы Меттиса. Из более поздних источников известно, что в базилике св. Феликса находились гробницы 2-го еп. Целестия, 7-го еп. Симеона и 13-го еп. Ауктора; впосл. их мощи были перенесены в Мармутье, Нёвиллер (ныне Нёвиллер-ле-Саверн) и др. монастыри Лотарингии (*Glansdorff S.* L'évêque de Metz et archichapelain Drogon (801/802–855) // Rev. belge de philologie et d'histoire. Brux., 2003. T. 81. N 4. P. 1006–1008; *Hari.* 2010. Vol. 1. P. 292–295). Вероятно, базилика была усыпальницей ранних епископов Меттиса. Павел Диакон не упоминал о месте погребения К. Сведения о его гробнице в базилике св. Феликса, именовавшейся также в честь К., относятся к IX в. В т. н. Бернской рукописи Иеронимова Мартиролога (кон. VIII в.— Bern. Burgerbibl. 289), выполненной в монастыре Сент-Авольд и впосл. хранившейся в кафедральном соборе в Меце, содержатся дополнения IX в. с указанием местных праздников и памятных дат. Под 20 марта говорится о «перенесении тела св. Климента в Меце» (Mettis translatio corporis sancti Clementis — MartHieron. P. 34; см.: *Tribout de Morembert H.* Manuscrits de l'abbaye de Saint-Avold (VIII^e^–XI^e^ siècle) // Saint Chrodegang. Metz, 1967. P. 185–187). О гробнице К. упоминается также в добавлении ко 2-му перечню Мецских епископов в Сакраментарии Дрогона: согласно заметке на поле рукописи, К. построил ц. св. Петра в амфитеатре и «церковь св. Климента, где он покоится» (Ipse construxit ecclesiam beati Petri in amfiteatrum et ecclesiam sancti Clementis ubi ipse requiescit — Paris. lat. 9428. Fol. 127v). Считается, что мощи К. были обретены при архиеп. Дрогоне (*Picard.* 1998. P. 369; *Chazan.* 2004. P. 17), но точных сведений об этом нет.

В X в. почитание К. в Меце было связано с основанием мон-ря при базилике св. Феликса. В церкви служили клирики, к-рыми руководил архидиакон кафедрального собора; из-за их небрежности храм пришел в упадок и почти разрушился. По просьбе еп. Адальберона I (929–962) в Мец прибыли ирл. монахи во главе со св. Кадроэ († 974/5); они основали при базилике монашескую общину (*Gwynn A.* Irish Monks and the Cluniac Reform // Studies. Dublin, 1940. Vol. 29. P. 417–422; *Gaiffier.* 1967; *Picard.* 1998. P. 369–371). Со-

гласно Житию св. Кадроэ (BHL, N 1494), составленному в 982–983 гг., в базилике св. Феликса покоились мощи мн. святых; в стихотворном Житии К. (BHL, N 1860f) говорится о 4 церквах во имя святых К., Феликса, Иоанна Крестителя и Привата. В 953 г. еп. Адальберон I передал монашеской общине при «церкви блж. Климента, первого нашего пастыря», права на храм св. Андрея (*Wolfram G.* Eine Urkunde Adalberos I. // Jb. der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. 1895. Bd. 7. S. 172). Мецский еп. Дитрих I (965–984) также оказывал монахам покровительство; имп. *Оттон II* даровал мон-рю привилегии (об этом упом. в грамоте имп. *Оттона III;* см.: MGH. Dipl. Reg. Imp. T. 2. N 362. P. 791–792). Однако после смерти Кадроэ епископ скорее всего отстранил монахов от управления церковью и передал ее в качестве бенефиция соборному примицерию Виндрику (Вигериху). Позднее Дитрих I попытался перенести мощи К. в кафедральный собор, но люди, к-рые несли святыню, были остановлены у городских ворот невидимой силой; им явились прекрасные юноши, к-рые забрали мощи и вернули в храм св. Феликса. Вероятно, переносом мощей Дитрих I намеревался укрепить почитание К. как покровителя города и епископской кафедры, но монахи не позволили ему это сделать (*Wagner.* 1997. P. 337; *Picard.* 1998. P. 372–377; *Chazan.* 2006. P. 162–163). Виндрик восстановил ц. св. Феликса и здания мон-ря; мощи К., ранее находившиеся в крипте, были помещены в верхнем храме. Еп. Адальберон II (984–1005) назначил главой мон-ря аббата Фингена (ок. 990–1004) и передал ирл. монахам ц. св. Симфориана (дарение подтверждено имп. Оттоном III 25 янв. 992 — MGH. Dipl. Reg. Imp. T. 2. N 84. P. 493).

Вероятно, при Дитрихе I или в начале епископата Адальберона II было составлено 1-е Житие К. (BHL, N 1859; изд.: Sancti Clementis... 1896. P. 7–12). В рукописях XI в. из аббатств св. Арнульфа (Сент-Арнуль) и св. Симфориана (Сен-Симфорьен) в Меце и св. Максимина в Трире текст Жития включен в состав «Книги о Мецских епископах» Павла Диакона; лишь с XII в. Житие получило распространение как самостоятельное произведение (*Chazan.* 2006. P. 159; *Kempf.* 2012). Согласно Житию, в заброшенном амфитеатре обитали ядовитые змеи, чье дыхание губило людей и животных, поэтому жители Меттиса не могли выйти за городские стены. К. обещал изгнать змей, если горожане отвергнут идолопоклонство и обратятся ко Христу. Святой отправился в амфитеатр и обезвредил змей крестным знамением. Он обвязал *столой* самую большую змею, притащил ее на берег р. Сей и велел «ядовитым гадам» навеки покинуть город. После изгнания змей жители Меттиса приняли крещение. К. построил ц. св. Петра в амфитеатре, а также ц. св. Иоанна Крестителя (она служила баптистерием; вскоре там был основан мон-рь) и 3-й храм над криптой, в к-рой находился целительный источник; в этой церкви святой был похоронен. Перечисляя храмы, основанные К., составитель Жития стремился подчеркнуть связь святого с мон-рем св. Феликса (Сен-Клеман), где покоились его мощи. В заключение утверждается, что сведения о чудесах святого оказались утрачены из-за нашествия варваров, к-рые разорили церкви и уничтожили книги. Агиограф добавляет, что чудеса у мощей К. совершаются до сих пор: в присутствии автора получили исцеление тяжелобольной человек и трое одержимых демонами (об источниках 1-го Жития и о целях его составления см.: *Chazan.* 2004. P. 18–22; *Eadem.* 2006. P. 155–163).

Позднее мон. Кар, вероятно ирландец, живший в аббатстве св. Феликса, составил стихотворное Житие К. (BHL, N 1860f; изд.: MGH. Poet. T. 5. Fasc. 1. P. 109–145). Житие, написанное дактилическим гекзаметром, содержит 1068 стихов; сохранилось в единственной рукописи (сер. XII в.) из аббатства св. Евхария (св. Матфия) в Трире (Brux. 10615–10729. Fol. 175r — 178v). Стихотворное Житие было составлено между 992 и 1005 гг., возможно после смерти аббата Фингена (8 окт. 1004), но при жизни еп. Адальберона II († 14 дек. 1005). В Житии выделяются 3 части. Вначале сообщается о прибытии К. в Меттис и о победе над змеями, 2-ю часть составляет пространная проповедь К., в к-рой пересказ *Афанасиева Символа веры* и фрагменты Свящ. Писания перемежаются гимнами. По мнению нек-рых исследователей, проповедь К. была задумана как образец версификации библейских и вероучительных текстов для учеников монастырской школы (*Chazan.* 2004. P. 24); по др. версии, она представляет собой стихотворный катехизис, составленный по образцу сочинения блж. Августина «Наставление несведущих» (De catechizandis rudibus) (*Müller.* 2007. P. 284–291). Заключительная часть Жития посвящена церквам, основанным К., и мон-рю, существовавшему при них. Агиограф подчеркивает значение К. как 1-го пастыря жителей Меттиса и их заступника, к-рый изгнал «ядовитых гадов» и освободил людей от тьмы язычества (*Picard.* 1998. P. 380–382). Мон. Кар использовал гл. обр. 1-е Житие К.; в повествовании о монастыре он опирался на устные источники (*Chazan.* 2004. P. 23–24; *Eadem.* 2006. P. 163–166).

Ко 2-й пол. XI в. относится составление 1-го сборника чудес К. (BHL, N 1861; изд.: Sancti Clementis... 1896. P. 12–17), задуманного как приложение к 1-му Житию. Сборник сохранился в легендарии аббатства св. Винцентия (Сен-Венсан) в Меце (Berolin. SB. Phillipps. 1893; XIII в.); в него включены описания 7 чудес. В повествовании о чуде, к-рое произошло вскоре после прибытия в Мец св. Кадроэ, утверждается, что все служители К. и люди, похороненные в его мон-ре, будут спасены. Даже человек, подвергшийся анафеме, благодаря заступничеству К. отправился в чистилище, а после молитвы Кадроэ очистился от грехов. В заключительной главе сообщается о попытке еп. Дитриха I забрать мощи К. из мон-ря (*Picard.* 1998. P. 373–374; *Chazan.* 2006. P. 171–174).

Во 2-й пол. XI в. было составлено 2-е Житие К. (BHL, N 1860; изд.: Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis. Brux., 1889. T. 2. P. 486–502). В тексте не упоминается о мон-ре св. Феликса (Сен-Клеман), но подчеркивается, что К. построил 1-й храм на месте буд. аббатства *Горце*. Вероятно, Житие было написано в Горце при аббате Генрихе (1055–1093), скорее всего в связи со строительством монастырской ц. св. Петра (освящена в 1068 Удоном из Нелленбурга, архиеп. Трирским). Житие открывается рассказом о проповеди апостолов и о прибытии ап. Петра в Рим. Агиограф отмечает, что проповедь христианства начинали бедные рыбаки в Иудее, а в Риме проповедовали

знатные люди; учениками ап. Петра были Марцелл, сын префекта Рима (впосл. он написал о деяниях Петра), и К., представленный в Житии как консул Фабий Климент, член древнего патрицианского рода Фабиев. Подобно тому как рим. сенат некогда отправлял войска для покорения Галлии, ап. Петр направил туда миссионеров: К.— в Меттис, св. Мансвета — в Тулл (ныне Туль), св. *Евхария* — в Треверы. В пути скончался их спутник *Матерн,* и проповедники вернулись в Рим; с помощью посоха ап. Петра они воскресили Матерна и при расставании разделили посох на 3 части. В сопровождении учеников Целестия и Феликса К. прибыл в Горце, где начинался акведук, снабжавший водой Меттис. В лесу святой построил хижину и воздвиг алтарь во имя ап. Петра. Однажды там укрылся олень, на к-рого охотился правитель города. После беседы со святым правитель попросил К. посетить Меттис и спасти горожан от ядовитых змей. К. поведал горожанам о христ. учении (в Житии приведена пространная проповедь святого), и те обещали принять крещение, если святой избавит город от змей, из-за к-рых окрестности Меттиса обезлюдели. Повелев людям поститься в знак покаяния, К. воздвиг алтарь в честь Св. Креста (впосл. на этом месте была построена церковь), совершил мессу и отправился в заброшенный театр — логово «ядовитых гадов». Далее повествуется об изгнании змей и о крещении жителей; Целестий и Феликс исцелили тех, кто заболели из-за ядовитых испарений. В заключение кратко сообщается о кончине К. после 25-летнего служения; святой стал небесным покровителем и заступником Меттиса.

Содержание 2-го Жития отличается от сказаний, составленных в аббатстве Сен-Клеман, поэтому трудно определить источники, которыми пользовался агиограф; вероятно, он попытался объединить сведения, приведенные в разных текстах. К. был впервые отождествлен с рим. консулом Флавием Климентом († 95), к-рого иногда считали дядей сщмч. Климента, еп. Римского. В Хронике аббатства Сен-Клеман (кон. XII в.) приведены сведения (скорее всего недостоверные) об открытии мощей К. примицерием Виндриком и аббатом Фингеном в 981 г.; в саркофаге была обнаружена надпись: «Фабий Климент, консул и римский патриций, апостол и епископ Медиоматриков» (MGH. SS. T. 24. P. 499). Сведения о посохе ап. Петра и о воскрешении Матерна заимствованы из сказания о святых Евхарии, Валерии и Матерне, составленного в X в. в Трире. По преданию, посох ап. Петра хранился в Меце до X в., когда его забрал св. *Бруно,* архиеп. Кёльнский (953–965); позднее часть посоха была перенесена в Трир архиеп. Эгбертом (977–993) (*Wagner.* 1997. P. 319). Целестий и Феликс, 2-й и 3-й епископы Меттиса, названы спутниками и помощниками К. в составленном в Горце между 982 и 987 гг. Житии св. Хродеганга (BHL, N 1781; в этом сочинении подчеркивается роль К. как основателя епископской кафедры, впосл. прославленной мн. св. епископами; см.: MGH. SS. T. 10. P. 553–555). О том, что К. отправился в Галлию вместе со святыми Мансветом, Матерном, Синицием Ремским (Реймсским), Меммием Каталаунским (Шалонским) и учениками Феликсом и Целестием, в посл. четв. X в. упоминал аббат *Адсон,* автор Жития Мансвета (BHL, N 5209–5210). Используя разные источники, агиограф проявил тенденциозность при их отборе: прославляя аббатство Горце, он игнорировал предания об основании мецского мон-ря Сен-Клеман, о почитании мощей К. и т. д. (*Chazan.* 2004. P. 25–30; *Eadem.* 2006. P. 166–171).

Составление 2-го Жития К. свидетельствовало о том, что имя святого связывали не только с аббатством Сен-Клеман, но и с др. церквами и мон-рями. В X в. еп. Дитрих I пытался подчеркнуть значение К. как 1-го епископа и св. покровителя Мецской епископской кафедры; позднее такую попытку предпринял еп. Хериманн (1073–1090). Об этом сообщается в сказании о перенесении мощей К., составленном ок. 1130 г. Хецелином, вероятно каноником соборного капитула (BHL, N 1862; изд.: Sancti Clementis... 1896. P. 17–28). В прологе о К. говорится как о рим. консуле, к-рого ап. Петр послал проповедовать христианство в Меттис и который стал просветителем и небесным покровителем жителей Лотарингии. К. неоднократно являлся некоему Хардуину и др. жителям Меца, требуя передать епископу, чтобы он почтил мощи святого и перенес их в достойное место. Однако епископ подчинился повелению К. лишь после того, как святой предсказал его скорую кончину. 1 мая 1090 г. еп. Хериманн возглавил торжественное перенесение мощей в кафедральный собор и установил ежегодное празднование в честь этого события. Согласно Хронике Гуго из Флавиньи, К., явившись отроку, указал место, где покоились его мощи, и велел передать епископу, чтобы он поднял останки святого из могилы. Еп. Хериманн тяжело заболел и согласился открыть мощи К., «первого апостола и епископа Мецской Церкви»; вскоре после их перенесения в собор епископ скончался (MGH. SS. T. 8. P. 471–472). В «Деяниях Мецских епископов» сообщается, что от мощей совершались чудеса, но после смерти епископа чудотворения прекратились. Некоему мон. Лубрику было видение, в к-ром К. заступился за Хериманна перед Христом и не позволил демонам забрать душу епископа (MGH. SS. T. 10. P. 543). К сказанию о перенесении мощей К. добавлено описание 9 чудес (см.: *Picard.* 1998. P. 374–375; *Chazan.* 2006. P. 174–177). Хецелин составил также 2-е сказание о чудесах К. (BHL, N 1863; изд.: Sancti Clementis... 1896. P. 29–41), в к-ром описаны 10 чудес, совершившихся гл. обр. в Меце и окрестностях. В 1-й гл. сообщается, что Хаганон, аббат мон-ря Сен-Клеман, во время перенесения мощей в 1090 г. отделил руку К., с помощью к-рой монахам впосл. удалось усмирить бурю (*Chazan.* 2006. P. 179–180).

«Книга о Мецских епископах» Павла Диакона была положена в основу «Деяний Мецских епископов», составленных в 30-х гг. XII в. клириком из окружения еп. Этьена де Бара (1120–1162) (изд.: Gesta episcoporum Mettensium // MGH. SS. T. 10. P. 531–544). В «Деяниях...» сообщается, что К. прибыл в Меттис в 5-й год правления имп. Клавдия (41–54), занимал кафедру 25 лет и скончался при имп. Веспасиане (69–79); его двоюродный брат сщмч. Климент управлял Римской Церковью (о хронологических сведениях и о родственных отношениях святых см.: *Hari.* 2010. Vol. 1. P. 325–336, 367–368). В жизнеописании св. Хродеганга говорится об основании К. мон-ря Горце, в заметке о еп. Терренции — о принесении К. в Мец мощей св. Стефана, к-рого почитали как покровителя города. Возможно, источником этих сведений было утра-

ченное Житие К. (*Chazan.* 2006. P. 189–190; *Hari.* 2010. Vol. 1. P. 374–377). Сигеберт из Жамблу в соч. «Жизнь Дитриха I, епископа Мецского» привел др. предание о К.: святой получил от ангела свиток с инициалами всех своих преемников на епископской кафедре; буквы были разного цвета (золотые, серебряные и т. д.), в зависимости от добродетелей и заслуг каждого епископа (*Sigebertus Gemblacensis.* Vita Deoderici episcopi Mettensis // MGH. SS. T. 4. P. 465–466; см.: Les noms des évêques de Metz révélés par un ange // Bibliothèque de l'École des chartes. P., 1893. T. 54. P. 204–206; *Hari.* 2010. Vol. 1. P. 170–171).

В XI в. насельники аббатства Горце пытались представить К. основателем своего мон-ря, игнорируя житийную традицию, сложившуюся в Сен-Клемане. Позднее возникло соперничество между мон-рем Сен-Клеман и аббатством Сент-Арнуль, которое было известно святынями (прежде всего мощами св. Арнульфа) и связью с династией Каролингов (здесь были похоронены Хильдегарда, супруга Карла Великого, и его незаконный сын архиеп. Дрогон, а также имп. *Людовик Благочестивый*). В ответ на сложившееся в мон-ре Сен-Клеман предание об основании обители К., учеником ап. Петра, возникло представление, что аббатство Сент-Арнуль было основано св. Пациентом, 4-м еп. Меттиса, посланным в Галлию ап. Иоанном; в мон-ре хранился зуб апостола (*Prost.* 1865. P. 241–254, 475–481). Это предание изложено в «Деяниях Мецских епископов», а также в Малом картулярии аббатства Сент-Арнуль — компиляции нач. XIV в., при создании к-рой были использованы источники X–XI вв. (Le souvenir des Carolingiens à Metz au Moyen Âge: Le Petit Cartulaire de Saint-Arnoul / Éd. M. Gaillard. P., 2006). Конфликт между мон-рями обострился во время спора о принадлежности мельниц на р. Сей, недалеко от амфитеатра и ц. Сен-Пьер-оз-Арен. Монахи аббатства Сен-Клеман, которому принадлежала церковь и земли вокруг амфитеатра, отказывали насельникам монастыря Сент-Арнуль в праве строить на реке мельницы. В связи с имущественным спором монахи Сен-Клемана уделяли особое внимание владельческим правам на ц. Сен-Пьер-оз-Арен, подчеркивая, что храм был основан К., изгнавшим из амфитеатра ядовитых змей и т. о. сделавшим окрестные земли пригодными для жизни. Права насельников мон-ря Сен-Клеман на церковь были подтверждены Римскими папами *Каллистом II* (в 1123) и *Иннокентием II* (в 1139). Вероятно, в 20-х гг. XII в. в мон-ре была составлена фальшивая грамота еп. Хериманна, датированная 2 мая 1090 г., в к-рой подробно говорится о правах и владениях обители (возможно, грамота основана на подлинном, но сильно интерполированном документе; изд.: *Müsebeck E.* Zoll und Markt in Metz in der ersten Hälfte des Mittelalters // Jb. der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. 1903. Bd. 15. S. 24–29). В 1130 г. грамота была подтверждена еп. Этьеном де Баром (*Picard.* 1998. P. 373; *Chazan.* 2004. P. 34–35, 38; *Eadem.* 2006. P. 185–186). В то же время монахи аббатства Сен-Клеман, добивавшиеся основания прихода при ц. Сен-Пьер-оз-Арен, вступили по этому поводу в конфликт с соборным капитулом (*Chazan.* 2006. P. 180–183; *Hari.* 2010. Vol. 1. P. 421–424). С разногласиями монахов и соборных каноников связано создание в аббатстве Сен-Клеман 3-го Жития К. (30-е гг. XII в.; не изд.). При его составлении использовались сведения из 1-го и 2-го Житий, хотя упоминания о строительстве К. храма на месте аббатства Горце отсутствуют. В 3-м Житии впервые сообщается об основании К. городской ц. св. Петра, к-рая якобы была древнейшим соборным храмом (по-видимому, подразумевалась ц. Сен-Пьер-ле-Мажёр, входившая в ансамбль кафедрального собора). Согласно Житию, еженедельное посещение ц. Сен-Пьер-оз-Арен на протяжении года приравнивалось к паломничеству в Рим (*Chazan.* 2004. P. 31–35; *Eadem.* 2006. P. 180–183).

Вероятно, после прекращения конфликтов с соборным капитулом, монастырями Горце и Сент-Арнуль в аббатстве Сен-Клеман было составлено самое подробное, 4-е Житие К. (между 1180 и 1243; не изд.). Основным источником для его составителей послужило 3-е Житие, но в повествовании приведены детали, заимствованные из др. текстов. В 4-е Житие включены рассказы о строительстве К. оратория на месте аббатства Горце и об основании им 1-й соборной ц. св. Петра, а также о свитке с разноцветными инициалами епископов. Согласно Житию, правитель Меттиса не желал принимать христианство, но согласился после того, как К. воскресил его дочь; святой исцелил всех, кто заболели от ядовитых испарений из змеиного логова, и воскресил мертвецов, к-рых не успели похоронить. Т. о., составители 4-го Жития попытались свести воедино сведения из всех доступных им источников; Житие фактически завершает развитие лат. агиографической традиции К. (*Eadem.* 2004. P. 35–39; *Eadem.* 2006. P. 186–189). Впосл. создавались лишь краткие сказания о К., напр. основанное на 4-м Житии повествование в 3-й редакции легендария Жана де Майи (1243) и рассказ в «Деяниях Сенонской церкви» мон. Рихера (XIII в.) (*Richeri* Gesta Senoniensis ecclesiae. II 3 // MGH. SS. T. 25. P. 270–271). Широкое распространение получило сказание о К. в «Зерцале истории» *Винцентия из Бове* (*Vincentius Bellovacensis.* Speculum historiale. IX 42 // Bibliotheca mundi, seu Speculum Maiu *Vincentii Burgundi.* Duaci, 1624. T. 4. P. 338). На его основе были составлены краткие повести в легендариях Ги Шатрского (см.: *Omont H.* Le Sanctilogium de Gui de Châtres, abbé de Saint-Denis // Biblothèque de l'École des chartes. P., 1925. Vol. 86. P. 407–410) и доминиканца Пьетро Кало из Кьоджи (между 1330 и 1342), а также сказание в «Перечне святых и их деяний» *Петра Натализа,* еп. Эквилио (Езоло) (*Petr. Natal.* CatSS. X 113; см.: *Chazan.* 2004. P. 39–42).

В позднее средневековье появились сказания о К. на франц. языке. Ок. 1303 г. датируется стихотворное Житие на лотарингском диалекте; в его состав входят сказание о перенесении мощей и о чудесах святого, а также 3 молитвы. Рукопись Жития К. на франц. языке, вероятно, из аббатства Сен-Венсан в Меце, украшена 72 миниатюрами со сценами подвигов и чудес святого (*Lionnet M.* La «Vie de saint Clément», premier évêque de Metz: Étude analytique, descriptive et stylistique du manuscrit 5227, conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal: Diss. [P.], 1996. 2 vol.). По рукописи 2-й пол. XV в. (утрачена в годы второй мировой войны) известен текст мистерии «Жизнь и чудеса св. Климента, епископа города Мец и апостола его жителей, которого вместе с многими другими прислал из Рима апостол Петр во

времена Нерона, императора римлян» (изд.: Le Mystère de S. Clément de Metz. 2011). Здесь подробно изложены предания о К. в том виде, в каком они зафиксированы в его 4-м лат. Житии; в повествование включены дополнительные сцены и персонажи. Сцена торжества святого над драконом Граулли, предводителем ядовитых змей, являлась кульминацией представления, которое регулярно ставилось в Меце в XV–XVI вв. (оно длилось почти 18 ч., в нем участвовало более 100 чел.).

В сочинениях мецских авторов XV–XVI вв. предание о К. было представлено в контексте легендарной истории города. Согласно распространенному в то время мнению, город был основан племянницей Ноя Азитой вскоре после Всемирного потопа и впосл. заселен беженцами из Трои. Название города произошло от имени рим. полководца Метина (Мецция), к-рый по приказу Юлия Цезаря захватил и разрушил город, но затем восстановил его. По указанию имп. Октавиана Августа был воздвигнут амфитеатр, впосл. заброшенный и ставший убежищем для змей. При имп. Клавдии ап. Петр направил в Галлию проповедников, среди к-рых были К. и его ученики Целестий и Феликс. Далее в соответствии с сюжетом 4-го лат. Жития рассказывается о том, что сначала К. поселился в Горце, затем встретился с правителем города принцем Орием и воскресил его дочь. После изгнания из амфитеатра дракона и «ядовитых гадов» К. обратил горожан в христианство и построил церкви. Это повествование содержится в «Хронике» Филиппа де Виньоля, в стихотворной «Хронике благородного города Меца» Жана Шатлена († 1525) и др. сочинениях (см.: *Jean le Châtelain.* Les croniques de la noble ville et cité de Metz / Éd. F.-M. Chabert. Metz, 1855. P. 39–52; *Prost.* 1865. P. 469–475; *Voltz F.* Les «Chroniques en vers» de la ville de Metz: Étude historiographique // Les Cahiers Lorrains. Metz, 1991. N 1. P. 15–30; *Wagner A.* L'image religieuse de Metz dans la chronique de Philippe de Vigneulles (1471–1528) // La ville et l'Église du XII^e^ siècle à la veille du Concile de Trente: Regards croisés entre comté de Bourgogne et autres principautés / Éd. J. Theurot, N. Brocard. Besançon, 2008. P. 241–256).

Позднейшая версия легенды представлена в «Истории Мецских епископов» еп. Мартена Мёрисса, к-рый подчеркивал древность и апостольское происхождение Мецской кафедры. Христос вручил управление Церковью ап. Петру, к-рый разослал миссионеров в зап. страны, в т. ч. в Галлию. Среди проповедников был К., «первый из числа святых и ученых прелатов, которые управляли этой знаменитой Церковью, тот, от кого мы приняли сокровище веры и благодать св. крещения». В отличие от средневек. агиографов Мёрисс считал, что К. и консул Флавий Климент — разные люди, т. к. консул, по свидетельству рим. историков, погиб в Риме, хотя К. тоже мог принадлежать к роду Флавиев. Опираясь на «Церковные анналы» кард. Цезаря *Барония,* Мёрисс составил родословную К., из к-рой следует, что он был дядей консула Флавия Климента и двоюродным дедом сщмч. Климента, еп. Римского. Получив посох ап. Петра, К. вместе со св. Матерном и др. миссионерами отправился в Галлию; Матерн и его спутники продолжили путь в Треверы, а К. с пресв. Целестием и диак. Феликсом остановились в Горце, где они построили капеллу во имя св. Петра. Узнав об их строгой подвижнической жизни, горожане пригласили их в Меттис, где К. начал проповедовать христианство. Автор признавал, что легенда о драконе и змеях в амфитеатре кажется «сказочной и невероятной» и что победы над «бесконечным множеством такого рода чудовищ» приписывались и др. святым. По мнению Мёрисса, изгнание змей «следует понимать в нравственном смысле», как победу К. над языческими заблуждениями горожан. Далее сообщается о крещении наместника Ольрия и о строительстве церквей. В заключение Мёрисс цитирует стихотворную надпись на серебряной раке К. и описывает др. реликварий, хранившийся в аббатстве Сен-Клеман (в нем находились рука К. и части мощей др. святых) (*Meurisse M.* Histoire des evesques de l'Église de Metz. Metz, 1634. P. 1–16).

В нач. XVIII в. под влиянием исторической критики сложилось скептическое отношение к средневек. легенде о К., к-рое получило отражение в офиц. изданиях Мецского еп-ства. Так, в предисловии к Мецскому Ритуалу утверждалось: «С какого времени в городе Меце появился епископ, решительно неизвестно»; по мнению составителей, 1-й еп. К. занимал кафедру скорее всего в кон. III или нач. IV в. (Rituale Metense. Metis, 1713. P. XX; см.: *Prost.* 1865. P. 213–214). Бенедиктинец Огюстен *Кальме* датировал деятельность К. 2-й пол. III в. Он отвергал как легендарные утверждения, что К. был рим. патрицием и учеником ап. Петра. Опираясь на многочисленные рукописные источники, Кальме доказал, что самые ранние сведения о К. содержатся в сочинении Павла Диакона, а вымышленные подробности были добавлены более поздними авторами (*Calmet A.* Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine. Nancy, 1728. T. 1. Col. XI–XXII; ср.: *Cajot J.* Les antiquités de Metz, ou recherches sur l'origine des Médiomatriciens. Metz, 1760. P. 156–179). Схожее мнение высказывал капуцин Бенуа Пикар, автор «Церковной и гражданской истории города и диоцеза Мец» (между 1708 и 1716). По его мнению, о К. достоверно известно только то, что он был 1-м Мецским епископом (*Prost.* 1865. P. P. 214–215). Тем не менее в XIX в. предпринимались попытки отстоять достоверность агиографической легенды о К. (напр.: *Chaussier.* 1847; см. критику этой работы: *Clouet L.* Histoire ecclésiastique de la province de Trêves et des pays limitrophes. Verdun, 1851. T. 2).

В средние века К. был одним из самых почитаемых в Меце святых. День памяти святого был среди важнейших городских праздников, в честь К. устраивались шествия и театральные представления (о значении мистерии св. К. см.: *Klipffel H.* Metz, cité épiscopale et impériale (X^e^ au XVI^e^ siècle). Brux., 1867. P. 281–285). Ежегодно в праздник св. Марка (25 апр.) и во время Рогаций (перед праздником Вознесения) совершалась процессия: жители несли чучело дракона Граулли (Грауйи), побежденного К., и знамена с изображением чудища (*Prost.* 1865. P. 230–231). Раку с мощами К. выносили в дни Рогаций, а также в особых случаях, напр. ради избавления города от эпидемии (в XV и в нач. XVI в. такие шествия устраивались неоднократно).

Аббатство Сен-Клеман было разрушено по приказу франц. полководца герц. Франциска Гиза при подготовке к защите Меца от войск имп. *Карла V* (1552–1553). До кон. XVIII в. на месте мон-ря (в совр. квартале Саблон) стоял памятный

крест (в наст. время его точное расположение неизв.). Монахи переселились внутрь городских стен; в 1565 г. аббату Жану Жерардену была предоставлена усадьба в квартале Понтифруа. В 1630 г. мон-рь был включен в бенедиктинскую конгрегацию св. Витона и св. Хидульфа. Строительство зданий мон-ря началось в 1669 г.; по проекту Дж. Спинги возведена зальная церковь в стиле поздней готики, затем сооружен барочный фасад (1683–1737). В 1790 г. аббатство Сен-Клеман было упразднено, в зданиях устроены казармы. После закрытия бывш. монастырской церкви (1791) убранство храма было распродано или уничтожено, мощи К. и др. святыни утрачены. В 1846 г. в кафедральный собор в Меце была передана часть мощей К., сохранившаяся в ц. св. Мартина в г. Понт-а-Мусон (*Chaussier.* 1847. P. 20). В 1855 г. здания аббатства Сен-Клеман были переданы иезуитам, которые открыли здесь коллеж; в 1860 г. состоялось освящение бывш. монастырской церкви. В наст. время в зданиях мон-ря размещается Региональный совет Лотарингии, церковь является приходской.

В кафедральном соборе находится раннесредневек. трон, изготовленный из мраморной колонны; известный как «кафедра святого Климента», он используется в качестве епископской кафедры. Среди самых ранних изображений К.— печать аббатства Сен-Клеман (1300): святой представлен в епископском облачении с крылатым драконом у ног, на заднем плане — источник воды и амфитеатр. С поверженным драконом К. изображен на фреске в ц. св. Евхария в Меце (1523). На витраже XIX в. в капелле Девы Марии в кафедральном соборе К., поражающий дракона посохом, представлен со святыми Арнульфом и Хродегангом. На нек-рых изображениях К. дракон отсутствует (серия витражей Валентина Буша с образами св. епископов Меца в юж. трансепте собора, 20-е гг. XVI в.; витраж окна-розы в ц. Сен-Клеман, сер. XIX в.).

За пределами церковной пров. Трир (в нее входили еп-ства Мец, Туль и Верден) почитание К. почти не получило распространения; память святого отсутствует в большинстве средневек. календарей и в Римском Мартирологе. В Меце поминовение К. совершалось 23 нояб. и обладало высоким литургическим статусом («duplex» 2-го класса — Ceremonial de l'eglise cathedralle de Metz. Metz, 1697. P. 12–14). В аббатстве Сен-Клеман праздновалось также перенесение мощей К. (2 мая). В XVIII–XIX вв. из-за совпадения памяти К. и сщмч. Климента, еп. (папы) Римского, поминовение К. переносили на 1-е воскресенье после Пятидесятницы (Breviarium Metense. Metis, 1778. Pars autumnalis. P. 559–568). В Римском Мартирологе (изд. 2001) под 23 нояб. указана память К., 1-го еп. Мецского; его поминовение совершается в еп-стве Мец.

Иcт.: BHL, N 1859–1863; *Pauli Warnefridi* Liber de episcopis Mettensibus // MGH. SS. T. 2. P. 260–268; Versus de episcopis Mettensis civitate // MGH. Poet. T. 1. P. 60–61; Sancti Clementis, primi Mettensis episcopi, vita, translatio ac miracula / Ed. H. V. Sauerland. Treveri, 1896; Chronicon S. Clementis Metense // MGH. SS. T. 24. P. 492–502; Le Mystère de S. Clément de Metz / Éd. F. Duval. Gen., 2011.

Лит.: *Chaussier F.* De l'origine apostolique de l'Église de Metz. P., 1847; *Prost A.* Études sur l'histoire de Metz: Les légendes. Metz; P., 1865. P. 71–72, 107, 187–268, 442–443, 469–475; *Paulus E.* Étude sur la légende de la venue et du séjour de S. Clément à Gorze // Jb. der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. Metz, 1895. Bd. 7. S. 30–48; *Neff K.* Die Gedichte des Paulus Diaconus: Kritische und erklärende Ausgabe. Münch., 1908; *Weyland F. A.* Vies des saints du diocèse de Metz. Guénange, 1912. T. 6. P. 231–295; *Duchesne.* Fastes. T. 3. P. 44–54; *Morembert T., de.* Clément // DHGE. T. 12. Col. 1087–1089; *Morhain E.* Témoignages archéologiques sur le christianisme à Metz jusqu'à la fin du V^e^ siècle // Rome et le christianisme dans la région rhénane. P., 1963. P. 69–94; *Mathon G.* Clemente // BiblSS. Vol. 4. Col. 28–29; *Voltz E.* L'abbaye de Saint-Clément à Metz: Esquisse de son histoire architecturale // Mémoires de l'Académie Nationale de Metz. Sér. 5. 1965/1966. T. 11. P. 37–64; *Gaiffier B., de.* Notes sur le culte des saints Clément de Metz et Caddroë // AnBoll. 1967. T. 85. P. 21–43; *Jäschke K.-U.* Zu Metzer Geschichtsquellen der Karolingerzeit // Rheinische Vierteljahrsblätter. Bonn, 1969. Bd. 33. S. 1–13; *Collot G.* Les origines chrétiennes de Metz // Annales de l'Est. Sér. 5. Nancy, 1979. Vol. 31. P. 185–192; *Gauthier N.* L'évangélisation des pays de la Moselle: La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Âge (III^e^–VIII^e^ siècles). P., 1980; *Goffart W.* Paul the Deacon's «Gesta episcoporum Mettensium» and the Early Design of Charlemagne's Succession // Traditio. N. Y., 1986. Vol. 42. P. 59–93; *idem.* The Narrators of Barbarian History (A. D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. Princeton, 1988. P. 373–378; *Brühl C.* Palatium und Civitas: Studien zur Profantopographie spätantiker Civitates vom 3. bis 13. Jh. Köln, 1990. Bd. 2; *Buttner C. et al.* Saint-Clément, Metz. Woippy, 1994; *Halsall G.* Settlement and Social Organization: The Merovingian Region of Metz. Camb.; N. Y., 1995; *Wagner A.* Collection de reliques et pouvoir épiscopal au X^e^ siècle: L'exemple de l'évêque Thierry I^er^ de Metz // RHEF. 1997. T. 83. P. 317–341; *Picard J.-Ch.* Le recours aux origines: Les vies de saint Clément, premier évêque de Metz, composées autour de l'an mil // *Idem.* Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule: Études d'archéologie et d'histoire. R., 1998. P. 367–384; *Chazan M.* Le dragon dans la légende de S. Clément, premier évêque de Metz // Dans la gueule du dragon: Histoire, ethnologie, littérature / Éd. J.-M. Privat. Sarreguemines, 2000. P. 17–36; *eadem.* Les Vies latines de S. Clément, premier évêque de Metz // Francia. Sigmaringen, 2004. Bd. 31. N 1. P. 15–44; *eadem.* Les saints du diocèse de Metz: Clemens // Miracles, Vies et réécritures dans l'Occident médiéval / Éd. M. Goullet, M. Heinzelmann. Ostfildern, 2006. P. 152–190; *Bachrach B. S.* Fifth Century Metz: Late Roman Christian Urbs or Ghost Town? // Antiquité Tardive. P., 2002. Vol. 10. P. 363–381; *Claussen M. A.* The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the «Regula canonicorum» in the 8th Cent. Camb., 2004; *Kempf D.* Paul the Deacon's «Liber de episcopis Mettensibus» and the Role of Metz in the Carolingian Realm // J. of Medieval History. Amst., 2004. Vol. 30. P. 279–299; *idem.* A Textual détournement: From Paul the Deacon's «Liber de episcopis Mettensibus» to the «Vita Clementis» // Early Medieval Europe. Oxf., 2012. Vol. 20. N 1. P. 1–16; *Müller H.* The Saint as Preacher: Remarks on a Rare Motif in Late Antique and Medieval Poetry // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation / Ed. W. Otten, K. Pollmann. Leiden; Boston, 2007. P. 275–292; *Hari A.* Écrire l'histoire des évêques de Metz au Moyen Âge: Les «gesta episcoporum» messins de la fin du VIII^e^ siècle à la fin du XIV^e^ siècle: Diss. Metz, 2010. 2 vol.

А. А. Королёв

КЛИ́МЕНТ (XVII в.), патриарх К-польский (с 9 сент. 1667). Митр. Иконийский К. занял Патриарший престол, когда его предшественник Парфений IV, чье 2-е Патриаршество длилось ок. 2 лет (окт. 1665 — сент. 1667), был изгнан на о-в Тенедос. Однако К-польские архиереи не признали К., и после вмешательства султана Мехмеда IV он был изгнан. По сообщению «Краткой истории Константинопольских патриархов с 1594 г.», изданной А. Бандури, К-польский престол пустовал 3 месяца и 20 дней. Поскольку известно, что 5 янв. 1668 г. патриархом стал Мефодий III, Патриаршество К. должно было продлиться всего неск. дней. По др. сведениям, К. был изгнан 21 окт. Встречающаяся в научной лит-ре датировка Патриаршества К. 1662 г. (BG. Vol. 6. P. 749) ошибочна.

Иcт.: *Banduri A.* Imperium orientale sive Antiquitates Constantinopolitanae. P., 1711. Vol. 2. P. 1001–1002.

Лит.: ActaSS. Aug. T. 1. P. 248; *Le Quien.* OC. Vol. 1. Col. 1074; *Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 592; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 12, 267; *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 399.

Л. В. Луховицкий

КЛИ́МЕНТ [груз. კლემენტოზი], католикос Картли (Мцхетский) (70-е гг. VIII в.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), занимал кафедру между католикосами *Григорием II* (ок. 760–767) и *Сармеаном* (70-е гг. VIII в.). Упоминается в списке предстоятелей ГПЦ в хронике «Мокцеваи Картлисай», а также в Житии прп. Давида Гареджийского, где о нем сказано, что «по прошествии многих лет (со времени кончины прп. Иоанна Зедазнийского.— *Авт.*) святой отец Клементос, католикос Мцхетский, построил церковь во имя Иоанна Крестителя в монастыре Зедазени» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 196, 229). Груз. историк Ф. Жордания датировал деятельность К. 70-ми гг. VIII в. (*Жордания*. Хроники. 1892. Т. 1. С. 75).

Ист.: Мокцеваи Картлисай // Шатбердский сб. X в. / Сост.: Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979. С. 327 (на груз. яз.). Лит.: *Абашидзе З.* Клементоси // Католикосы-патриархи Грузии. Тбилиси, 2000. С. 35 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

КЛИ́МЕНТ († 22.05.1299), архиеп. Новгородский (1275/76–1299). К 1273 г. К. имел сан игумена, был духовником Новгородского архиеп. *Далмата*. Перед кончиной архиеп. Далмат († 21 окт. 1273) по просьбе «мужей старейших» (бояр) назвал 2 кандидатов на Новгородскую кафедру: К. и настоятеля *Юрьева новгородского муж. мон-ря* архим. Иоанна. Судя по тому, что К. в новгородской владычной летописи (отразилась в НПЛ старшего и младшего изводов) назван «Богом назнаменанным», он был избран по жребию (с некоторым нарушением сложившейся традиции: и ранее и впосл. выбор осуществлялся, как правило, из 3 кандидатов, определенных не архиепископом, а вечем). Архиеп. Далмат благословил своего преемника. После смерти архиеп. Далмата в том же году К. отправился для поставления в Киев. Хиротонию К. зимой 1275/76 г. возглавил св. митр. *Кирилл II* (вероятно, задержка была связана с отсутствием в Киеве митрополита, в то время подолгу пребывавшего в Сев.-Вост. Руси). В Новгород К. вернулся 2 авг. 1276 г. (о датировке см.: *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 286–288; *Щапов*. 1978. С. 183–184), проведя несколько месяцев скорее всего при митрополите в Киеве.

На время пребывания К. на Новгородской кафедре приходится борьба за великое княжение (и соответственно за княжение в Новгороде, как это установилось с сер. XIII в.) между сыновьями св. кн. *Александра Ярославича* Невского — св. кн. *Димитрием Александровичем* и Андреем Александровичем. Об участии К. в этих событиях источники, за единственным исключением, умалчивают. 6 (или 7) дек. 1280 г. в Переяславле (где была резиденция вел. кн. Димитрия Александровича) скончался митр. Кирилл II. Новгородский владыка присутствовал при его кончине и отпевании наряду с епископами Игнатием Ростовским и Феодором Владимиро-Суздальским (не исключено, что иерархи Сев. Руси собрались для решения вопросов, касающихся канонического права и *Кормчей*). Зимой 1280/81 (6789) г. Владимирский вел. кн. Димитрий Александрович начал боевые действия против Новгорода. Согласно НПЛ, ко князю «новгородци же послаша владыку с молбою, и не послуша и́». Владимиро-суздальские войска вторглись на Новгородскую землю, дошли до р. Шелони, «много пакости створи» (НПЛ. С. 324). Однако по Троицкой летописи, отразившей великокняжеское летописание XIII в., «князь же великий, послушав епископа, приа их (новгородцев.— *М. П.*) челобитье, поима от них дары, с своею братьею възвратися назад въсвояси» (*Присёлков*. С. 338). В целом новгородское владычное летописание того времени при освещении княжеских междоусобиц занимает нейтральную позицию. В 1285 г. в Новгород приезжал Киевский митр. *Максим*, подробности визита в источниках не приводятся.

Согласно записи на Служебной Минее на ноябрь (XII в.), выполненной диаконом собора Св. Софии Скоренем в кон. XIII в. (ГИМ. Син. № 161. Л. 260 об.), в 1296 г. («лета 6804 индикта 10»), «при владыце Клименте», наместники кн. Андрея Александровича были изгнаны из Новгорода, просьба о княжении была отправлена к московскому св. кн. Даниилу Александровичу, к-рый прислал своего малолетнего сына Иоанна (см. *Иоанн I Данилович Калита*) (СКСРК, XI–XIII. № 81. С. 120). К этому времени следует отнести договор Новгорода с Тверским вел. кн. св. *Михаилом Ярославичем*, к-рый выступил как союзник Новгорода и кн. Даниила против вел. кн. Андрея. Тверской экземпляр договора составлен в виде обращения кн. Михаила к «отьцю ко владыце», т. е., вероятно, к К., с сообщением о достигнутых договоренностях (ГВНиП. С. 14. № 4; обоснование датировки: *Зимин А. А.* О хронологии договорных грамот Вел. Новгорода с князьями XIII–XV вв. // ПИ. 1956. Вып. 5. С. 306–307; *Янин*. 1991. С. 150–151). По этому договору Михаил должен был выступить в помощь Новгороду в случае «тяготы» не только от Андрея, но и от «татарина» (вел. кн. Андрей нередко приводил на Русь ордынские рати). В 1298–1299 гг., накануне кончины К., Андрей Александрович вновь занял новгородский стол, отправив туда наместником своего сына Бориса.

В 1287 г., во время вооруженного выступления новгородцев против посадника Семена Михайловича, тот «прибежа к владыце, и владыка провади в святую Софею (укрыл его в соборе Св. Софии.— *М. П.*); и тако ублюде Бог, и заутра снидошася в любовь» (НПЛ. С. 326). В 1291 г., во время Великого поста, на владычном дворе после заутрени был убит боярин (?) Самуил Ратшинич, что спровоцировало новые волнения. Новгородцы, собравшись в доспехах у собора Св. Софии (на Софийской стороне) и у Николо-Дворищенского собора (на Торговой стороне), напали на Прусскую ул., разграбили дома и сожгли ц. во имя Пресв. Богородицы (видимо, это явилось следствием обвинения влиятельных бояр-«прушан» Загородского конца в убийстве Самуила Ратшинича). На этот раз К., по всей видимости, не смог предотвратить насилие.

В 1292 г. К. заложил ц. во имя свт. Николая Чудотворца (на Липне) — 1-й каменный храм, построенный в Новгороде после монг. нашествия на Русь. Вскоре после смерти К. на юго-вост. столбе храма была сделана надпись-граффити с сообщением об этом событии и точной датой (22 мая). 18 окт. 1294 г. К. освятил ц. во имя вмч. Феодора Стратилата на Софийской стороне, заложенную в 1292 г., после обрушения прежней. В 1296 г. К. «постави» ц. Воскресения на воротах Детинца.

«Стяжаниемь» (т. е. на средства) К. и «повелениемь» кн. Димитрия Александровича в 1280–1291 гг. (точ-

ная датировка является предметом дискуссии) в Новгороде была создана Синодальная (Климентовская) Кормчая русской редакции, ставшая офиц. сводом канонического права для Новгородской кафедры (ГИМ. Син. № 132). В отличие от канонических сборников, бытовавших в Юж. и Сев.-Вост. Руси, в данную редакцию Кормчей вошли помимо церковных канонов «Русская Правда» (в пространной редакции) — свод русского светского (княжеского) законодательства XII–XIII вв., а также русские канонические памятники XII–XIII вв., причем для мн. памятников Синодальная Кормчая является старшим списком. По мнению Я. Н. *Щапова,* это было обусловлено тем, что к кон. XIII в. «сфера юрисдикции Новгородского владыки расширилась очень значительно, и в нее вошли не только традиционно принадлежавшие Церкви внутренне-административные и судебные функции, но и внешнеполитические дела, отношения с другими русскими землями, а также большая сфера суда по гражданским делам, прежде никогда не принадлежавшая Церкви» (*Щапов.* 1978. С. 223, 248). Ок. 1290 г. «боголюбивымь архиепископомь Новгородьскымь» К. был «списан» «Устав великы церкви святыя София», о чем сообщается в записи с молитвой об упокоении души К., сделанной, по-видимому, вскоре после его кончины (ГИМ. Хлуд. № 16-д. Л. 1 об.; *Столярова.* 2000. № 506. С. 439).

Очевидно, при К., в кон. XIII в., в Новгородской архиепископии появилась должность владычного наместника, обязанности которого были связаны прежде всего с церковным судопроизводством. Вероятно, ок. 1282 г. (после похода на Ладогу псковского кн. св. *Довмонта (Тимофея)* в помощь новгородцам против кн. Димитрия) было учреждено Ладожское наместничество Новгородского архиепископа. Ранее, при св. кн. Димитрии, финно-угорское население на зап. границе Новгородского гос-ва лишилось автономии (знаком чего стало строительство князем в 1279 крепости в Копорье). Все это должно было усилить процесс христианизации приладожских земель. С учреждением наместничества связано появление печати ладожских наместников с изображением свт. Климента, папы Римского (5 экз. печатей эпохи К. см.: *Янин.* 1970. С. 60, 66–67, 185–186, 328; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3. С. 79–83, 289, 434; *Мусин А. Е.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв.: Погребальный обряд и христ. древности. СПб., 2002. С. 104, 115).

Сохранившиеся печати К. 6 разновидностей относятся к тому же типу, что и печати его предшественника на кафедре — архиеп. Далмата. На их лицевой стороне имеется обозначение имени и титула, на оборотной — изображение Богоматери «Знамение» в рост с титлами МР-ΘУ и СО-ΘИ (последнее — по сторонам диска с Младенцем) (*Янин.* 1970. С. 46–47, 174–175, 316–317; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Др. Руси. Т. 3. С. 78, 178–179, 285, 416).

К. был погребен в зап. притворе (Корсунская паперть) кафедрального Софийского собора (по предположению В. Л. *Янина,* в находившемся там в то время Стефановском приделе).

Ист.: СКСРК, XI–XIII. С. 207–210. № 183; НПЛ (по указ.); ПСРЛ. Т. 1. Стб. 485; Т. 4. Ч. 1. Вып. 1 (по указ.); *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002². С. 333, 338, 349; *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 141–144. № 119; *Рождественская Т. В.* Древнерус. надписи-граффити с именами новгородских иерархов в ц. Николы на Липне в Новгороде // Великий Новгород и средневек. Русь: Сб. ст. М., 2009. С. 151–153.

Лит.: *Карамзин.* ИГР. Т. 4 (по указ.); *Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 2 (по указ.); *он же.* Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988. С. 142–145, 150–151; *он же.* Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991 (по указ.); *он же.* О дате Новгородской Синодальной кормчей // *Он же.* Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 232–236; *Щапов Я. Н.* К истории соотношения светской и церк. юрисдикции на Руси в XII–XIV вв. // Польша и Русь: Сб. ст. М., 1974. С. 183–184; *он же.* Визант. и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978 (по указ.); *он же.* Государство и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 70–72, 106, 205–206; *Хорошев А. С.* Церковь в соц.-полит. системе Новгородской феод., республики. М., 1980. С. 50, 94–95, 134–135; *он же.* Климент // Великий Новгород: История и культура IX–XVII вв. (Энцикл. словарь). СПб., 2009. С. 240–241; *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 3 (по указ.); *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998. С. 297–299; *Уханова Е. В.* Кафедральное богослужение древнерус. Церкви // УЗ РПУ. 1998. Вып. 5. С. 32–42; *Печников М. В.* Новгородцы и кафедра Св. Софии в сер. XII–XIII в. // Средневек. Русь. М., 2011. Вып. 9. С. 7–46.

М. В. Печников

Иконография. Неск. миниатюр с изображением К. помещено в 1-м Остермановском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1). Облик К. на миниатюрах слабо персонализирован, т. к. близок к большинству изображений др. архиереев — это седой старец с окладистой бородой до середины груди. На л. 78 об. показано посольство новгородцев в Киев к митр. Кириллу II с прошением о поставлении К. в епископы. Облаченный в монашескую мантию и куколь К. изображен трижды: в центре композиции он держит совет с новгородскими боярами, в левой части — выезжает за городские стены во главе посольства, в левом верхнем углу —



Поставление митр. Кириллом II Климента архиепископом в Новгород Великий. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1. Л. 85)

уже находясь в Киеве, направляется в церковь (вероятно, собор Св. Софии) вслед за митр. Кириллом. На миниатюре, иллюстрирующей хиротонию К. во архиепископа Новгорода (Л. 85), он изображен склонившимся перед митр. Кириллом в интерьере собора в парадном облачении — в короткой охристой фелони, под к-рой виден зеленоватый подризник с епитрахилью, и омофоре. На л. 118 изображена поездка К. в Киев: на переднем плане в центре композиции К. в походном облачении со свитой покидает городские ворота, на заднем плане — прибывает в Киев и склоняется перед благословляющим его митрополитом. На миниатюрах, иллюстрирующих отпевание и положение во гроб митр. Кирилла, К. показан в числе др. архиереев (Л. 119 об., 120). Завершается цикл, посвященный К., сценой его преставления (Л. 187 об.).

А. А. Климкова

КЛИ́МЕНТ, архиеп. фризов — см. *Виллиброрд.*

КЛИ́МЕНТ (Верниковский Константин Александрович; 2.02.1863, с. Погорелое Игуменского у. Минской губ.— 19.09.1909, Москва), еп. Винницкий, викарий Подольской и Брацлавской епархии. Род. в бедной семье сельского псаломщика. Родственник (брат?) правосл. деятеля Ф. М. *Верниковского*. Окончил Минское ДУ, в 1880 г. поступил в Минскую ДС. Когда он учился в 3-м классе семинарии, скончался отец. Со смертью кормильца семья Верниковских лишилась средств к существованию. Константин намеревался оставить учебу и хлопотать о поступлении на службу для обеспечения семьи, но на средства благотворителей смог продолжить обучение.

В 1886 г. окончил семинарский курс и, как лучший из выпуска, был послан на казенный счет в СПбДА. Под влиянием инспектора академии иером. *Антония (Храповицкого;* впосл. митрополит Киевский), Верниковский решил стать монахом. 16 сент. 1889 г. ректором еп. *Антонием (Вадковским)* был пострижен в монашество с именем Климент, 26 сент. рукоположен во диакона, 4 марта 1890 г.— во иерея.

С 1889 г. К. участвовал в деятельности организованного иером. Антонием (Храповицким) академического кружка «студентов-проповедников», проводивших внебогослужебные религиозно-нравственные чтения в школах, тюрьмах, ночлежных домах. Так, вместе с однокурсниками иеромонахами *Сергием* (*Страгородским;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) и Германом (Ивановым; впосл. епископ Люблинский) К. беседовал с осужденными в «литовской» жен. тюрьме (на углу Офицерской ул. и Крюкова канала). Первая же беседа в тюрьме произвела на К. настолько сильное впечатление, что он, по воспоминаниям, ни о чем другом не хотел говорить, долго не мог успокоиться и только повторял: «Плачут, целуют руки».

В 1890 г. К. окончил СПбДА, получив ученую степень кандидата богословия за соч. «О монашестве в Русской Церкви», и был назначен инспектором Холмской ДС, а в 1891 г.— ее ректором с возведением в сан архимандрита. По инициативе К. в семинарии были устроены домовый храм и б-ка. 16 июля 1892 г. К. был назначен ректором Минской ДС. Привлек щедрые пожертвования на переустройство и отделку семинарского храма. Заботами К. в Минской ДС было упорядочено внеклассное чтение, расширена ученическая б-ка и найдены средства для ежегодного пополнения ее книгами по всем отраслям духовного образования. Для преподавателей семинарии была приобретена в постоянное пользование дача с участком. Совместно с московским композитором и регентом В. П. *Войденовым* К. усовершенствовал семинарский хор, организовал «на широких началах» обучение воспитанников музыке. В результате появился большой оркестр — значительный по количеству и составу инструментов, нередко исполнявший и сложные композиции, в т. ч. оратории Й. Гайдна, «Requiem» В. А. Моцарта и др.



Климент (Верниковский), еп. Винницкий. Фотография. Нач. XX в. (РГИА)

В 1897 г. К. был определен настоятелем домовой ц. во имя свт. Николая Чудотворца при Российском посольстве в Риме (действовала в Палаццо-Джустиниани). Торжественные богослужения архимандрита привлекали в посольский храм множество богомольцев — греков, русских, славян и др.

С первых дней настоятельства в посольской церкви К. заявил о необходимости возвести в Риме «православный храм, отвечающий достоинству Православия и величию Отечества». Уже в 1898 г. он инициировал сбор средств, к-рый в 1900 г. официально разрешил имп. *Николай II Александрович,* внесший «царскую лепту» — 10 тыс. р. Для сбора пожертвований К. выезжал в Москву, он получил деньги от вел. князей Сергея Александровича и Михаила Николаевича, от московских фабрикантов и сибир. золотопромышленников (всего 265 тыс. итал. лир), а гр. Л. А. Бобринский пообещал подарить для строительства храма свой дом и сад в центре Рима (Вилла-Мальта). Первый состав Строительного комитета был сформирован под рук. К. и А. И. Нелидова, посла России в Италии. На рассмотрение комитета было подано большое количество проектов буд. храма, в т. ч. выполненных известными архитекторами В. А. Покровским и В. Моральди. Однако из-за политических событий последующих лет и гл. обр. революции 1917 г. в России храм не был построен.

27 апр. 1902 г. имп. Николай II утвердил решение Синода о назначении К. епископом Уфимским и Мензелинским. 24 мая в зале заседаний Святейшего Синода в С.-Петербурге состоялось наречение К. в сан епископа, в церемонии участвовали митр. С.-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский), архиеп. Финляндский и Выборгский *Николай (Налимов)*, епископы Рижский и Митавский *Агафангел (Преображенский)* и *Маркелл (Попель)* и обер-прокурор К. П. *Победоносцев*. При наречении К. рассказал, что весть о призвании к архиерейскому служению он получил направляясь в Латеранскую базилику св. Иоанна Предтечи в Риме. В благоговейном безмолвии он вошел в величественный собор и у престола, в сени к-рого хранились главы апостолов Петра и Павла, молился о помощи в служении в условиях «грубого неверия и дикого анархизма».

26 мая 1902 г. в Свято-Троицком соборе *Александро-Невской лавры* К. был хиротонисан во епископа. При вручении архиерейского жезла еп. Антоний (Храповицкий) советовал К. и с христианами, и с «магометанами», и с язычниками общаться с «огненной ревностию», «самоукорительным чувством» и «плачем о своем недостоинстве». Вскоре по прибытии на кафедру К. совершил закладку уфимского храма св. прав. Симеона Верхотурского, а также благословил строительство каменного многопрестольного собора в *Камско-Берёзовском в честь Казанской иконы Божией Матери миссионерском мон-ре*. Но суровый в сравнении с итальянским климат заметно отразился на его здоровье; прогрессировал и сахарный диабет.

В кон. 1903 г. К. возглавил Подольскую и Брацлавскую епархию,

проживал в Каменце-Подольске, но и здесь спустя полгода тяжело заболел. 23 апр. 1904 г. имп. Николай II предоставил ему 4-месячный отпуск (архиерей собирался ехать в г. Карлсбад (Карлови-Вари) для лечения) «с сохранением за ним получаемого по занимаемой им кафедре содержания», 1 дек. того же года утвердил доклад Синода об увольнении от управления епархией на покой «впредь до выздоровления». При этом К. назначался настоятелем *Херсонесского во имя св. равноап. кн. Владимира монастыря* близ Севастополя с титулом викарного епископа Винницкого. 27 дек. 1905 г. из-за ухудшения здоровья К. был освобожден от присутствия в Синоде и уволен на покой с отменой титула «епископ Винницкий».

В июле 1909 г. К. прибыл в Москву, лечился в клинике психиатра Г. П. Териана. Перед смертью исповедался, причастился; скончался при чтении отходной молитвы. Когда гроб с телом переносили из клиники в *Данилов во имя прп. Даниила Столпника мон-рь*, к траурной процессии присоединилось множество верующих. Отпевание и погребение К. в Даниловом мон-ре совершил митр. Московский сщмч. *Владимир (Богоявленский)* вместе с викарными епископами *Трифоном (Туркестановым)* и *Анастасием (Грибановским)*.

Соч.: Преподобные отцы Сергий и Герман, Валаамские чудотворцы, основатели Валаамской обители, и стихотворение, посвященное сей обители. СПб., 1890, 1904[7]; Речь при наречении во епископа // ПрибЦВед. 1902. № 22. С. 715–716.

Лит.: [Биогр. сведения] // ПрибЦВед. 1902. № 18/19. С. 621; Высочайшие повеления // ЦВед. 1902. № 18/19. С. 114; 1904. № 18/19. С. 177; 1905. № 50. С. 521; [Наречение и хиротония] // ПрибЦВед. 1902. № 22. С. 715–719; Рус. паломник. 1904. № 50. С. 871; 1915. № 52. С. 831; ЦВед. 1905. № 40. С. 457; [Некролог] // ПрибЦВед. 1909. № 39. С. 1831; Состав Свят. Правительствующего Всерос. Синода и Российской церк. иерархии на 1909 г. Пг., 1909. С. 294–295; *Талалай М. Г.* О рус. церквях в Италии // Россия и Италия. М., 1996. Вып. 2. С. 70–83; *он же.* Рус. церкви в Италии // Рус. храмы и обители в Европе / Сост.: В. В. Антонов, А. В. Кобак. СПб., 2005. С. 144—146; *он же.* Рус. церковная жизнь и храмостроительство в Италии. СПб., 2011; *Щеглов Г. Э., свящ.* Еп. Климент (Верниковский) // Ступени. Минск, 2005. № 2. С. 44–46; *Филипп (Васильцев), иером.* История рус. правосл. общины в Риме // ЖМП. 2006. № 6. С. 40–43.

Д. Б. Кочетов

КЛИ́МЕНТ (Вечеря Олег Александрович; род. 16.08.1977, Киев), еп. Ирпенский. В 1994 г. окончил среднюю школу № 20 в Киеве и поступил на биологический фак-т Киевского национального ун-та им. Т. Г. Шевченко. В 1999 г. продолжил обучение в аспирантуре, был зачислен на должность ассистента-преподавателя биологического фак-та Киевского национального ун-та. В том же году поступил послушником в



Климент (Вечеря), еп. Ирпенский. Фотография. 2014 г.

киевский Ионинский (Ионовский) во имя Святой Троицы муж. мон-рь, назначен смотрителем Зверинецких пещер (см. *Киевский Зверинецкий во имя архангела Михаила муж. мон-рь*). Учился в Киевской ДС, по окончании к-рой в 2000 г. поступил в КДА. В том же году рукоположен Мукачевским и Ужгородским еп. *Агапитом* (*Бевциком;* ныне архиепископ) во диакона. Был назначен управляющим делами Ионинского мон-ря. С 2001 г. сотрудничал в ж. «Отрок UA». В 2002 г. защитил диссертацию на звание кандидата биологических наук. В 2003 г. пострижен в монашество наместником киевского Ионинского мон-ря архим. Ионой (Черепановым) с именем Климент в честь свт. Климента Римского. В том же году рукоположен еп. Агапитом (Бевциком) во иерея. С 2004 г. являлся автором и ведущим передачи «Православный календарь» на теле- и радиоканале «Эра». В том же году возведен в сан игумена. С 2005 г. наместник новоучрежденного Преображенского муж. мон-ря в с. Нещеров Обуховского р-на Киевской обл. (до 2008). В авг. 2007 г. назначен преподавателем Киевской ДС, в дек. того же года защитил диссертацию на звание кандидата богословия по теме «Хозяйственно-экономическое положение Православной Церкви в Украине в XX столетии». 31 марта 2008 г. назначен проректором по научной работе КДА и семинарии. В том же году возведен в сан архимандрита. В 2009 г. получил ученое звание доцента КДА.

20 июля 2012 г. Синод Украинской Православной Церкви (УПЦ) назначил К. председателем Учебного комитета и определил ему быть епископом Ирпенским, викарием Киевской епархии. Наречен во епископа 21 июля во Всехсвятском храме киевского Пантелеимонова мон-ря в Феофании. 23 июля епископскую хиротонию К. в Трапезном храме Киево-Печерской лавры возглавил митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*. В том же году К. стал членом Синодальной библейско-богословской комиссии и Координационного центра по развитию богословской науки в РПЦ. 3 окт. 2013 г. назначен управляющим Восточным вик-ством г. Киева.

Награжден орденом УПЦ свт. Петра Могилы (2012).

Соч.: К вопросу о проблематике церковно-гос. отношений в Украине: ист. параллели XX ст. // ТКДА. 2008. № 8. С. 198–211; Ист. ретроспектива формирования объекта церк. собственности в Украине // Там же. № 9. С. 222–228; Богословие в контексте гуманитарной интеграции // Там же. 2009. № 10. С. 395–401; Методологія богословського дослідження питань соціальної етики (за мат-лами часопису «ТКДА») // Там же. 2010. № 13. С. 97–106; К 100-летию со дня прославления свт. Иоасафа Белгородского // Там же. 2011. № 15. С. 221–226; Вивчення спадщини новомучеників та сповідників XX ст. в духовній школі // Там же. 2012. № 16. С. 333–336; Киевская епархия (в соавт.) // ПЭ. 2012. Т. 33. С. 215–233.

Лит.: Назначен новый проректор по учебной работе КДА // www.patriarchia.ru/db/text/387355.html [Электр. ресурс]; Климент, еп. Ирпенский, викарий Киевской епархии (Вечеря Олег Александрович) // Ibid /2357326.html [Электр. ресурс].

КЛИ́МЕНТ (Друмев Васил Николов) (ок. 1841, г. Шумен — 10.07.1901, София), митр. Тырновский, болг. писатель, церковный и политический деятель. Окончил 4-классную гимназию в Шумене (1856) и год был помощником учителя. В 1858 г. поступил в Одесскую ДС. В 1861 г. взял академический отпуск и вступил в 1-й болг. легион, сформированный болг. революционером Г. С. Раковским в Белграде для борьбы против османской власти, но через год, после роспуска легиона, продолжил обучение в Одессе. В 1865 г. поступил в КДА, которую

окончил в 1869 г. со степенью кандидата богословия, защитив дис. «Греко-римские законы о преступлениях против веры и Церкви». В 1869 г. переехал в г. Брэила (Румыния), где вместе с М. *Дриновым* основал просветительское Болгарское лит. об-во (в 1911 преобразовано в Болгарскую АН); в 1870–1873 гг. редактор «Периодического журнала» об-ва (Периодически списание. Брэила); действительный (1872) и почетный (1898) член об-ва. В Брэиле был директором болг. школы.

В 1872 г., в период острого конфликта между учрежденным в 1870 г. Болгарским Экзархатом и К-польской Патриархией, был призван митр. Варненским Симеоном (Попниколовым) принять духовный сан и возглавить одну из епархий Экзархата. 16 июня 1873 г. в с. Башкёй (ныне Николае-Бэлческу, Румыния) пострижен в монашество и рукоположен во диакона, 24 июня — во иерея, 18 июля возведен в сан архимандрита. В июле 1873 г. назначен протосинкеллом Доростольско-Червенской епархии, 21 апр. 1874 г. в г. Русе хиротонисан во епископа Браницкого, викария Доростольско-Червенского митрополита. В 1877 г. назначен временно управляющим Тырновской епархией, 28 сент. 1878 г.— ректором духовного училища, открывшегося в *Лясковском мон-ре*. Исполнял обязанности ректора до мая 1884 г.: написал устав уч-ща, которое преобразовал в семинарию, в учебную программу помимо богословских и церковных предметов включил историю, алгебру, геометрию и физику.

После освобождения Болгарии от османского владычества (1878) участвовал в политической жизни страны: с 1879 г. депутат Учредительного, затем Великого народного собрания Болгарского княжества, председатель Комиссии по составлению конституции. В составе болг. делегации посетил Россию, где 27 июня 1879 г. в Александро-Невской лавре вместе с бывш. Болгарским экзархом Анфимом I сослужил митр. Новгородскому и С.-Петербургскому Исидору (Никольскому), что вызвало резкий протест К-польской Патриархии, не признававшей независимость Болгарской Церкви. В условиях политического кризиса 22 нояб. 1879 г. был назначен министром-председателем правительства и министром просвещения Болгарии на период визита в Россию болг. кн. Александра Баттенберга (занимал посты до 24 марта 1880). Был председателем Комитета по возведению в Софии храма-памятника во имя св. блгв. кн. Александра Невского в благодарность российскому императору за освобождение Болгарии.

27 мая 1884 г. избран митрополитом Тырновским, с сент. того же года управлял Софийской епархией, в окт. был назначен представителем (делегатом) Болгарского Экзархата при болг. правительстве. Во время сербско-болг. войны 1885 г. был в числе учредителей и председателем (до 1887) Болгарского об-ва Красного Креста. В 1885 г. возглавил болгарскую делегацию, направленную для встречи с российским имп. Александром III с целью получить поддержку объединения Болгарии с Вост. Румелией, против чего выступала Австро-Венгрия. Как сторонник конституционной системы управления, К. препятствовал намерениям болг. князя расширить свои полномочия. В ходе кризиса, вызванного отстранением от власти кн. Александра, 9 авг. 1886 г. К. возглавил болг. правительство, но уже 12 авг. был смещен сторонниками князя, арестован и на короткое время заточен в Буховский мон-рь.

При болг. кн. Фердинанде Саксен-Кобург-Готском (1886–1918; с 1908 царь), ориентировавшемся прежде всего на Германию и Австро-Венгрию, премьер-министр Болгарии Стефан Стамболов лишил К. полномочий делегата Экзархата. Причиной послужили прорус. взгляды и убеждение К., что болг. правосл. народом должен управлять правосл. монарх (поэтому на службах вместо католика кн. Фердинанда он поминал российского императора). Ему было запрещено служить в храмах Тырнова. Когда Синод Болгарского Экзархата попытался защитить К., то был распущен властями. В 1888 г., после отказа участвовать в торжественной встрече кн. Фердинанда в Тырнове, К. был помещен под домашний арест. В проповеди, произнесенной 14 февр. 1893 г. (в день рождения кн. Фердинанда) в кафедральном соборе Тырнова, К., не упомянув об имениннике, раскритиковал намерение властей разрешить крестить болг. престолонаследника (буд. болг. царя Бориса III, родившегося 30 янв. 1894) по католич. обряду. В результате К. был обвинен в оскорблении правителя, в призыве к бунту и заточен в Лясковский мон-рь. Во время судебного процесса его хотели приговорить к смертной казни, но в авг. 1893 г. сослали на «вечное заточение» в *Гложенский мон-рь*, где он содержался в тяжелых условиях. В июне 1894 г., после отстранения С. Стамболова, княжеским указом К. был освобожден.

В 1895 г. К. возглавлял болг. делегацию для приветствия нового российского имп. Николая II: 5 июля он был принят императором и способствовал урегулированию болгаро-российских дипломатических отношений. 15 февр. 1896 г. участвовал в обряде повторного крещения по правосл. обряду болг. престолонаследника Бориса. В последние годы жизни, несмотря на подорванное здоровье, К. работал над сводом церковных правил, был почетным председателем Болгарского лит. об-ва, с 1898 г.— главой комиссии Синода Болгарского Экзархата по переводу Свящ. Писания на болг. язык.

К. занимался переводами и лит. творчеством. Его повесть «Несчастное семейство» (или «Несчастный род»; Нещастная фамилия. Браила, 1860. К., 1880) и историческая драма «Иванко, убийца Асеня» (Иванко, убиецът на Асена. Браила, 1872) считаются первыми произведениями этих жанров в болг. лит-ре. Публиковал в различных изданиях многочисленные политические, церковные и литературно-критические статьи. Его яркие проповеди в основном были посвящены политической ситуации в Болгарии, пронизаны патриотизмом и любовью к России.

Погребен в приделе кафедрального собора Рождества Пресв. Богородицы в Тырнове.

Соч.: Съчинения / Ред.: Г. Пашев. София, 1926. Т. 1: Повести, разкази и драми; 1943. Т. 2: Трудове по обществени, педагогически и църковни-правни въпроси; Болгарские повести и рассказы. М., 1953. Т. 1; Съчинения / Ред.: Д. Леков, И. Сестримски. София, 1967–1968. 2 т.; Литературен архив. София, 1973. Т. 5: Из архива на В. Друмев, Климент Търновски: Ръкописи, мат-ли и док-ти. София, 1973; Етико-социологически съчинения / Съст.: М. Бъчваров, А. Ватев. София, 1981; Док-ти и мат-ли / Съст.: М. Смольянинова. София, 2005.

Библиогр.: Васил Друмев — митр. Климент Търновски, 1841–1901: Био-библиогр. / Съст.: Д. Игнатовски. Шумен, 2000.

Лит.: *Бобчев И. С.* Васил Друмев — Климент Тырновски: Писател, духовно лице, общественик, человек, неготова род и негово време. София, 1926; *Трифонов Ю. В.* Васил Друмев —

Климент Браницки и Търновски: Живот, дейност и характер. София, 1926; Климент Търновски, Васил Друмев: За 25-годишнината от смъртта му: Изследвания, спомени и док-ти. София, 1927; *Леков Д.* Васил Друмев — живот и дело. София, 1976; *Борисов Й.* Писма от В. Друмев като духовно лице в Доростолска и Червенска митрополия: (16 юни 1873 — 28 септември 1878 г.). Русе, 1988; *он же.* В. Друмев — еп. Климент (1873–1878). Русе, 1989; Васил Друмев — Климент Търновски в културна и политическа история на България: Юбил. сб. / Ред.: Д. Леков. Варна, 1992; *Игнатовский Д.* Васил Друмев: Личность и деятельность рус. воспитанника в период Возрождения и после освобождения Болгарии: Дис. Шумен, 2000; *Цацов Б.* Архиереите на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 152–153; *Данкова Р.* Нравственото богословие на митр. Климент Браницки и неговите приноси за историята на Гложенския манастир св. вмч. Георги Победоносец // Изв. на регионален исторически музей. Вел. Търново, 2004. Год. 19. С. 154–156; *Смольянинова М. Г.* Васил Друмев (митр. Климент). София, 2012.

Д. И. Полывянный

КЛИ́МЕНТ (Жеретиенко Константин Матвеевич, в схиме Антоний; 26.12.1865, с. Иловатка (Иловатый Ерик) Новоузенского у. Самарской губ. (ныне Старополтавского р-на Волгоградской обл.) — 18.12.1950, Харьков), схиархим. Из



Схиархим. Климент (Жеретиенко). Фотография. 20-е гг. XX в.

крестьянской семьи. В нояб. 1879 г. выдержал экзамены на знание курса начального народного уч-ща. В янв. 1887 г. призван на военную службу. Зачислен рядовым в Самарский писарский класс при 95-м резервном кадровом батальоне. В окт. того же года переведен писарем в Киевское пехотное юнкерское уч-ще. С 30 дек. 1888 г. нестроевой старшего разряда низшего оклада, с 31 дек. 1889 г.— нестроевой старшего разряда высшего оклада. 31 дек. 1890 г., по истечении срока действительной военной службы, уволен в запас.

12 февр. 1891 г. К. Жеретиенко обратился в Духовный Собор Киево-Печерской лавры с просьбой о зачислении во временные послушники. 15 февр. принят на послушание и направлен в келарское ведомство. 20 марта того же года определен писцом канцелярии Духовного Собора лавры. 21 марта 1892 г. назначен журналистом (ответственным за ведение журналов Собора). С 24 июня исполнял должность столоначальника 2-го стола, 21 дек. 1892 г. утвержден в этой должности. 29 февр. 1896 г. К. Жеретиенко обратился в Духовный Собор лавры с просьбой о включении в число штатных послушников и о пострижении в монашество, с 26 авг. того же года — штатный послушник лавры. 6 нояб. Духовный Собор лавры постановил: «Принимая во внимание хорошее поведение, способность и усердие к исполнению послушания послушником Константином Жеретиенко, удостоить его пострижения в монашество на одну из имеющихся послушнических вакансий» (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 (мон.). Д. 293. Л. 26 об.). 19 нояб. 1896 г. пострижен в монашество благочинным мон-ря архим. Иаковом с наречением имени Климент. 22 июля 1898 г. рукоположен Калужским еп. *Макарием (Троицким)* в лаврской Трапезной ц. во диакона, 21 мая 1900 г.— во иерея в соборном храме Киево-Михайловского монастыря Уманским еп. Сергием (Ланиным). С 26 мая того же года являлся членом комиссии по проверке ризницы лаврской Великой ц. (до сент. 1903).

25 нояб. 1900 г. правитель дел лавры иером. Филадельф известил Духовный Собор о просьбе К. освободить его по болезни (горловое кровотечение) от должности столоначальника соборной канцелярии. Решением Духовного Собора лавры от 27–30 нояб. того же года К. был уволен от этой должности и перемещен в Дальние пещеры с освобождением от богослужения впредь до выздоровления. С 1 июня 1901 г. 5-й счетчик счетного стола лавры с перемещением в больничный Никольский мон-рь для очередного богослужения с оставлением для наблюдения за покупками по типографскому ведомству. 4 апр. 1902 г. был назначен духовником для богомольцев при больничном мон-ре; с 22 апр. того же года 4-й счетчик счетного стола. С окт. 1902 по окт. 1904 г. смотритель свечного завода лавры. 18 окт. 1904 г., согласно резолюции Киевского и Галицкого митр. *Флавиана (Городецкого)*, назначен экономом Киево-Софиевского митрополичьего дома с оставлением в числе братии Киево-Печерской лавры. 7 дек. 1909 г. назначен членом комиссии по обследованию хозяйственной части и угодий Киево-Свято-Троицкого общежительного мон-ря. 12 мая 1913 г. возведен в сан архимандрита. 7 авг. того же года был назначен экономом Киево-Печерской лавры, со 2 сент. являлся членом Духовного Собора лавры.

Был награжден набедренником (3 мая 1903); наперсным крестом (12 апр. 1906); орденом св. Анны 3-й степени (6 мая 1910).

По воспоминаниям современников, при поступлении в обитель К. не обладал заметными адм. талантами. Однако ему удалось сделать карьеру благодаря настойчивости, гибкости ума и сообразительности. По словам юрисконсульта Киево-Печерской лавры проф. И. Н. Никодимова, К. «любил власть, стремился к ней и, получив ее в свои руки, боялся потерять. По своим социальным убеждениям, так как, в конце концов, неудобно говорить о политических убеждениях монаха, он примыкал к крайне левому крылу лаврской братии. Около него всегда группировались монахи, настроенные весьма радикально...» (*Никодимов.* 1999. С. 17).

После Февральской революции 1917 г. К. возглавил борьбу против начальства лавры. В апр. 1917 г. во время несанкционированного собрания в Трапезной ц., радикальная часть братии избрала К. главой своего комитета. Возглавляемая К. группа требовала выборности всех должностных лиц общим собранием, смещения наместника архим. Амвросия (Булгакова), выведения мон-ря из-под власти Киевского митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)* и его выселения из лавры. После установления осенью 1917 г. в Киеве власти Украинской Центральной Рады К. примкнул к автокефалистскому

движению. 1 дек. 1917 г. на собрании в лавре он поддержал требования автокефалистской *Всеукраинской православной церковной рады* (ВПЦР) об изгнании митр. Владимира из Киева и о провозглашении автокефалии Украинской Церкви. В лаврской типографии было напечатано воззвание ВПЦР о принятии на себя управления Церковью на Украине до созыва Всеукраинского церковного Собора духовенства и мирян. После вынужденного ухода на покой престарелого наместника лавры архим. Амвросия 6 дек. 1917 г. К. был избран братией наместником с сохранением должности эконома. 28 дек. он был допущен к временному исполнению обязанностей наместника лавры с тем, «чтобы он без ведома Собора и разрешения высшей Лаврской власти никаких важных решений по управлению обителью не предпринимал и не разрешал бы самолично никаких братских собраний, ни общих, ни частных» (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 (мон.). Д. 293. Л. 87).

В ночь на 26 янв. 1918 г. пребывавший в мон-ре Киевский митр. Владимир был убит неподалеку от лавры революционными солдатами. 26 янв. К. отслужил вместе со старшей братией панихиду по священномученику. Мн. верующие обвиняли К. в попустительстве убийству митрополита, в том, что он «...в момент трагического события обнаружил рассеянность и оказался беспомощным перед происходившей катастрофой, и естественно бездеятельность в этот момент вызвала впоследствии недоумения и нарекания. Но не следует забывать, что большевики тогда фактически уже господствовали в Лавре, и один из штабов уже обосновался в здании лаврской типографии. Отец Климент при таких условиях считал себя не в силах противодействовать разнузданным солдатским бандам...» (*Никодимов*. 1999. С. 21).

28 янв. 1918 г. Тифлисский митр. *Платон (Рождественский)* благословил ношение К. мантии с красными скрижалями. 30 (по др. данным, 31) янв. решением временно управляющего Киевской епархией Чигиринского еп. сщмч. *Никодима (Кроткова)* К. был освобожден от должности эконома (сдал дела 16 февр.) с оставлением исправляющим должность наместника и председателя Духовного Собора лавры. В дальнейшем К. помогал избранному в мае 1918 г. митр. Киевскому и Галицкому *Антонию (Храповицкому)* в успокоении жизни лавры. 30 окт. того же года избран представителем лавры на *Всеукраинском православном церковном соборе*. С утверждением в Киеве большевиков К. решил создать трудовую общину для сохранения за лаврой ее имущества. В апр. 1919 г. это решение было одобрено Духовным Собором. Однако советские власти потребовали перерегистрировать общину, удалив из нее монашествующих. После окончания гражданской войны Киево-Печерская лавра находилась в тяжелом положении. На территории обители был размещен инвалидный городок, постоянно сокращалось число насельников.

8 июня 1921 г. Собор епископов Украины утвердил К. в должности наместника лавры. Пользуясь доброжелательным отношением патриаршего экзарха Украины митр. *Михаила (Ермакова)*, К. добивался должности настоятеля лавры, имевшего особые, сопоставимые с архиерейскими, привилегии. 8 февр. 1922 г. для благолепия благословлено было наместнику служить с жезлом и сулоком, а к литургии встречать у солеи с пением «Достойно есть», читать молитвы по большому Служебнику и носить мантию с нашивными крестами на скрижалях. 10 февр. было принято решение о вступлении К. во временное исполнение обязанностей настоятеля монастыря «...ввиду долговременного отсутствия настоятеля Киево-Печерской Лавры, Высокопреосвященнейшего митрополита Антония и переживаемых обителью тяжелых обстоятельств». После национализации в июле 1922 г. всех монастырских строений К. занял должность заведующего строениями лавры, выделенными властями в 6-й городской район Киева, являлся членом церковной общины «Киево-Печерская Лавра», созданной из лаврской братии и прихожан. Проф. Никодимов дал в воспоминаниях такой портрет К.: «Высокий старец с лицом аскета, с длинной седой бородой, довольно красивый, если нужно, то и гостеприимный, говорящий тихо, искренним тоном, с постоянно ласковой улыбкой, он вначале буквально очаровал меня, и понадобилось довольно много времени жизни в Лавре, чтобы я понял его другую сторону. Я пришел к убеждению, что отец Климент не обладал твердой волей и быстро поддавался влияниям, увлечениям. Но как монах он любил молитву, пост, богослужения. Жизнь его была полна треволнений и скорбей...» (Там же. С. 23).

Во время кампании по *изъятию церковных ценностей* в 1922 г. К. сотрудничал с властями, что было даже отмечено в газ. «Правда», однако часть лаврских ценностей все же удалось временно скрыть в тайниках. В ночь на 11 апр. 1923 г. К. был арестован в лаврской братской больнице, где находился на лечении хронического заболевания горла и легких. Был помещен в ДОПР (Лукьяновскую тюрьму). В период его заключения на должность временного заместителя наместника лавры был избран архим. Макарий (Величко). 30 сент. того же года К. был освобожден из тюрьмы. 4 авг. 1924 г. братия избрала К. настоятелем, а архим. Макария — наместником лавры. 16 авг. они были утверждены в должности патриархом свт. *Тихоном*.



Архимандриты Климент (Жеретиенко) (слева) и Макарий (Величко). Фотография. 20-е гг. XX в.

Патриарх возвратил Киево-Печерской лавре статус ставропигиального мон-ря, что вызвало конфликт с К. временно управляющего Киевской епархией Уманского еп. сщмч. *Макария (Кармазина)* (*Феодосий (Процюк)*. 2004. С. 278–279).

25 окт. 1924 г. К. вместе с архим. Макарием был арестован Киевским губ. отделом ГПУ УССР. В дальнейшем были задержаны еще 28 монахов лавры, 2 послушника и 4 члена лаврской общины. Поводом для арес-

тов стали поступившие в ГПУ доносы о сокрытии монастырских ценностей; из тюрьмы К. передал письменное распоряжение сдать их. ОГПУ были изъяты по акту более 350 сокрытых предметов, в т. ч. риза с чудотворной иконы Успения Пресв. Богородицы, 14 панагий, 22 наперсных креста и др. Действительной причиной ареста руководителей Киево-Печерской лавры было их сопротивление *обновленчеству*. Пользуясь сложившейся ситуацией, в дек. 1924 г. обновленцы зарегистрировали на территории лавры свою общину, к-рой были переданы монастырские храмы. В апр.—мае 1925 г. К. и др. арестованные с ним насельники лавры были освобождены под подписку о невыезде. 20 авг. того же года К. вместе с архим. Макарием, экклисиархом лавры игум. Евстратием (Грумбковым) и казначеем архим. Анфимом (Еленецким) был снова взят под стражу. В нояб. 1925 г. их освободили, но принудительно направили для дальнейшего проживания в Харьков. 20 февр. 1928 г. распоряжением коллегии ОГПУ СССР следственное дело в отношении К. было прекращено, подписка о невыезде аннулирована, однако он остался жить в Харькове вместе с архим. Макарием и игум. Евстратием.

К. не принял *«Декларацию 1927 г.»* заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского;* впосл. патриарх Московский и всея Руси). К., архим. Макарий и игум. Евстратий подписали заявление о выходе из подчинения заместителю патриаршего местоблюстителя и были запрещены митр. Сергием в священнослужении. Более 30 лаврских монахов поддержали действия К., признавая его настоятелем. За богослужением К. поминал патриаршего местоблюстителя сщмч. *Петра (Полянского)*, примкнул к движению *иосифлянства*. С нач. 1928 г. находился под омофором руководителя иосифлян Гдовского еп. *Димитрия (Любимова)*, а осенью того же года при посредничестве игум. Клавдия (Савинского) перешел в подчинение Старобельскому еп. *Павлу (Кратирову)*, управлявшему иосифлянскими приходами на территории Харьковской епархии. В нач. 1931 г. еп. Павел и большинство иосифлянского клира на Украине были арестованы, К. избежал ареста. По воспоминаниям, «когда батюшку пришли арестовывать, то у него из-за давней болезни пошла горлом кровь, он был болен туберкулезом. Увидев это, чекисты махнули на него рукой, мол сам помрет, и ушли». В дальнейшем пребывал на нелегальном положении.

По данным следственного дела иером. Мартирия (Слободенко; † 1937), в 30-х гг. XX в. К. поддерживал отношения с лаврской братией. Иером. Мартирий сообщил на допросе: «Мне известно, что с Жеретиенко наиболее тесно связаны иеромонах Деркач Феогний и Фурс Амфилохий, которые бывают у него довольно часто. Об этом они мне сами рассказывали. В близких отношениях с Жеретиенко был также иеромонах Тертий, высланный в 1933 г. из Киева. Через него велась переписка с Жеретиенко. В 1936 г. Тертий возвратился из ссылки и поселился в Черкассах, где получил паспорт. Возвратившись из ссылки, он наезжал к Жеретиенко, о чем мне сам рассказывал при встрече в Киеве в августе 1936 г.» (ЦДАГОУ. Ф. 263. Оп. 1. Д. 60499. Л. 37).

В нач. 40-х гг. XX в. К. принял схиму с именем Антоний. В 1942 г., в период нем. оккупации Украины, приехал в Киев, претендуя на должность наместника Киево-Печерской лавры, однако братия отказалась избрать его руководителем. К. поселился в Мышеловке (в черте Киева), где окормлял общину, организованную иером. Мартирием (Слободенко), служил в храме, открытом в здании школы. По некоторым данным, в это время К. объявлял себя подчиняющимся Берлинскому митр. РПЦЗ *Серафиму (Ляде)*. Осенью 1943 г. К. вернулся в Харьков, жил у своих духовных детей.

В послевоенные годы престарелый схиархим. Антоний жил с келейницей схим. Михаилой в Харькове, в маленьком доме у М. Г. Пономаренко. Здесь его тайно посещали верующие. Скончался в глубокой старости. Заочное отпевание совершил киевский свящ. Владимир Веселовский. Похоронен на Залютинском кладбище в Харькове, могила не сохранилась.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 127. Оп. 797. Д. 262 (1907); Ф. 128. Оп. 1 (мон.). Д. 27, 293, 411.

Лит.: За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 562; *Никодимов И. Н.* Воспоминание о Киево-Печерской Лавре (1918–1943 гг.). К., 1999. С. 151–155; Новый священноисп. Климент, настоятель Киево-Печерской Лавры // Правосл. жизнь. Джорд., 2000. № 4. С. 15–30; *Феодосий (Процюк), митр.* Обособленческие движения в Правосл. Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 278–279; Биогр. сведения о братии Киево-Печерской лавры, пострадавшей за Православную веру в 20 ст. / Сост.: Л. П. Рылкова. К., 2008. С. 49–53; *Сухоруков А. Н.* Архим. Климент (Жеретиенко) и преодоление церк. большевизма в Киево-Печерской лавре в 1-й пол. XX в. // ЕжБК. 2011. Т. 1. С. 367–373.

Т. В. Кальченко

КЛИ́МЕНТ (Зедергольм Карл Густав Адольф, после принятия Православия — Константин Карлович; 23.07.1830, Москва — 30.04.1878, Оптина пуст.), иером., переводчик, писатель. Сын лютеранского пастора,



Иером. Климент (Зедергольм). Фотография. 70-е гг. XIX в.

д-ра философии, суперинтенданта Московской евангелическо-лютеранской консистории К. А. Зедергольма, немца, происходившего из Финляндии. В 1847–1851 гг. обучался на историко-филологическом фак-те Московского ун-та. В 1858 г. получил степень магистра греч. словесности, защитив дис. «О жизни и сочинениях Катона Старшего», в которой использовал греч. и лат. источники и дал оценку языческому Римскому гос-ву с позиций Православия. Он особенно любил греч. язык, знанием которого поражал даже греков, также владел немецким, французским и английским. Филолог П. М. Леонтьев советовал ему посвятить себя университетской науке.

В нач. 50-х гг. XIX в. Зедергольм решил перейти в Православие. По его словам, он «всегда был недоволен сухостью, безжизненностью» лютеран. вероисповедания. При этом испытывал симпатию к «русским

национальным формам славянофильского даже рода». Его друг Т. И. Филиппов (впосл. гос. контролер) тоже предлагал ему принять Православие. К Православию Зедергольма привлекли и сочинения рус. писателей, особенно «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. *Гоголя*. Отец отговаривал сына от перехода в Православие, затем просил отложить его, но Зедергольм был непреклонен. И. В. *Киреевский* посоветовал ему обратиться к одному из московских священников для знакомства с догматами правосл. Церкви, а затем направил в *Оптину в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустынь*. В авг. 1853 г. Зедергольм прибыл в обитель и 13 авг. был присоединен к Православию в *Иоанна Предтечи скиту* при Оптиной пуст. через миропомазание, его восприемником стал старец прп. *Макарий (Иванов)*.

Знакомство со скитом вызвало у Зедергольма ощущение, что в этом месте он будет жить до смерти. Тем не менее он провел еще немало лет в миру, оставаясь под духовным руководством старца Макария, периодически приезжая к нему и поддерживая переписку. Был домашним учителем у детей Е. Е. Жуковской, вдовы В. А. *Жуковского*, с 1853 г.— у Киреевских, давал уроки рус. и нем. языков, истории, географии, арифметики. В 1858 г. Зедергольм был причислен к канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода, с 1860 г. служил чиновником особых поручений при обер-прокуроре гр. А. П. *Толстом*, ставшем его другом и покровителем. Получил чин коллежского асессора. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. по поручению Толстого подготовил ряд докладных записок, текст к-рых согласовывал со старцем Макарием, а иногда и с митр. Московским свт. *Филаретом (Дроздовым)*: о необходимости противодействовать старообрядцам, против расширения их прав; о том, что желательно не спешить с переводом Свящ. Писания на рус. язык и запросить мнение вост. патриархов по этому вопросу; о важности ради церковного единства поддерживать К-польскую Церковь в условиях давления на нее со стороны османского правительства и болгар; о необходимости добиваться примирения сторон греко-болг. церковного спора, против резкого осуждения греч. духовенства болгарами. Принял участие в разработке устава Русско-греческого об-ва, призванного популяризировать греч. духовную и светскую лит-ру в России, а русскую — в Греции (об-во так и не было создано). Участвовал в публицистической полемике. Составил критический ответ М. Н. Каткову на его записку в защиту болгар, «возражение» А. И. Герцену на его письмо имп. Марии Александровне, где тот критиковал систему воспитания наследников престола. Подготовил записку «Об опасностях, угрожающих Православной Церкви в России», в к-рой сравнивал ситуацию в царствование Николая I и Александра II. Делал вывод не в пользу совр. царствования, т. к. это время отличалось менее твердой политикой по отношению к неправославным, в печати царило вольномыслие, распространялось равнодушие к вере. Для автора записки было характерно представлять Николая I образцом строгого монарха.

По поручению Синода Зедергольм ездил в командировки, в т. ч. в 1860 г. с управляющим синодальной канцелярией П. И. Саломоном в Грецию и Османскую империю для сбора сведений о состоянии православных церквей, мон-рей, учебных заведений. Побывал на Афоне, в Афинах, К-поле, Иерусалиме. В путевых заметках Зедергольма (часть которых была опубл. в 1867–1868 в ж. *«Душеполезное чтение»*) много места отведено описанию Афона, приведены беседы с дипломатами, духовными лицами, в частности с прп. *Иларионом Грузином* (Новым), бывш. К-польским патриархом *Григорием VI*, к-рый произвел на автора сильное впечатление. Зедергольм свидетельствовал о тяжелом положении христиан, притесняемых турками, о том, что в политических греч. кругах растет недоверие к России, но мн. греки по-прежнему возлагают на нее надежду, что пользуется популярностью «История государства Российского» Н. М. *Карамзина* в переводе на греческий К. С. Крокидаса. Отмечал, что не следует соблазняться недостаточностью разработки правосл. богословской системы по сравнению с католической и протестантской, т. к. Православие держится не человеческими усилиями, а могуществом Божиим. Писал, что «не безденежье, а безверие губит Россию». Знакомство с Афоном окончательно убедило Зедергольма в необходимости стать монахом.

1 марта 1862 г. вышел в отставку. 31 марта того же года вступил в Иоанно-Предтеченский скит при Оптиной пуст., 9 сент. 1863 г. определен в число братии. 3 авг. 1863 г. настоятелем мон-ря прп. *Исаакием (Антимоновым)* был пострижен в рясофор, а 16 дек. 1867 г.— в мантию с именем Климент. Калужским архиеп. *Григорием (Митькевичем)* рукоположен 7 сент. 1870 г. во диакона. На средства Толстого с юж. стороны скита был устроен деревянный корпус для К.; строительство велось по плану, составленному прп. *Амвросием (Гренковым)*, и под его наблюдением. В корпусе размещалась большая б-ка, висели портреты старцев и мирских друзей К. Почти все время пребывания К. в Оптиной пуст. его келейником был мон. Тимон (Трунов). К. исполнял послушания библиотекаря в скиту и письмоводителя старца Амвросия, к-рому был очень предан. Привел в порядок синодики в скиту. Отличался особой точностью и строгостью к себе и к другим в совершении богослужений по церковному уставу и исполнении монашеских правил, вспыльчивостью. К. был привязан к своей обители и говорил: «Когда я по нужде бываю в миру, я не дождусь вернуться сюда. Мне скучно, если я не в Оптиной». Сообщалось о готовящемся назначении К. настоятелем *Малоярославецкого Черноостровского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*, но оно не состоялось из-за его смерти.

Еще до поступления в мон-рь Зедергольм активно участвовал в лит. деятельности Оптиной пуст. По благословению старца Макария он перевел с греческого на рус. язык поучения прп. аввы Дорофея, перевод был отредактирован мон. *Иувенали ем (Половцевым)* и Л. А. Кавелиным (впосл. архим. *Леонид*) и опубликован (Преподобного отца нашего *аввы Дорофея* душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов, данных на оные святыми старцами Варсануфием Великим и Иоанном Пророком. М., 1856). Достоинства перевода отмечал свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, книга неоднократно переиздавалась. Зедергольм перевел с латинского на рус. язык кн. «Преподобного отца нашего *Орсисия, аввы Тавенисиотского*, учение об устроении мона-

шеского жительства» (М., 1858). Затем принимал участие в работе над переводом «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника на рус. язык, составлял примечания (Преподобного отца нашего *Иоанна, игум. Синайской горы,* Лествица. М., 1862). После поступления в оптинскую братию К., как правило, до обеда писал под диктовку о. Амвросия письма, а после обеда занимался книгами. Вместе с др. монахами он работал над переводом на рус. язык слов прп. Симеона Нового Богослова (Преподобного отца нашего *Симеона Нового Богослова,* игум. обители св. Маманта, двенадцать слов. М., 1869), поучений прп. Феодора Студита (Преподобного и Богоносного отца нашего *Феодора, игум. Студийской обители* и исповедника Огласительные поучения и завещания. М., 1872), подготовил к изданию рус. перевод кн. «Царский путь Креста Господня, вводящий в жизнь вечную» (М., 1878). Также К. перевел «Увещательное послание к сербам *Евгения Булгариса* в ограждение их от латинских заблуждений» (ДЧ. 1865. Ч. 2. Кн. 5. С. 39–72) и «Преподобного отца нашего *Иоанна Дамаскина* Слово о восьми греховных помыслах» (Там же. 1877. Ч. 3. Кн. 10. С. 240–243). Из отцов Церкви он выделял прп. Исаака Сирина, говорил, что его труды глубже («гуще») произведений др. авторов.

В лит. деятельности К. считал себя последователем архим. Леонида (Кавелина). Он исправил и дополнил «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни» архим. Леонида, которое вышло 3-м изданием (М., 1876). Одним из первых К. начал составлять жизнеописания оптинских старцев. В 70-х гг. XIX в. вышли его труды, посвященные преподобным *Льву (Леониду) (Наголкину)* и *Антонию (Путилову)*. Для подготовки жизнеописаний К. использовал наследие архим. Леонида, неоконченные записки игум. Антония (Бочкова), ранее пытавшегося составить биографию старца Льва, келейные записки прп. Антония, письма преподобных Льва и Антония и др. лиц, устные рассказы. К. старался передать индивидуальные черты подвижников, особенности их характеров. Особое внимание он уделил традиции старчества, «гонениям» на старца Льва, недоброжелателям среди архиереев и монахов. К. собирал материалы и о жизни прп. *Моисея (Путилова),* к-рые были включены архим. Иувеналием (Половцевым) в «Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пустыни архим. Моисея» (М., 1882). В том же издании вышла подготовленная К. ст. «О пустынножительстве в Рославльских лесах». Также он собирал материалы для свода житий «русских ревнителей последних веков».

В 1873 г. А. П. Толстой, находясь в Женеве, тяжело заболел. Его жена А. Г. Толстая, а также жена И. В. Киреевского Н. П. Киреевская обратились к К. с просьбой приехать и духовно поддержать графа. По благословению игум. Исаакия и старца Амвросия 6 июля 1873 г. К. со своим келейником выехал из Оптиной пуст. В *калужском в честь Казанской иконы Божией Матери монастыре* он был рукоположен во иерея. В Москве получил заграничный паспорт и отправился через Варшаву, Вену и Мюнхен. В Женеву К. прибыл 18 июля; успел напутствовать умирающего Толстого, который ранее отказывался принимать причастие из рук др. священников. 23 июля К. участвовал в отпевании графа в рус. Крестовоздвиженской ц. в Женеве. К. вернулся в Москву 2 авг., а 5 авг. были совершены заупокойная литургия и панихида, за к-рыми он сослужил свт. *Иннокентию (Вениаминову),* митр. Московскому. По поручению вдовы Толстого К. разбирал его архив. В 1877 г. в ж. «Душеполезное чтение» была опубликована заметка К. о путешествии в Европу. Описывая быт и религ. взгляды европейцев, автор рассуждал о сильнейшем распространении вольнодумства и безверия, в т. ч. среди протестант. пасторов. Вместе с тем отмечал, что и мн. русские, не выезжая за границу, живут «очень далеко от своей Церкви и от своего народа».

Полемика по вопросам правосл. учения занимала важное место в жизни К. Он критиковал Ф. У. *Фаррара* за кн. «Жизнь Иисуса Христа», Филиппова за статьи в защиту прав единоверцев, А. С. *Хомякова* за полемику с отцами Церкви; писал, что Хомякова нельзя считать учителем Церкви. Говорил о безблагодатности католич. таинств, об угрозах Православию со стороны католицизма, считал, что в католич. учении истина «глубоко спутана с самыми опасными для души заблуждениями», потому нужно быть осторожным как с его похвалой, так и с огульным порицанием. Критиковал перевод М. *Лютером* Библии на нем. язык за неточности, а в нек-рых местах «лукавство и неблагонамеренность», приспособление текста к своим взглядам. В архиве К. сохранились наброски перевода литургии и некоторых молитв на нем. язык с толкованиями. Он активно убеждал своих инославных знакомых и родственников перейти в Православие. В итоге, к Православию присоединились его мать Г. Ю. Зедергольм и один из братьев, М. К. Зедергольм. Много лет вел споры с отцом, в т. ч. через переписку, и смог смягчить его позицию по отношению к Православию, но тот остался лютеранином, что К. тяжело переживал.

Объяснял Польское восстание 1863–1864 гг. интригами католиков и сочувственно относился к военной кампании против поляков. Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг., в к-рой участвовал его брат генерал-майор А. К. Зедергольм, К. внимательно следил за ходом боевых действий. По его инициативе в Оптиной пуст. на проскомидии читались молитвы о даровании победы над врагами. Однажды после поражения рус. войск под Плевной он так расстроился, что не мог совершать богослужение. В апр. 1878 г. заболел воспалением легких и скончался. После отпевания, к-рое 2 мая того же года возглавил скитоначальник прп. *Анатолий (Копьёв (Зерцалов)),* К. был погребен на скитском кладбище Оптиной пуст.

Книжное собрание К., включавшее неск. сот книг, в т. ч. большое количество греческих, вошло в состав скитской б-ки. Нек-рые документы из его архива, в т. ч. переписка с Толстым, со свт. *Феофаном Затворником (Говоровым),* с игум. Антонием (Бочковым), оптинскими старцами, родственниками и др., находятся в ОР РГБ (Ф. 107). Близким другом и собеседником К. был К. Н. *Леонтьев,* к-рый с 1874 г. регулярно приезжал в Оптину пуст. и к-рого передал под духовную опеку К. старец Амвросий. Леонтьев называл К. «катехизатором», признавался, что, узнав о его внезапной смерти, испытал скорее негодование, чем истинную скорбь. Леонтьев стал разбирать бумаги К. и вскоре написал кн. «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни», текст

к-рой он обсуждал со старцем Амвросием. Автор подробно рассказал о встречах, беседах и спорах с К., разобрал его произведения, письма, записки, обратил внимание на стиль сочинений друга. Леонтьев писал: «Какою бы исполинскою силой могло обладать духовенство наше, если бы в среде его было больше людей, подобных Клименту, светски образованных и по-мирски ученых, но по воле и убеждению склонившихся пред строгим императивом церковного учения». Эта книга еще более привлекла внимание образованного светского общества к Оптиной пуст. Труд Леонтьева неск. раз переиздавался, в т. ч. в 2005 г. на франц. языке. В 1891 г. Леонтьев принял тайный постриг с именем Климент, избранным в память о друге. С бумагами К. также работал Н. И. *Субботин*, к-рый подготовил на их основе ряд публикаций.

Арх.: ГА Калужской обл. Ф. 33. Оп. 3. Ед. хр. 852. Л. 61 об.– 62; ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1967; ГЛМ ОР. Ф. 196. Оп. 1. Д. 337; РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Д. 73, 233; РГБ ОР. Ф. 107; Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 1231 об.– 1232; Ф. 214. Опт.-58, Опт.-131, Опт.-555, Опт.-661-2; Ф. 231. Раздел II. К. 12. Ед. хр. 71; РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Отд. 1. Ст. 1. Д. 44, 204; ЦГИАМ. Ф. 418. Оп. 25. Д. 311.

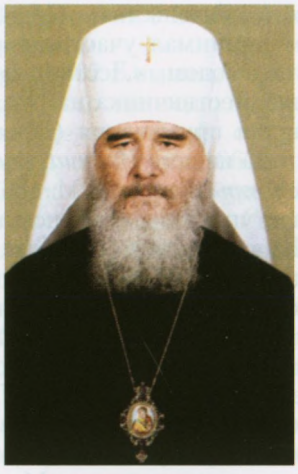
Соч.: Катон Старший // РВ. 1857. Т. 12. № 11. Кн. 2. С. 205–256; № 12. Кн. 1. С. 445–492; То же, изм. загл.: О жизни и сочинениях Катона Старшего: Рассуждение, по греч. и лат. источникам. М., 1857; О жизни и трудах Никодима Святогорца. М., 1865; Из воспоминаний о поездке на Восток в 1860 г. // ДЧ. 1867. Ч. 3. Кн. 12. С. 174–184; Описание богосл. уч-щ на Востоке: Халкинского, Иерусалимского, Афинских // Там же. 1868. Ч. 3. Кн. 9. С. 1–17; Кн. 10. С. 66–71; Жизнеописание настоятеля Малоярославецкого Николаевского мон-ря игум. Антония. М., 1870; О Лютеровом переводе Библии // ДЧ. 1871. Ч. 2. Кн. 8. С. 130–141; Заметка о соч. г. Алоизия Пихлера «История разделения Церквей» // ЧОЛДП. 1873. Отд. 2. № 8. С. 436–442; Иеродиак. Палладий // ДЧ. 1875. Ч. 3. Кн. 10. С. 178–186; Жизнеописание оптинского старца иером. Леонида (в схиме Льва). М., 1876; Поездка за границу // ДЧ. 1877. Ч. 2. Кн. 7. С. 339–365; О пустынножительстве в Рославльских лесах // *Ювеналий (Половцев), архим.* Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пуст. архим. Моисея. М., 1882. С. 233–250; [Письмо к брату] // Братское слово. 1885. Т. 1. № 7. С. 437–459; Письма к отцу // ДЧ. 1902. Ч. 3. № 10. С. 226–252; № 11. С. 386–392; 1903. Ч. 1. № 1. С. 68–70; № 4. С. 589–593; Ч. 2. № 5. С. 33–38; Elder Leonid of Optina. Platina (Calif.), 1990; Elder Anthony of Optina. Platina (Calif.), 1994; [Письма к отцу, избр. соч.] // Правосл. немец: Иером. Климент (Зедергольм): [Сб.]. Козельск, 2002. С. 173–205, 215–381; Из переписки, 1856–1878 // Рос. архив. М., 2005. Т. 14. С. 249–268; Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / Сост.: Г. В. Бежанидзе. М., 2013.

Ист.: Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 2008. Т. 1. С. 280–283, 486, 528, 574, 694–698; Т. 2. С. 81, 83–93, 198.

Лит.: *Леонтьев К. Н.* Правосл. немец: Оптинский иером. о. Климент (Зедергольм). Варшава, 1880; То же, изм. загл.: Отец Климент Зедергольм, иером. Оптиной пуст. М., 1882[2]; *Субботин Н. И.* Из истории раскола в первые годы царствования имп. Александра II // ДЧ. 1900. Ч. 1. № 4. С. 587–602; Три сочинения в Бозе почивающего оптинского старца иеросхим. о. Амвросия / Сообщ.: Н. И. Субботин // Там же. 1902. Ч. 1. № 1. С. 31–44; *Попов Н. В., свящ.* Климент Зедергольм // ПБЭ. Т. 11. Стб. 209–211; *Фролова-Багреева Т.* Климент (Зедергольм) // Русские писатели, 1800–1917. Т. 2. С. 552–553; *Бушуев С. В.* Иером. Климент (Зедергольм) и издательство Оптиной пуст. // Библиотечное дело –2003: Гуманит. и технол. аспекты развития: Мат-лы 8-й междунар. науч. конф. М., 2003. С. 135–156; Optina pustyn' e la paternità spirituale: Atti del X Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Magnano, 2003; *Каширина В. В.* Лит. наследие Оптиной пуст. М., 2006; Оптинский патерик / Сост.: мон. Иулиания (Самсонова). Саратов, 2006. С. 227–241; *Фетисенко О. Л.* Прп. Амвросий Оптинский о «богословствовании мирян»: (Старец Амвросий и о. Климент (Зедергольм) о богосл. соч. А. С. Хомякова и Т. И. Филиппова) // Христианство и рус. лит-ра. СПб., 2006. Сб. 5. С. 260–295; *она же.* «Гептастилисты»: К. Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи рус. консерватизма в лит.-худож. и публицистических практиках 2-й пол. XIX – 1-й четв. XX в.). СПб., 2012; Жизнеописания почивших скитян: (Скитское кладбище в Оптиной пуст.). [Козельск], 2010. С. 161–175, 242–243; Имп. Московский ун-т, 1755–1917: Энцикл. словарь. М., 2010. С. 326–327; *Бежанидзе Г. В.* Константин Зедергольм — чиновник особых поручений обер-прокурора Синода и духовный сын оптинских старцев // Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859). М., 2013. С. 19–44.

Г. М. Запальский

КЛИ́МЕНТ (Капалин Герман Михайлович; род. 7.08.1949, пос. Удельная Раменского р-на Московской обл.), митр. Калужский и Боровский. Из верующей семьи. Отец — Капалин Михаил Герасимович (1914–1965), рабочий, участник войны; мать — Капалина Мария Алексеевна (впосл. схим. Мария, род. в 1916, насельница *Малоярославецкого Черноостровского во имя Николая Чудотворца монастыря*). Три его брата также стали священнослужителями: прот. Николай Попов, настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Кунцеве (Москва), архим. Василий (Капалин, 1946–2006), Тобольский и Тюменский митр. *Димитрий (Капалин)*. Семья имела тесные связи с Троице-Сергиевой лаврой, Капалины принимали лаврских иноков, верующих



Климент (Капалин), митр. Калужский и Боровский. Фотография. 2014 г.

из Сибири, с Украины и из др. мест, искавших духовную поддержку в лавре. В доме часто беседовали о вере, духовной жизни, о том, как люди отстаивали свои храмы от закрытия. Влияние на К. оказали духовники Троице-Сергиевой лавры схиархим. Серафим (Романцов), архимандриты Феодорит (Воробьёв), Тихон (Агриков), *Варнава* (*Кедров;* ныне митрополит Чебоксарский), *Симон* (*Новиков;* впосл. митрополит).

По окончании средней школы поступил в Московский машиностроительный техникум. С 1970 г. учился в Московской ДС (с перерывом на срочную военную службу в 1970–1972). В 1974 г., по окончании семинарии, поступил в МДА. В 1978 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия за соч. «Духовный облик и поведение пастыря». В 1978–1982 гг. преподаватель общей церковной истории и помощник инспектора Московской ДС. В 1981–1982 гг. и. о. старшего помощника инспектора.

7 дек. 1978 г. принял монашеский постриг с именем Климент в честь свт. Климента, еп. Римского. Постриг совершил инспектор МДА архим. *Александр* (*Тимофеев;* впосл. архиепископ Саратовский и Вольский). 24 дек. того же года рукоположен ректором МДА Дмитровским архиеп. *Владимиром* (*Сабоданом;* впосл. митрополит Киевский) во диакона, 7 апр. 1979 г.— во иерея. 14 окт. 1981 г. возведен в сан игумена. В 1977–1982 гг. принимал участие в работе Всемирной православной молодежной орг-ции «Синдесмос» и экуменического Совета молодежи Европы, с 1981 г. член исполкома ЭСМЕ.

16 июля 1982 г. на заседании Свящ. Синода РПЦ избран по возведении в архимандрита быть епископом Серпуховским, викарием Московской епархии, управляющим Патриаршими приходами в Канаде и временно в США. 18 июля 1982 г. возведен патриархом *Пименом* в Троицком соборе ТСЛ в сан архимандрита. 8 авг. того же года состоялась епископская хиротония К. в Свято-Духовом соборе г. Минска, к-рую возглавил Минский митр. *Филарет (Вахромеев)*. 23 марта 1987 г. К. был освобожден от управления Патриаршими приходами в Канаде и назначен управляющим Патриаршими приходами в США. 19 мая 1989 г. возведен в сан архиепископа.

В США деятельность К. была связана с укреплением межприходского единства, консолидацией приходов РПЦ в США с духовным центром в Свято-Никольском соборе в Нью-Йорке. Неоднократно посещал правосл. духовные учебные заведения: Свято-Владимирскую семинарию в Крествуде, шт. Нью-Йорк, Свято-Тихоновскую семинарию в Саут-Кейнане, шт. Пенсильвания, Греческую семинарию Святого Креста в Бруклайне, шт. Массачусетс. В 1986 г. объехал приходы Аляски, где поклонился мощам прп. *Германа* Аляскинского, изучал историю и совр. состояние церковной жизни. К. наладил диалог с представителями Православной Церкви в Америке, др. поместных Церквей, проводил регулярные встречи с епископами, клиром и мирянами РПЦЗ. Принимал участие в гос. и общественных мероприятиях, встречался с Президентом США Р. Рейганом, Генеральным секретарем ООН Х. Пересом де Куэльяром, с представителями Правительства США, губернаторами штатов, сенаторами, конгрессменами, общественными и религ. деятелями.

Участник *Поместного Собора Русской Православной Церкви 7–8 июня 1990 г.*, на к-ром был избран главой РПЦ патриарх *Алексий II*.

20 июля 1990 г. назначен архиепископом Калужским и Боровским и одновременно заместителем председателя Отдела внешних церковных сношений. Возглавлял делегации РПЦ на заседаниях межправославной Подготовительной комиссии Святого и Великого Собора по вопросам о правосл. диаспоре (Шамбези, Швейцария, нояб. 1990), на Конференции канонистов по правосл. диаспоре (Шамбези, апр. 1995), на общеправославном совещании по празднованию 2000-летия Рождества Христова (дек. 1995). 6 июня 1995 г. стал председателем наградной общественной комиссии учрежденных Свящ. Синодом ордена и медали св. мч. Трифона. С 11 окт. 1996 г. член рабочей группы Свящ. Синода по выработке проекта концепции, отражающей общецерковный взгляд на вопросы церковно-гос. отношений и проблемы совр. общества в целом. В 1996–2000 гг. рабочая группа подготовила *«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»*, утвержденные *Архиерейским юбилейным Собором Русской Православной Церкви 13–16 авг. 2000 г.* В 1997–2000 гг. являлся представителем РПЦ в Межправославной комиссии по подготовке празднования 2000-летия Рождества Христова на Св. земле (1997–2000).

26 дек. 2003 г. назначен управляющим делами Московской Патриархии и постоянным членом Свящ. Синода РПЦ. 25 февр. 2004 г. возведен в сан митрополита. С 2004 по 2009 г. председатель Международных образовательных Рождественских чтений и комиссии по их подготовке и проведению. Возглавлял организационные комитеты по подготовке и проведению церковно-общественного форума «Духовно-нравственные основы демографического развития России» (окт. 2004), 1-го (нояб. 2004) и 2-го (окт.—нояб. 2006) фестивалей правосл. СМИ «Вера и слово»; празднований 625-летия Куликовской битвы (май—сент. 2005) и 90-летия восстановления Патриаршества в РПЦ (окт.—нояб. 2007). Инициатор учреждения премии и председатель комиссии РПЦ по проведению конкурса «За нравственный подвиг учителя» (2006–2009).

В 1993–1996 гг. К. являлся членом Общественной палаты при Президенте России. В 1994–2009 гг. входил в состав Комиссии по вопросам религ. объединений при Правительстве РФ. С 2004 по 2009 г. член Совета по взаимодействию с религ. объединениями при Президенте России. С окт. 2005 по янв. 2010 г. являлся членом Общественной палаты РФ, был председателем комиссии Общественной палаты по сохранению духовного и культурного наследия (с 2006).

Архиерейским Собором РПЦ 25 янв. 2009 г. избран одним из 3 кандидатов на Патриарший престол (получил 32 голоса). 27 янв. на *Поместном Соборе Русской Православной Церкви 2009 г.* по итогам голосования на выборах патриарха занял 2-е место (169 голосов из 702 голосовавших). 31 марта 2009 г. Свящ. Синодом назначен председателем Издательского совета РПЦ и освобожден от обязанностей управляющего делами Московской Патриархии. С 2010 г. председатель комиссии Межсоборного присутствия РПЦ по вопросам организации церковной социальной деятельности и благотворительности. С 22 марта 2011 г. член Высшего Церковного Совета РПЦ. Председатель открытого конкурса изданий «Просвещение через книгу» (с 2009). Секретарь Палаты попечителей Патриаршей лит. премии им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (с 2010).

В качестве правящего Калужского архиерея К. приложил много сил к возрождению церковной жизни в епархии. К моменту вступления К. в управление епархией в ней имелось всего 34 церковные общины (часть — без молитвенных помещений). К кон. 1990 г. было организовано 11 новых общин, а в 1992 г. действовали уже 80 приходов и у всех были храмы или молитвенные помещения. В большинстве случаев инициатором открытия новых храмов был архиерей. В последующие годы продолжался процесс возвращения храмов, строительство церквей. В г. Обнинске при личном участии К. была получена земля и построен храм в честь Рождества Христова. Одновременно велось возрождение монашеской жизни и восстановление мон-рей, закрытых в годы советской власти. К приезду К. на кафедру на территории области не было епархиальных монастырей (имелось только 2 ставропигиальных). В первые 2 года пребывания К. на Калужской кафедре было открыто 4 монастыря: *Пафнутиев Боровский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь, Тихонова Калужская в честь Успения Пресв. Богородицы муж. пуст.*, Чернооостровский Николаевский жен. мон-рь в Малоярославце, *калужский в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь*. Была заново создана система духовного образования и религ. воспитания. В 1992 г. было открыто Калужское ДУ, в 1997 г.

преобразованное в ДС, в к-рой К. являлся исполняющим обязанности ректора, а с 29 мая 2013 г.— ректором. В разные годы К. преподавал в Калужской ДС церковную историю, патрологию и аскетику. Также К. является профессором КГУ им. К. Э. Циолковского.

При К. в Калужской епархии велась активная социальная работа: так, в 1993 г. был открыт первый в России приют для девочек «Отрада» при мон-ре в Малоярославце. Духовные потребности общества привели к созданию духовно-просветительских центров. Первый был открыт в Обнинске в 1997 г., сейчас их в епархии 8. С 1998 г. в епархии проходят ежегодные Богородице-Рождественские образовательные чтения. В 1998 г. на базе бывш. пионерлагеря «Костёр», переданного в епархиальную собственность, образован ПМЦ «Златоуст». В 2013 г. Калужская епархия насчитывала 156 приходов, 7 мон-рей и 6 монашеских общин, ДС, ДУ, 3 правосл. гимназии. В Пафнутиевом Боровском муж. мон-ре и Тихоновой Успенской муж. пуст. К. является священноархимандритом. 2 окт. 2013 г. Калужская епархия преобразована в Калужскую митрополию, объединяющую Калужскую, Козельскую и Песоченскую епархии, К. назначен главой новообразованной Калужской митрополии.

Имеет более 100 публикаций в богословских и научных журналах, а также в электронных СМИ на церковно-исторические, просветительские, духовно-нравственные, социальные темы. Ведет авторскую колонку в газ. «Вечерняя Москва», где еженедельно публикуются статьи на тему воскресных евангельских чтений. Автор ряда научных работ по истории Православия в Сев. Америке. В 2009 г. монография К. «РПЦ на Аляске до 1917 г.» была удостоена премии митр. Макария (Булгакова). В 2010 г. К. за диссертацию по теме монографии была присвоена ученая степень кандидата исторических наук. Удостаивался национальной премии Русского биографического ин-та в номинации «Человек года» в 2001, 2003, 2013 гг. В 2014 г. был удостоен Национальной премии «Лучшие книги и издательства года — 2013» за развитие книгоиздательского дела.

Награжден орденами РПЦ прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1986), блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени (1996), свт. Иннокентия Московского 2-й степени (1999), мч. Трифона 2-й степени (2000), св. кн. Владимира 2-й степени (2004), прп. Серафима Саровского 2-й степени (2007), свт. Алексия, митр. Московского, 2-й степени (2009); орденом прп. Германа Аляскинского Православной Церкви в Америке (1989), орденом Святогробского братства 1-й степени Иерусалимского Патриархата (1997), орденом св. Климента Охридского 1-й степени Болгарской Православной Церкви (1998), орденом ап. Марка 1-й степени Александрийского Патриархата (2000); государственными орденами Дружбы народов (1988), Почета (2000) и «За заслуги перед Отечеством» 4-й степени (2009).

Соч.: Братья Киреевские — путь христианского становления // Иван и Петр Киреевские в рус. культуре: Сб. Калуга, 2001. С. 5–10; Миссия Церкви сегодня. Калуга, 2003; Миссионерское служение РПЦ на Аляске // Богословско-ист. сб. Калуга, 2003. Вып. 1. С. 35–78; В стране святых воспоминаний. Калуга, 2004; Мировоззрение и образ жизни совр. молодежи // Богородично-Рождественские чт., 6-е. Обнинск, 2004. С. 9–19; Правосл. семья в становлении Российского гос-ва // Там же, 7-е. 2004. С. 5–9; Задачи правосл. СМИ и нравственная ответственность журналиста // Вера и слово: Мат-лы 1-го междунар. фестиваля правосл. СМИ, 16–18 нояб. 2004 г. М., 2005. С. 37–49; Благополучие общества состоит в твердости веры, в духовном, нравственном росте // Духовно-нравственные основы демографического развития России: Мат-лы церк.-обществ. форума, 18–19 окт. 2004 г. М., 2005. С. 11–18; Свт. Иннокентий и расцвет правосл. миссии на Аляске (1824–1867) // Богословско-ист. сб. 2005. Вып. 2. С. 35–126; Эсхатология в кн. прор. Исаии // Эсхатологическое учение Церкви: Мат-лы богосл. конф. РПЦ. М., 2007. С. 110–115; О перспективах изучения правосл. культуры и духовно-нравственного образования в рос. школе // ЖМП. 2008. № 3. С. 40–44; РПЦ на Аляске до 1917 г. М., 2009; Возрастание в вере. Калуга, 2009; К вопросу об участии священнослужителей во 2-й Камчатской экспедиции // Вестн. Тамбовского ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2010. Вып. 2(82). С. 219–224; Вопросы истории Кадьякского викариатства и синодальное управление миссионерской деятельностью на Аляске // Там же. 2010. Вып. 3(83). С. 307–316; Распространение рус. духовной культуры среди индейцев тлинкитов в период Русской Америки // УЗ Рос. гос. социального ун-та. М., 2010. № 2(78). С. 6–10; Corpus Theophanicum: О подготовке 1-го науч.-просветит. издания Полного собр. творений свт. Феофана Затворника // ЖМП. 2012. № 3. С. 80–82; У рецензирования правосл. лит-ры нет альтернативы // Там же. 2013. № 2. С. 82–87; Освещение миссионерской деятельности РПЦ в Сибири в светских периодических изданиях XIX в. // Библиотековедение. 2013. № 6. С. 48–53; Защита гос. интересов и распространение Православия на Тихоокеанском севере // Вестн. РАН. 2013. Т. 83. № 9. С. 839–843; Аляска: Успешная миссия // ЖМП. 2014. № 1. С. 36–43; Социокультурный аспект миссионерского служения на Аляске свт. Иннокентия (Вениаминова) // Вестн. Тамбовского ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2014. Вып. 1(129). С. 105–109.
Лит.: Наречение и хиротония архим. Климента (Капалина) в еп. Серпуховского // ЖМП. 1982. № 10. С. 6–9; Определения Свящ. Синода // Там же. 1987. № 5. С. 4; 1990. № 10. С. 5; 1996. № 4/5. С. 14; № 11. С. 16; 1997. № 3. С. 9; 1999. № 8. С. 14; 2004. № 1. С. 22, 25; № 4. С. 17, 22; 2009. № 2. С. 11–14; № 5. С. 11; 2011. № 5. С. 6–7; 2013. № 7. С. 12–13; № 11. С. 9; Патриаршие награды // Там же. 1989. № 9. С. 10; В Свящ. Синоде РПЦ // Там же. 1995. № 6/8. С. 2; *Киреев А., прот.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 272–273; Церковно-обществ. форум «Духовно-нравственные основы демографического развития России» // ЖМП. 2004. № 11. С. 56–58; Юбилейные торжества // Там же. 2005. № 11. С. 40–47; Камчатка: православная миссия продолжается // Там же. С. 48–50; Визит Управляющего делами Московской Патриархии митр. Калужского и Боровского Климента в Челябинскую епархию // Там же. 2007. № 2. С. 30–31; Определение Освященного Архиерейского Собора «О кандидатах на Патриарший престол» // Там же. 2009. № 2. С. 17; Архиерейский Собор РПЦ // Там же. С. 26–29; Поместный Собор РПЦ // Там же. С. 30–43.

КЛИ́МЕНТ (Модоран) [румын. Climent Modoran] (ок. 1685, с. Пьетрари-де-Жос, Валахия — 31.01.1753, там же), еп. Рымникский в 1735–1749 гг. В раннем возрасте осиротел, воспитывался в мон-ре Бистрица. Был пострижен в мон-ре Хурези. Поставлен настоятелем мон-ря Половраджи, находившегося под управлением монастыря Хурези. Позднее возглавлял монастырь Бистрица (письменное упоминание о его настоятельстве относится к 1734). 28 июня 1735 г. выборное собрание архиереев и бояр предложило 3 кандидатуры, в т. ч. К., для занятия вакантной Рымникской и Новосеверинской епископии (см. *Рымникская архиепископия*), 1 окт. 1735 г. венский двор остановил свой выбор на К. Поскольку Рымникская епископия в период австр. владычества (1718–1739) находилась в юрисдикции серб. Белградско-Карловацкой митрополии, К. был хиротонисан во епископа Рымникского 12 апр. 1737 г. митр. Карловацким Викентием (Йовановичем). В начале управления епархией К. также духовно окормлял верующих Брашова и обл. Цара-Бырсей в Трансильвании (до 1739). В 1737 г. началась австро-тур. война, и осенью того же года австр. войска оставили Олтению. Бо́льшую ее часть захватили турки с со-

юзниками татарами. К. был вынужден покинуть резиденцию и искать прибежища в горах Лотру. После подписания 21 сент. 1739 г. в Белграде мирного договора между Австрией и Османской империей и возвращения Олтении в состав Валахии К. вновь занял Рымникскую кафедру, вошедшую в состав Унгро-Влахийской митрополии. Первое, что сделал К., было восстановление кафедрального собора во имя свт. Николая Чудотворца (1739–1749), епископской резиденции и адм. помещений, разрушенных во время австро-тур. войны 1737–1739 гг. Он также построил больницу с ц. Успения Пресв. Богородицы (1745) на территории кладбища епископии. На свои денежные средства при содействии братьев и др. родственников построил на территории совр. жудеца Вылча скит Пэтрунса в с. Бэрбэтешти с церквами вмц. Параскевы (это имя носила мать К.) и свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских (1740), скит в с. Пьетрари-де-Жос с ц. Благовещения Пресв. Богородицы (1742–1743) и скит Колник с ц. Рождества Божией Матери в с. Моштени (1752), возвел церкви в селах Бодешти и Горану (ныне в черте г. Рымнику-Вылча) и др.

Епархиальная типография в Рымнику-Вылча стала после 1742 г. и вплоть до кон. XVIII в. вторым по значимости книгоиздательским центром Валашского княжества. В ней К. были подготовлены и напечатаны богослужебные книги, являвшиеся большей частью переводами его предшественника еп. Рымникского Дамаскина: Минея общая (Antologhionul, 1737, 1745), Октоих (Octoihul, 1742), Часослов (Ceaslovul, 1742, 1745), Цветная Триодь (Penticostarul, 1743), Псалтирь (Psaltirea, 1743, 1746), Евангелие служебное (Evangheliarul, 1746), Апостол (Apostolul, 1747), Ирмологий (Catavasierul, 1747), Служебник (Liturghierul, 1747), Требник (Molitvelnicul, 1747). Он также переиздал с некоторыми изменениями кн. «Учительное Евангелие, или Казания» (1748), составленную митр. Молдавским Варлаамом, издал собственные сочинения «Наставительные главы ко всему церковному чину» (Capete de poruncă la toată ceata bisericească, 1743), «Краткое церковное учение о семи Таинствах» (Învățătura bisericească pe scurt pentru șapte Taine, 1746), неск. пастырских посланий.

Весной 1749 г. ввиду «преклонных лет и многих болезней» К. заявил об уходе с кафедры, обратившись к митр. Унгро-Влахийскому Неофиту и господарю Григоре Гике с просьбой найти ему достойного преемника. Скончался, приняв схиму с именем Косма, предположительно в скиту Пьетрари-де-Жос.

Лит.: *Păcurariu.* IBOR. Vol. 2. P. 333–336.

КЛИ́МЕНТ (Перестюк Андрей Адамович, 15.10.1904, с. Астраханка Южно-Уссурийского у. Приморской обл.— 14.05.1986, Свердловск (ныне Екатеринбург)), архиеп. Свердловский и Курганский. Род. в многодетной крестьянской семье, переселившейся на Дальн. Восток из Киевской губ. В 1916 г. окончил церковноприходскую школу. В янв. 1917 г. поступил послушником в *Уссурийский во имя Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь* (близ ст. Шмаковка). После закрытия обители в 1924 г., служил с дек. 1925 по 1929 г. псаломщиком в церкви с. Воздвиженка (ныне в Уссурийском городском окр. Приморского края). Затем до 1931 г. нес послушание иподиакона Хабаровского еп. *Пантелеимона (Максунова)* и служил псаломщиком при кафедральном храме г. Хабаровска.



Игум. Климент (Перестюк). Фотография. Сер. XX в.

После выезда в Китай, 19 дек. 1931 г. Камчатским еп. *Нестором (Анисимовым;* впосл. митрополит) в Харбине был пострижен в монашество с именем в честь сщмч. Климента, еп. Анкирского, а 27 дек. рукоположен во диакона к Скорбященской ц. харбинского Камчатского подворья и назначен ризничим. 25 мая 1933 г. рукоположен архиеп. Нестором во иерея, назначен благочинным храма и монашествующей братии Обители милосердия при Камчатском подворье. В 1934 г. с отличием окончил 3-годичные богословские курсы в Харбине.

31 мая 1937 г. причислен к братии Казанско-Богородицкого мон-ря в Харбине с временным командированием к Введенской ц. на железнодорожной ст. Фуляэрди (Маньчжурия). 14 окт. того же года командирован на ст. Барим для устройства церкви и организации прихода. 16 сент. 1939 г. переведен на должность настоятеля ц. во имя св. Александра Невского на ст. Бухэду. 14 апр. 1941 г. назначен настоятелем ц. во имя св. ап. Иоанна Богослова при приюте-училище «Русский дом» в Харбине и преподавателем Закона Божия в этом же уч-ще. Одновременно состоял преподавателем церковного устава и церковнослав. языка Харбинской ДС. Прослушал полный курс *Богословского ин-та св. Владимира* в Харбине (1941–1944). 8 июня 1945 г. назначен священником к молитвенному дому на ст. Ламадянцзы. В 1946 г. возведен в сан игумена. 14 сент. 1948 г. переведен на ст. Ананси временно исполняющим обязанности настоятеля ц. во имя св. апостолов Петра и Павла. 7 марта 1949 г. перемещен на должность настоятеля ц. во имя прп. Сергия Радонежского на ст. Барим. В окт. 1951 г. назначен настоятелем харбинского Богородице-Казанского мон-ря. 26 окт. того же года возведен в сан архимандрита.

В сент. 1955 г. возвратился в СССР, был принят в клир Иркутской и Читинской епархии с назначением священником иркутского Знаменского кафедрального собора. С 1 апр. 1956 г. по совместительству заведовал иркутским епархиальным свечным заводом. 18 дек. того же года назначен на должность ключаря иркутского Знаменского кафедрального собора. 12 сент. 1957 г. переведен в Хабаровскую и Владивостокскую епархию и назначен на должность настоятеля Покровской ц. г. Ворошилова (с нояб. 1957 Уссурийск), одновременно назначен благочинным церквей Приморского окр. Хабаровской епархии.

8 окт. 1966 г. постановлением Свящ. Синода РПЦ был определен епископом Свердловским и Курганским, временно управляющим Челябинской епархией. 23 окт.

в Сергиевском трапезном храме Троице-Сергиевой лавры патриарх *Алексий I* возглавил хиротонию К. Еще находясь в Москве, К. на приеме у председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР В. А. *Куроедова* и его заместителя В. Г. Фурова просил принять заявление верующих об открытии 2-го храма в Свердловске и разрешить колокольный звон в Свердловской обл., но получил отказ.

С первых шагов в управлении Свердловской и Челябинской епархиями К. активно занимался практической богослужебной и церковно-адм. деятельностью, проявляя себя, по выражению сотрудников Совета по делам религий, «ревностным церковником». Уполномоченный Совета по делам религий по Свердловской обл. в отчетах обращал внимание на строгое следование К. церковным канонам и заповедям: «...его мир ограничивается церковью, епархиальным управлением и домом». Отмечалось, что священники кафедрального собора г. Свердловска называли К. «молитвенником» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Ед. хр. 161. Л. 20–21). Богослужения К. совершал благолепно и торжественно, не допуская сокращений; ему сослужили не менее 4–6 молодых иподиаконов. Архиерейские службы стали проводиться им 2–3 раза в неделю; он взял на себя чтение акафистов в кафедральном соборе. Несмотря на преклонный возраст и слабое здоровье, К. совершал частые поездки по приходам Свердловской и Челябинской епархий, посетив к кон. 1968 г. все приходы, в нек-рых побывал и служил по неск. раз.

К. привлек к служению знакомых ему по Харбинской епархии клириков, которые, согласно отчетам уполномоченных Совета, выделялись среди остального духовенства высокой образованностью и были активными сторонниками начинаний епископа. К. стремился добиться перевода в свои епархии др. реэмигрантов из Китая, молодых и энергичных священнослужителей из разных епархий РПЦ, но в большинстве случаев этому препятствовали гражданские власти. Нехватку приходского духовенства К. пытался преодолевать с помощью приобщения к церковному служению молодежи, давал своим иподиаконам рекомендации для поступления в духовную семинарию. Архиерей рукополагал семинаристов, иногда первокурсников, во диаконов и посылал их на приходы.

Одной из главных проблем, с которой столкнулся К., было крайне недостаточное количество церквей. В таких крупных городах, как Свердловск и Челябинск, имелось по одному действующему храму. Всего в Свердловской епархии в это время насчитывался 31 приход (21 в Свердловской обл. и 10 в Курганской), в Челябинской епархии — 15 приходов. К. неоднократно поднимал во время встреч с уполномоченным по Свердловской обл. вопросы открытия еще одной церкви в Свердловске, кроме имевшегося собора, церкви в г. Камышлове, крестильной комнаты при церкви в Красноуфимске; обсуждались также вопросы о разрешении колокольного звона в действующих приходах и об увеличении окладов некоторым священникам. Уполномоченный Совета по Челябинской обл. отмечал, что до 1968 г. поездки К. по епархиям «обычно кончались тем, что вслед за ним к уполномоченному являлись ходатаи об увеличении количества священнослужителей, об открытии вторых церквей» (Там же. Л. 79). Под теми или иными предлогами эти просьбы отклонялись. На протяжении ряда лет К. безуспешно пытался добиться разрешения на преобразование Симеоновской ц. г. Челябинска в кафедральный собор, предполагая в дальнейшем возобновление самостоятельной Челябинской епархии. Кроме того, архиерей ходатайствовал о передаче верующим здания Челябинского областного краеведческого музея, располагавшегося в то время в здании ц. во имя Пресв. Троицы. К. просил вернуть и здание храма св. Александра Невского в г. Троицке, в котором также располагался краеведческий музей. Эти ходатайства были отвергнуты.

К. провел ряд мероприятий по оздоровлению финансовой ситуации в подведомственных ему епархиях. Он снизил собственные командировочные выплаты (сопровождающим епископа лицам были оставлены прежние ставки). При выездах в храмы Свердловской епархии епископ сокращал число сопровождавших его лиц в случаях, если на местах имелось достаточное количество священнослужителей для архиерейского богослужения. Архиерей добивался увеличения денежных отчислений приходов в епархиальное управление и Патриархию с одновременным снижением размеров принудительных взносов в Фонд мира. В регулярных беседах с церковными старостами К. интересовался состоянием богослужебных, финансовых и хозяйственных дел приходов и рекомендовал при нарушениях со стороны местных властей писать жалобы на их противоправные действия; эти жалобы К. предъявлял при встречах с уполномоченным. Сам архиерей на приеме у заместителя председателя Свердловского облисполкома Г. Ф. Важенина жаловался на нарушение местными властями «принципа добровольности отчисления церковных денег в фонд мира» (Там же. Л. 87).

К. постоянно сталкивался с вмешательством в церковные дела светских властей через подконтрольных им членов советов приходов. Особое возмущение архиерея вызвал в 1967 г. случай отстранения решением приходского совета от совершения богослужений священника Симеоновской ц. г. Челябинска Антония Шмакова за то, что он крестил ребенка без регистрации (для последующего уведомления властей) и отпел покойника также «без записи». В письме управляющему делами Московской Патриархии Таллинскому архиеп. Алексию (Ридигеру; впосл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*) К. просил «обратить должное внимание на вероломные действия церковного совета, ведущие к разрушению церковной жизни и прихода». «Существующее положение Русской Православной Церкви,— писал архиерей,— к сожалению, юридически дает право церковным советам не считаться ни со своими пастырями, которые для них не более, как наемные служащие, ни даже с правящим Архиереем, которому не дано право вмешиваться в дела церковных советов...» (Там же. Л. 17). Чтобы бороться с подобной ситуацией, К. в некоторых случаях пытался добиться назначения в приходские советы людей, поддерживавших его планы по активизации церковной жизни. Это не соответствовало интересам местных властей, и предложенные архиереем кандидатуры отводились городскими советами.

Уполномоченные Совета по делам религий препятствовали деятельности К. по развитию церковной жизни на Урале, видя в ней угрозу для антирелигиозной работы. Уполномоченный по Челябинской обл. просил руководство Совета по делам религий «воздействовать на епископа, проявляющего непомерную активность» (Там же. Л. 27). Архиерею не давали разрешения на замену старых и немощных священников и на назначение вторых священников в храмы, запрещали рукополагать во диаконы и священники чтецов, певцов и псаломщиков, несмотря на дефицит священнослужителей. Органы местной власти не позволяли приходам нанимать певчих, проводить тарелочные сборы и собрания приходских советов. Противодействие начинаниям К. со стороны уполномоченных Совета по делам религий и местных органов власти вынуждало архиерея не только сократить до минимума свое общение с уполномоченными и представителями местных властей, но и просить священнослужителей и членов приходских советов не обращаться без его ведома в эти инстанции.

Искусственные препятствия, создаваемые уполномоченными Совета по делам религий и местными властями для церковной жизни, не позволили К. добиться ее активизации в желаемом объеме. В отчете за 1970 г. уполномоченный по Челябинской обл. сообщал руководству Совета по делам религий: «Комплексом принятых по различным каналам мер с опорой на комиссии содействия (Фонду мира.– *М. М.*) и исполорганы церквей удалось сорвать исполнение замыслов епископа. За период его правления не было открыто ни одной новой церкви, не увеличилось и число служителей культа» (Там же. Л. 96). В последние годы управления епархиями, несмотря на постоянно ухудшающееся состояние здоровья, К. продолжал активное архипастырское служение, объезжал, хотя и реже, чем прежде, приходы. 7 марта 1974 г. он был выбран для присутствия на летней сессии Свящ. Синода. 15 окт. того же года награжден орденом св. кн. Владимира 2-й степени. 2 сент. 1977 г. возведен в сан архиепископа.

В кон. 1978 г. К. перенес инсульт, приведший к параличу и потере речи. 8 авг. 1980 г. он был уволен на покой по болезни. Последние годы жизни пребывал в Свердловске, в доме при кафедральном соборе. Скончался после 7 лет почти полной неподвижности. 16 мая 1986 г. отпевание К. в Иоанно-Предтеченском кафедральном соборе г. Свердловска возглавил Свердловский и Курганский архиеп. *Мелхиседек (Лебедев)*. К. был погребен на свердловском Широкореченском кладбище, где были похоронены его родные сестры мон. Евфросиния и послушница Мавра. В 1994 г. гроб с останками К. был перезахоронен в крипте Иоанно-Предтеченского собора.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Ед. хр. 161.

Ист.: *Нафанаил (Львов), архиеп.* Очерк ранних лет нашего Первосвятителя, Митрополита Филарета // *Он же.* Беседы о Св. Писании и о вере и Церкви. Baldwin Place (N. Y.), 1995. Т. 4. С. 73–85.

Лит.: Возвращение на Родину // ЖМП. 1955. № 12. С. 10; Наречение и хиротония архим. Климента (Перестюка) во еп. Свердловского и Курганского // Там же. 1966. № 12. С. 22–26; Определения Свящ. Синода // Там же. 1974. № 5. С. 5; Патриаршие награды // Там же. 1975. № 5. С. 7; Награды Советского Фонда мира // Там же. 1977. № 3. С. 35; Патриаршие награды // Там же. № 11. С. 2; Определения Свящ. Синода // Там же. 1980. № 9. С. 10; Высокопреосвященный архиеп. Климент: [Некр.] // Там же. 1986. № 11. С. 25; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 135–136; *Лавринов В. В., прот.* Екатеринбургская епархия: События, люди, храмы. Екатеринбург, 2001. С. 93–95; *Киреев А. А., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 273–274; *Нестор (Анисимов), митр.* Вернувшийся домой: Жизнеописание и сб. тр. М., 2005. Т. 1. С. 55, 93; Т. 2. С. 495; История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 497–500.

М. М.

КЛИ́МЕНТ (Родайкин Виктор Тимофеевич; род. 9.02.1971, с. Ст. Шайгово Старошайговского р-на Мордовской АССР), еп. Краснослободский и Темниковский. Из семьи служащих. В 1978–1986 гг. учился в старошайговской средней школе, в 1986–1990 гг.– в Саранском муз. уч-ще им. Л. П. Кирюкова. В 1990–1992 гг. нес послушание иподиакона у Пензенского архиеп. *Серафима (Тихонова)*. В 1995 г. окончил Московскую ДС, в 1999 г.– СПбДА со степенью кандидата богословия за дис. «Символика знамений в Евангелии от Иоанна». 11 сент. 1999 г. архиеп. Серафимом был рукоположен во диакона, на следующий день – во иерея. 24 авг. 2003 г. пострижен в монашество с именем Климент в честь сщмч. *Климента* Многострадального, еп. Анкирского. Служил настоятелем храма во имя св. Александра Невского при Пензенском артиллерийском инженерном ин-те, настоятелем Вознесенского кафедрального собора в г. Кузнецке, был ректором Пензенского ДУ. В 2006 г. возведен в сан игумена.



Климент (Родайкин), еп. Краснослободский и Темниковский. Фотография. 2014 г.

В июне 2009 г. перешел в клир Саранской епархии, постановлением Свящ. Синода от 27 июля того же года был назначен наместником *саранского Макаровского во имя ап. Иоанна Богослова муж. монастыря.* 9 авг. 2009 г. возведен в сан архимандрита. 10 окт. того же года по представлению архиеп. Саранского и Мордовского *Варсонофия* (*Судакова;* ныне митрополит С.-Петербургский и Ладожский) Свящ. Синодом РПЦ избран быть епископом новообразованного Рузаевского вик-ства Саранской епархии. 27 нояб. в Троицком соборе *Данилова во имя прп. Даниила Столпника московского муж. монастыря* Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл* возглавил наречение К. во епископа Рузаевского. 2 дек. в московском храме Христа Спасителя Патриарх возглавил хиротонию К. Постановлением Свящ. Синода РПЦ от 30 мая 2011 г. К. был назначен на вновь образованную самостоятельную Краснослободскую и Темниковскую кафедру. 27 июля 2011 г. освобожден от обязанностей наместника Иоанно-Богословского мон-ря.

Соч.: Прот. Владимир Лесниченко: Некролог // ЖМП. 2005. № 9. С. 51–52.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2009. № 9. С. 13; № 11. С. 8; 2011. № 7. С. 6; № 9. С. 11; Наречение и хиротония архим. Климента (Родайкина) во епископа Рузаевского, викария Саранской епархии // Там же. 2010. № 1. С. 25–29.

КЛИ́МЕНТ (Клим Смолятич) († после 1163/64), митр. Киевский (1147–1155), не признанный К-польской Патриархией.

Биография. Происхождение и время рождения К. неизвестны. К лету 1147 г. он был схимником и имел репутацию книжника и «философа». В июле 1147 г. он был «выведен» из своего мон-ря по воле киевского кн. *Изяслава (Пантелеимона) Мстиславича*, к-рый завладел киевским столом в 1146 г., и представлен Собору епископов как кандидат на Киевскую митрополию: «Постави Изяслав митрополитом Клима Смолятича, вывед из Заруба, бе бо черноризечь, скимник» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 340). Нет ясности, в каком из «Зарубов» пребывал схимником буд. митрополит — в Зарубском мон-ре на Днепре у Трубежа или же в смоленском с. Заруб, где в 1167 г. скончался св. кн. *Ростислав (Михаил) Мстиславич*, лично знакомый с К. Как считают некоторые исследователи, прозвище (?) Смолятич указывает на смоленское происхождение К.; согласно А. В. Поппе, это было отчество — «сын или внук Смоляты» (*Поппэ*. 1996. С. 456). Существует также мнение, что слово «заруб» в случае с К. употреблено в значении «затвор».

Предшественник К. на митрополичьей кафедре грек *Михаил I (II)* в 1145 г. по неизвестным причинам уехал из Киева в К-поль и там, вероятно, скончался, так что Русская Церковь ок. 2 лет не имела первосвятителя. Для поставления нового митрополита по инициативе киевского князя летом 1147 г. в Киев съехались на Собор епископы Онуфрий Черниговский, Феодор Белгородский, Евфимий Переяславский, *Дамиан* Юрьевский (Каневский), Феодор Владимиро-Волынский, свт. *Нифонт* Новгородский, *Мануил* Смоленский. Свт. Нифонт и еп. Мануил выступили против поставления К., отказавшись признать митрополита, не благословленного К-польским патриархом (Патриарший престол в то время пустовал). Однако большинство епископов, представлявших в основном Юж. Русь («Русскую область», см.: НПЛ. С. 28, 214), согласились с кандидатом, предложенным Изяславом. По предложению Черниговского еп. Онуфрия, сославшегося на поставление у греков императоров рукой св. Иоанна Крестителя (такое представление о поставлении бытовало на Руси, визант. источниками оно не подтверждается), К. был поставлен в митрополиты главой сщмч. *Климента*, папы Римского,— святыней, вывезенной, по преданию, на Русь из Корсуни (Херсонеса) крестителем Руси равноап. кн. *Владимиром (Василием) Святославичем*. К. был возведен в митрополичье достоинство 27 июля 1147 г., «на память святаго Пантелеимана», т. е. в день именин кн. Изяслава, в крещении Пантелеимона (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 315). К. стал вторым после свт. *Илариона* митрополитом из русских, возведенным на первосвятительский престол Собором рус. епископов. К-польской Патриархией К. признан не был. Избрание К. и поставление его в Киеве, а не в К-поле объясняются, видимо, тем, что Изяслав был в союзных отношениях с венг. кор. Гезой, противником визант. имп. *Мануила I Комнина*, и, очевидно, опасался прибытия из Византии враждебного такой политике греч. иерарха. К. впосл. писал, что он не искал славы и «власти» («молихся, да бых избавился власти» — *Понырко*. 1992. С. 125).

В 1147 г., когда киевляне на вече приговорили расправиться с бывш. киевским князем, принявшим к тому времени монашество,— св. *Игорем (Георгием) Ольговичем*, «митрополит же много взбраняше им» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 317), но не был услышан: расправа произошла. С др. стороны, в Ипатьевской летописи, отразившей черниговское летописание этого времени, сообщается: в ц. арх. Михаила над местом, где положили тело кн. Игоря, сами собой зажглись свечи, новгородские купцы поведали об этом К., «митрополит же запрети, да никому же не поведять, но повеле потаити такую благодать, Богу явлешю над ним» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 354).

Основным направлением политики Изяслава Мстиславича как киевского князя было противостояние ростово-суздальскому кн. *Юрию (Георгию) Владимировичу Долгорукому*, его родному дяде, который был противником новопоставленного митрополита. Когда в июле 1149 г. войска Юрия вступили в Киев, Изяслав бежал во Владимир-Волынский и «митрополита Клима поя с собою» (Там же. Стб. 383). Юрий Долгорукий освободил в Киеве Новгородского еп. свт. Нифонта, к-рого Изяслав и К. призвали из Новгорода и за вновь подтвержденное непризнание К. митрополитом заточили в Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*). Смоленский еп. грек Мануил, противник поставления К., вынужден был скрываться от его преследования.

В 1151 г. Изяслав Мстиславич вернул себе киевский стол. После смерти Изяслава (1154) великое Киевское княжение досталось его брату смоленскому кн. св. Ростиславу Мстиславичу, к-рый всегда был опорой Изяславу в его борьбе с суздальским князем. В 1155 г. киевский стол вновь занял Юрий Долгорукий, и К. пришлось опять оставить Киев, он удалился на Волынь вместе с сыном Изяслава Мстиславом. Осенью того же года в К-поле был поставлен на Киевскую митрополию митр. *Константин I*. В 1156 г. кн. Юрий с почестями принял в Киеве митрополита-грека; его встречали и 2 противника К. из епископата: Мануил Смоленский и Косма Полоцкий (Нифонт Новгородский скончался в Киеве, не дождавшись приезда Константина). Новый митрополит, благословивший на киевское княжение Юрия Долгорукого, провозгласил «испровержение» «Климовой службы и ставлений»; только диаконы, поставленные К., получили от Константина I разрешение священнодействовать, но лишь после того, как дали новому митрополиту «рукописание», в котором, очевидно, отрекались от К.

К. еще дважды имел возможность занять митрополичью кафедру. После смерти Юрия Долгорукого (1157) сыновья Изяслава Мстиславича Мстислав и Ярослав изгнали из Киева преемника Юрия кн. Изяслава Давыдовича (1158) и позвали на киевский стол своего дядю, смоленского кн. Ростислава Мстиславича. Между князьями Ростиславом и Мстиславом возникли разногласия по поводу замещения митрополичьей кафедры. Мстислав настаивал на кандидатуре К. («не будеть Константин в митропольи, зане клял ми отца»), Ростислав — на кандидатуре Константина. В итоге решено было пригласить нового первосвятителя из Византии. Константин I удалился в Чернигов и там вскоре скончался. В авг. 1160 г. в Киев прибыл из К-поля митр. *Феодор*. В июне 1163 г. Феодор умер, после чего была сделана еще одна попытка вернуть К. на митропо-

личью кафедру. На этот раз кандидатуру К. поддержал Ростислав Мстиславич, решивший просить за него в К-поле. С этой целью в Византию был направлен посол, но ему пришлось вернуться, т. к. по дороге рус. посольство повстречалось с направлявшимся в Киев новым митр. *Иоанном IV,* посланным К-польским патриархом *Лукой Хрисовергом*. Ростислав сначала не хотел принимать этого митрополита, но после переговоров с сопровождавшим Иоанна послом визант. имп. Мануила I Комнина киевский князь согласился признать цареградского ставленника.

С этого времени в летописях прекращаются упоминания о К. Дальнейшая его судьба неизвестна. По гипотезе А. П. Толочко, основанной на отождествлении Клима из «Вопрошания Кирикова» с К. (см. ниже), К. покинул Русь и провел последние годы жизни в мон-ре на Афоне (*Толочко А. П.* Клим Смолятич после низвержения из митрополии // Хорошие дни: Памяти А. С. Хорошева. Вел. Новгород; СПб.; М., 2009. С. 548–549).

Сочинения. Ипатьевская летопись, отразившая киевский свод кон. XII в., характеризует К. как хорошо образованного, книжного человека («бысть книжник и философ так, якоже в Рускои земли не бяшет» — ПСРЛ. Т. 2. Стб. 340). До нас дошло лишь одно сочинение, бесспорно принадлежащее К.,— обширное Послание к смоленскому свящ. Фоме («Послание, написано Климентом, митрополитом Рускым, Фоме прозвитеру, истолковано Афонасием мнихом»), сохранившееся в 2 полных списках и в небольшом фрагменте, к-рые датируются XVI в. Это сочинение подтверждает справедливость летописных характеристик К. как человека выдающейся учености. Из Послания можно понять, что свящ. Фома укорил К. в том, что тот тщеславится своей ученостью, мнит себя философом и вместо «почитаемых писаний» ссылается на Гомера, Платона и Аристотеля. В ответ, отстаивая свое право «пытати потонку Божественных Писаний», К. обрушил на своего адресата поток аллегорических толкований Свящ. Писания, доказывая необходимость подобного понимания смысла библейских событий и образов для духовного воспитания христианина. Со времен возникновения Александрийской школы богословия в византийской культуре продолжал разрабатываться аллегорический метод понимания Священной истории, заключающийся в том, что свершившееся во времени событие понималось как иносказание о смысле, пребывающем вне времени. Из Послания можно понять, что его автор прошел хорошую школу визант. образованности, прекрасно владел аллегорическим методом толкования Свящ. Писания и что в окружении К. находились высокообразованные люди; возможно, это окружение составляло школу К. Это ясно из того места Послания, где его автор, обращаясь к адресату, пишет о своих сподвижниках: «Григорей знал алфу, якоже и ты, и виту подобно, и всю 20 и 4 словес грамоту. А слышиши ты ю, у мене мужи, имже есмь самовидець, иже может рещи алфу, не реку, на сто, или двесте, или триста, но и 4-ста, а виту — також» (*Понырко.* 1992. С. 133). Умение сказать нечто более чем стократно на альфу, бету и все 24 буквы греч. алфавита говорит о хорошем знакомстве с одним из разделов курса визант. грамотности, именуемым схедографией. Как показали Е. Е. *Голубинский* и Е. Э. *Гранострем*, с XI–XII вв. до нас дошли греч. сборники упражнений, представляющих собой грамматические и орфографические парадигмы в виде длинных рядов слов на каждую букву алфавита. Реплика К. об умении его «мужей» сказать нечто до 400 раз на каждую букву греч. алфавита призвана подчеркнуть виртуозность владения людьми из окружения митрополита греч. языком, в первую очередь схедографией. Если на Руси «философами» обычно называли ученых людей, то в Византии это слово имело и более конкретный оттенок: там оно употреблялось в значении звания лиц, окончивших высшую школу, и было равноценно званию учителя.

Об адресате К., смоленском пресв. Фоме, известно только из Послания. Он был приближенным смоленского князя, каковым, судя по времени написания письма, должен был быть кн. Ростислав Мстиславич. Знакомство К. с кн. Ростиславом было давним, ибо автор Послания говорит о смоленском князе как о своем «напресном» (вечном) господине (Там же. С. 132). Примечательно, что К. ссылается на какое-то свое «писание» к князю, ставшее известным Фоме. Вероятно, Послание К. продолжает полемику, начатую смоленским священником по поводу «писания» К. ко князю. Дошедший до нас фрагмент переписки между смоленским князем, К. и Фомой дает представление о существовании на Руси XII в. открытой литературно-богословской полемики между княжескими дворами, в которой участвовали общественные круги во главе с князьями и духовенством: недаром К. упоминает, что читал полученное от Фомы послание «пред многими послухи и пред князем Изяславом» (Там же. С. 124); возможно, и Фома таким же образом был ознакомлен с «писанием» К. к смоленскому князю.

Послание К. дошло до нас не в первоначальном виде, а, как видно из заглавия, с наслоением толкований некоего мон. Афанасия, о к-ром ничего не известно. Текстологический и источниковедческий анализ позволяет предположить, что этот последователь К. на литературно-богословском поприще был скорее всего его младшим современником, толковавшим Послание неск. десятилетий спустя после написания. Возможно, К. вместе с представителями своей лит. школы был автором 1-го слав. перевода Толкований *Никиты Ираклийского* (XI в.) на 16 Слов свт. *Григория Богослова* и Послание К. является ответом на претензии по поводу этого труда, высказанные смоленским свящ. Фомой.

И. И. *Срезневский* предполагал, что К. принадлежит «Слово о любви Климово», но уже Н. К. *Никольский* счел спорной такую атрибуцию. Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* приписывал К. Слово в неделю Всех святых (РГБ. Рум. № 406, XV в.). По мнению некоторых исследователей (*Литвина, Успенский.* 2010. С. 36–41; *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: Ученый и мыслитель. М., 2011. С. 437–438), К. могут принадлежать ответы на ряд вопросов новгородского иером. *Кирика,* сохранившиеся в «Вопрошании Кириковом», где упоминается Клим (ПДРКП[2]. № 2. Стб. 29–33).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 137, 315–318; Т. 2. Стб. 29–30, 45, 64, 79, 80, 85–86, 92, 298–299, 304, 306, 308; Т. 4. С. 7, 10; Т. 5. С. 159; Т. 7. С. 38–39, 64–65, 70; Т. 9. С. 172; НПЛ. С. 28, 214; ПДРКП. Стб. 29–33, 52.

Изд.: *Никольский Н. К.* О лит. трудах митр. Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892; *Лопарёв Х. М.* Послание митр. Климента к смоленскому пресвитеру Фоме: Неизд. памятник лит-ры XII в. СПб., 1892. (ПДПИ; 90); *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Др. Руси, XI–XIII вв.: Исслед., тексты, пер.

СПб., 1992. С. 94–148 [Послание К. пресвитеру Фоме]; Послание Климента Смолятича / Подгот. текста, пер., коммент.: Н. В. Понырко // БЛДР. 1997. Т. 4. С. 118–141, 599–604. Лит.: *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 260–262; *Срезневский И. И.* Древние памятники рус. письма и языка (X–XIV вв.). СПб., 1882[2]. Стб. 62; *Филарет (Гумилевский).* Обзор. 1884[3]. С. 32–33; *Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. духовной письменности: 1. К вопросу о неизданном поучении митр. Климента Смолятича // ИОРЯС. 1897. Т. 2. Кн. 1. С. 65–73 (То же // СбОРЯС. 1907. Т. 82. № 4. С. 95–103); *Голубинский.* История РЦ. 1901. Т. 1. 1-я пол. С. 300–315; *он же.* Вопрос о заимствовании домонгольскими русскими от греков так называемой схедографии, представляющей собою у последних высший курс грамотности // ИОРЯС. 1904. Т. 9. Кн. 2. С. 49–59; *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 375–390; *Соколов П. П.* Рус. архиерей из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913. С. 60–95; *Ганстрем Е. Э.* Почему митр. Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. 1970. Т. 25. С. 20–28; *Творогов О. В.* Климент Смолятич // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 227–228; *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь в Др. Руси. М., 1989. С. 164–169, 187–188, 196–198; *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 2 (по указ.); *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киев. Руси, 988–1237 гг. СПб., 1996[2] (по указ.); *Поппэ А.* Митрополиты и князья Киевской Руси (988–1305) // Там же. С. 455–456; *Понырко Н. В.* Климент Смолятич // Лит-ра Др. Руси: Библиогр. слов. М., 1996. С. 92–94; *она же.* Был ли Климент Смолятич создателем первого слав. перевода Толкований Никиты Ираклийского на 16 Слов Григория Богослова // ТОДРЛ. 2008. Т. 59. С. 133–143; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998 (по указ.); *Иткин В. В.* Толкования Афанасия мниха на соч. Климента Смолятича в древнерус. рукописных сборниках // Книга и лит-ра в культурном контексте: Сб. науч. ст., посвящ. 35-летию начала археогр. работы в Сибири. Новосиб., 2003. С. 91–109; *Толочко П. П.* Страсти по митрополитам Киевским // Ἀντίδωρον: К 75-летию Г. Г. Литаврина. СПб., 2003. С. 110–118; *Назаренко А. В.* Территориально-полит. организация гос-ва и епархиальная структура Церкви в Др. Руси (кон. X–XII в.) // *Он же.* Др. Русь и славяне: (Ист.-филол. исслед.). М., 2009 С. 172–206. (ДГВЕ, 2007) (по указ.); *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Князь и митрополит: Штрихи к портрету Климента Смолятича // *Они же.* Траектории традиции: Главы из истории династии и Церкви на Руси кон. XII — нач. XIII в. М., 2010. С. 21–79.

Н. В. Понырко

Иконография. К. нередко изображали на миниатюрах рус. летописей. Так, в Радзивиловской летописи кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 178) показан совет кн. Владимира Мстиславича с К. и жителями Киева, на к-ром обсуждается измена черниговских князей. К. изображен в центре композиции вполоборота влево; облачен в монашескую мантию и черный клобук. Он обращается к сидящим с ним на одной скамье кн. Владимиру Мстиславичу и, вероятно, киевскому тысяцкому. За спиной митрополита — неск. горожан, один из к-рых размахивает предметом, похожим на посох или багор.

К. посвящено неск. миниатюр из Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., где он изображен седым старцем с волнистыми волосами и клиновидной бородой до середины груди. В Голицынском томе (РНБ. F.IV.225) проиллюстрировано поставление К. митрополитом: изображен Собор рус. епископов (Л. 148 об.), и духовенство, недовольное решением Собора и кн. Изяслава Мстиславича об избрании К. (Л. 149 об.). Миниатюра на л. 149 показывает К. до и после его поставления: в правом верхнем углу он в монашеском облачении сидит в келье за столом с 2 чернильницами и пишет на листе пергамена; в правом нижнем углу на фоне архитектуры (видимо, перед входом в мон-рь) К. принимает послов, принесших весть об его избрании; в центре композиции митрополит в храме проповедует пастве, в зеленоватой фелони, омофоре, с раскрытой книгой в руках. В последнем случае он изображен с нимбом. Цикл из 3 миниатюр (Л. 156, 156 об., 157 об.) иллюстрирует попытку К. предотвратить княжескую усобицу. В Лаптевском томе (РНБ. F.IV.233) повторены сюжеты избрания К. митрополитом и недовольства духовенства (Л. 107–107 об.), однако акцент сделан на вражде К. с Новгородским архиеп. свт. Нифонтом, к-рый пытался опротестовать его избрание в К-поле (Л. 108).

А. А. Климкова

КЛИ́МЕНТ (Тризна; † между янв. 1685 и июлем 1686, Вильно), нареченный еп. Могилёвский, Мстиславский и Оршанский (1679–1686). Принадлежал к правосл. шляхетскому роду, к-рый вел свое происхождение от брянских бояр. Родителями К. были Адам Тризна и Евдокия-Елизавета (дочь кн. Федора Григорьевича Бурневского и кнж. Марины Александровны Вишневецкой)). Они владели имениями Лебеда и Голдово в Лидском повете (совр. Лидский р-н Гродненской обл., Белоруссия). В 1633 г. в Голдове иждивением Александра Тризны, брата Адама, при правосл. храме был создан мон-рь. В 60-х гг. XVII в. К. унаследовал оба имения. К 1673 г. К. принял монашеский постриг. 22 нояб. того же года трибунал Великого княжества Литовского обязал К. выплатить гродненскому подстолию И. Глядовицкому и его жене 10 тыс. злотых долга и штраф более 30 тыс. злотых. В документе К. назван «законником рекгулы светого Базилего» (АВАК. Т. 15. С. 339). В 1677 г. К. являлся настоятелем виленского Свято-Духова мон-ря (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-рь*), главой Виленского Свято-Духовского братства и ректором братской школы, наместником Киевского митрополита в Великом княжестве Литовском. В авг. 1677 г. К. пригласил в Вильно известного к тому времени проповедника черниговского Успенского кафедрального собора иером. св. *Димитрия (Савича (Туптало))*, к-рый произнес в Свято-Духовом храме 2 проповеди.

На сейме в Гродно в дек. 1678 — февр. 1679 г. К. был предложен в качестве кандидата на правосл. Могилёвскую епископскую кафедру, в юрисдикции которой состояли все православные на белорус. землях (кафедра была вакантна после кончины в 1678 еп. *Феодосия (Василевича)*). Был подготовлен привилей, датированный 25 февр. 1679 г. От К. потребовали произнести на сейме католич. исповедание веры, он отказался, после чего документ был аннулирован. По-видимому, в том же году К. был избран православными на Могилёвскую кафедру, его поддержали нек-рые литов. магнаты, в частности литов. подканцлер М. К. Радзивилл. Из-за отказа К. принять унию его избрание не было утверждено кор. *Яном III Собеским*. Как епископ-номинант на Белорусскую кафедру, он подписался при получении королевского рескрипта о прибытии на объединительный собор православных и униатов в Люблин 14/24 янв. 1680 г. (будучи нареченным епископом, К. продолжал возглавлять виленские Свято-Духовские мон-рь и братство, являлся наместником Киевского митрополита в Великом княжестве Литовском) (Архіў уніяцкіх мітрапалітаў: Дакументы да гісторыі Царквы ў Беларусі XV–XIX стст. у фондзе «Канцылярыя мітрапаліта грэкауніяцкіх цэркваў у Расіі»: Даведнік / Склад.: С. І. Паўловіч, Т. М. Мальцава. Мінск; Полацк, 1999). Впосл. К., по-видимому, прилагал усилия к получению сана. В письме сестре Софье в окт. 1682 г. К. сообщил, что, приехав из Полесья в Вильно, посетил князей Огинских Марциана, Шимона Кароля и Яна Яцека. Вероятно, К. стремился заручиться их поддержкой перед предстоявшей поездкой к королевскому двору для

получения разрешения на хиротонию (*Сапунов А. П.* Исторические судьбы Полоцкой епархии с древнейших времен до пол. XIX в. Витебск, 1889. С. 158–159). Впосл. М. Огинский, уже став литов. канцлером, предпринимал попытки добиться утверждения К. в сане епископа Белорусского, но тщетно, поскольку этому противодействовала Римская курия (Конгрегация пропаганды веры характеризовала К. как «закоренелого схизматика»).

В 1680–1686 гг. К. управлял правосл. Церковью в Великом княжестве Литовском. После безрезультатного Люблинского собора по инициативе К. 19 авг. 1681 г. в Нов. Дворе было проведено совещание делегатов правосл. братств и представителей мон-рей во главе с уполномоченным от единственного тогда правосл. архиерея в Речи Посполитой — Луцкого еп. *Гедеона (Святополк-Четвертинского),* на котором обсуждалось, как следует действовать в случае, если снова встанет вопрос о созыве объединительного съезда. К. на совещании отсутствовал; в нем приняли участие среди прочих 2 посла от Виленского братства и буйничский игум. Иосиф (Хозеревский?), представитель наместника Белорусской кафедры Сильвестра Волчанского. Было принято решение отстаивать на съезде (если он состоится) интересы православной Церкви и с этой целью направить послов на сейм Речи Посполитой, оказать помощь пострадавшему от гонений со стороны католиков Виленскому братству; говорилось о необходимости постоянных контактов между К. и еп. Гедеоном.

В качестве управляющего Белорусской епархией К. пытался заручиться поддержкой России. Униат. митр. Лев *Кишка* сообщал о том, что в 1681 г. было приказано схватить К. и посадить в Мальборкский замок за переписку с Москвой (*Петрушевич. А. С.* Сводная Галицко-русская летопись с 1600 по 1700 г. Львов, 1874. С. 201). В янв. 1685 г. К. отправил к Смоленскому митр. *Симеону (Милюкову)* из литов. правосл. обителей (виленского Свято-Духова мон-ря и приписных к нему Кронской Троицкой и Евейской Успенской обителей) 10 кандидатов на поставление в диаконы и иереи. В послании к митр. Симеону К., называя себя блюстителем Белорусской епархии, сообщал о бедственном положении православных в Речи Посполитой (РГАДА. Ф. 79. 1685 г. Д. 2. Л. 42–43).

К. до своей кончины отказывался перейти в унию и не получил разрешения от короля на епископскую хиротонию. В июле 1686 г. делами Белорусской епархии ведал Сильвестр Волчанский; по-видимому, к этому времени К. скончался.

Ист.: АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 4. С. 53–56. № 28; АВАК. Т. 11. С. 222–226. № 80; С. 229. № 82; С. 243–244. № 88; Т. 15. С. 339–340. № 214.

Лит.: *Смирнов Ф. К.* Виленский Св.-Духов мон-рь. Вильна, 1888. С. 124–131, 337; *Титов Ф. И., прот.* Русская Правосл. Церковь в Польско-Литовском гос-ве в XVII–XVIII вв. К., 1905. Т. 1: Зап. Русь в борьбе за веру и народность в XVII–XVIII вв. 1-я пол. т. С. 77–80; *он же.* Климент (Тризна) // ПБЭ. Т. 11. Стб. 207–208; *Bendza M.* Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686. Warsz., 1987. S. 13–77, 137–139; *Кочегаров К. А.* Князья Огинские и сношения православных Великого княжества Литовского с Россией в 80-е гг. XVII в. // Россия, Польша, Германия: История и современность европ. единства в идеологии, политике и культуре. М., 2009. С. 82–117.

КЛИ́МЕНТ (Шивачев Григорий Иванов; 6 (согласно церковной метрике, 8).12.1873, с. Бабек близ г. Брезово (ныне Пловдивской обл., Болгария) — 3.05.1930, г. Враца, там же), митр. Врачанский. Род. в благочестивой семье учителя. По окончании богословской школы в г. Самоков со стипендией от Синода РПЦ в 1894–1898 гг. учился в КДА, к-рую окончил со степенью магистра богословия. С 1898 по 1903 г. преподавал гомилетику и нравственное богословие в богословской школе в Самокове. В 1900 г. пострижен в монашество с именем Климент, в 1901 г. рукоположен во иерея. В нач. 1904 г. возведен в сан архимандрита, назначен ректором Софийской ДС. В 1906–1909 гг. был протосинкеллом при Синоде Болгарского Экзархата. 8 марта 1909 г. в болг. храме св. Стефана в К-поле хиротонисан во епископа Браницкого, до 1914 г. управлял Ловчанской епархией. 19 янв. 1914 г. избран, 9 марта утвержден Врачанским митрополитом. 3 июля избран членом Синода Болгарского Экзархата, 28 марта 1928 г.— наместником-председателем Синода.

Деятельность К. была направлена на улучшение образования и подготовки буд. священнослужителей: он открыл школу для священников в *Черепишском монастыре.* Принимал активное участие в составлении устава Врачанской епархии. Был талантливым проповедником, говорил о мире в Церкви и обществе (часть проповедей издана). Опубликовал сначала сокращенный перевод (Кратка омилетика. София, 1899), затем и полностью соч. «Руководство к церковному собеседованию, или Гомилитика» Н. А. Фаворова (Ръководство за църковно проповядяне или омилетика. София, 1906), а позже — учебник по гомилетике (Учебник по омилетика. София, 1925). Считался духовником болг. царя Бориса III. Погребен в притворе кафедрального собора во имя свт. Николая Чудотворца во Враце.

Соч.: Сборник от църковни проповеди. София, 1908; Архиерейски послания. Враца, 1924; Речи и Поучения. София, 1926.

Лит.: Голямата загуба на Българската църква // Църк. вестник. София, 1930. Год. 31. Бр. 19/20. С. 217–235; *Чолаков Л.* Спомени и характеристики: Врачански митр. Климент // ДК. 1957. Год. 38. № 7. С. 27–29; *Инокентий, архим.* Блаженопочиналият Врачански митр. Климент // Църк. вестник. София, 1980. Год. 81. Бр. 16. С. 1–2; *Цацов Б.* Архиереите на Българската православна църква. София, 2003. С. 178–179; *Василев Й.* Кратък ист. очерк за Врачанската епархия и нейните архиереи // Предано служение на Църквата в задъхано и бурливо време: Митр. Калиник: 30 години на трона на Врачанска епархия. Враца, 2004. С. 168–169; Летопис на Българската правосл. църква. София, 2010. Т. 1: История и личности. С. 399, 533.

К. Иванова

КЛИ́МЕНТ (I), сщмч.— см. *Климент,* сщмч. (пам. 25 нояб., 30 янв.), еп. (папа) Римский.

КЛИМЕ́НТ II [лат. Clemens] (ок. 1005 — 9.10.1047, мон-рь Сан-Томмазо-ин-Фолья близ Пезаро (Центр. Италия); до избрания папой — Суитгер), папа Римский с 24 дек. 1046 г., 1-й из т. н. череды герм. пап, к-рые избирались под влиянием императора; церковный деятель, выступал за реформу Церкви (см. *Григорианская реформа*). Происходил из знатного саксон. рода: его отец — Конрад, гр. Морслебена и Хорнбурга, мать — Амульрада, сестра Вальтарда, архиеп. Магдебурга († 1012). Младший брат Суитгера, Конрад, был каноником собора св. Маврикия в Магдебурге. Согласно сообщению хрониста XII в., известного как «Саксонский анналист», впосл. он стал патриархом Аквилейским (MGH. SS. T. 6. P. 685); в итал. источниках сведения о Конраде как о патриархе Аквилейском отсутствуют. Совр. исследователи считают сообщение «Саксонского анналиста» ошибочным (*Gresser.* 2007. S. 11).

Известно, что Суитгер был каноником собора в Хальберштадте. Церковный историк XVIII в. Л. Карделла называет (не указывая источника сведений) Суитгера в числе лиц, возведенных папой Римским *Григорием V* (996–999) в кардинальское достоинство, однако это скорее всего ошибка (*Cardella L.* Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa. R., 1792. Vol. 1. Pt. 1. P. 88). В 1032 г. Суитгер стал капелланом Германа, архиеп. Гамбурга и Бремена (1032–1035), который до избрания на эту кафедру был настоятелем (препозитом) собора в Хальберштадте. Вероятно, вскоре после его смерти Суитгер стал капелланом королевской капеллы и вошел в круг ближайших придворных молодого нем. кор. *Генриха III* (1039–1056, император с 1046). Осенью 1040 г. король назначил Суитгера, в то время диакона, на епископскую кафедру Бамберга, вакантную после смерти еп. Эберхарда I († 13 авг. 1040). 28 дек. 1040 г. епископскую хиротонию Суитгера в Мюнстере в присутствии кор. Генриха III совершил *Бардо*, архиеп. Майнцский (1031–1051).

На епископской кафедре Суитгер проявил себя деятельным сторонником политики церковной реформы, проводимой Генрихом III и его окружением. В числе др. нем. епископов он присутствовал на освящении церкви в мон-ре св. Бурхарда в Вюрцбурге (30 мая 1042). В нояб. 1046 г. епископ получил от Баварского герц. Генриха VII (1042–1047) в обмен на 20 золотых марок 2 имения в области Таубергау (ныне северо-восток земли Баден-Вюртемберг). Ок. 1041–1045 гг. он основал в селении Терес (на территории Вюрцбургского еп-ства) бенедиктинский монастырь во имя святых Стефана и Вита.

В 1046 г. Суитгер сопровождал кор. Генриха III в походе в Италию, принял участие в Соборе в Павии (25–27 окт.), осудившем симонию, а также в Соборах в Сутри (20 дек.) и в Риме (24 дек.), на к-рых были низложены соперничавшие за Папский престол *Бенедикт IX, Сильвестр III* и *Григорий VI*. Первоначально кор. Генрих III намеревался способствовать возведению на Папский престол Адальберта, архиеп. Гамбурга и Бремена (1043–1072), а после его отказа остановил свой выбор на Суитгере. Его кандидатуру



Климент II, папа Римский. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

поддержал и влиятельный аббат Клюни св. *Одилон* († 1048/49). Выбор имени Климент, в честь сщмч. *Климента* Римского, вероятно, символизировал намерения нового папы начать реформирование Церкви в духе раннехрист. идеалов. На следующий день после избрания состоялась интронизация К., после чего папа совершил имп. коронацию Генриха III и его жены Агнессы (25 дек. 1046).

Сразу приступив к реализации мер по реформированию Церкви, К. в нач. янв. 1047 г. созвал в Риме Собор, к-рый проходил под совместным председательством папы и императора. Собор принял постановления против симонии и предписал 40-дневное покаяние тем, кто были рукоположены епископами, обвиняемыми в симонии. На Соборе возник спор между архиепископами Равенны и Милана и патриархом Аквилеи о том, кто в отсутствие императора должен занимать место по правую руку от папы Римского. К. решил спор в пользу архиепископа Равенны.

Уже в начале понтификата К. принял неск. постановлений, касавшихся ряда монастырей в Германии. Двумя буллами (от 29 и 31 дек. 1046) он подтвердил привилегии аббатства *Фульда* и передал ему рим. мон-рь св. Андрея близ ц. Пресв. Девы Марии (Санта-Мария-Маджоре) (*Gessner.* 2007. S. 157–161). В апр. 1047 г. К. издал грамоты в пользу монастыря Михельсберг в Бамберге, а также архиепископа Гамбурга и Бремена, в частности подтвердив его юрисдикцию над всей Скандинавией. 5 янв. 1047 г. по просьбе аббата мон-ря Санкт-Галлен и имп. Генриха III папа на торжественной церемонии провозгласил святой отшельницу *Виборада*, в 926 г. убитую венграми.

. В сер. янв. 1047 г. К. вместе с имп. Генрихом III выступил в Юж. Италию. Они посетили аббатство *Монте-Кассино*, города Капуа и Салерно. Папа рассмотрел дело архиеп. Иоанна (1047 — ок. 1057), подозревавшегося в симонии, и признал каноничным его избрание. Жители Беневенто отказались принять императора, и К. наложил на город *интердикт*.

О местопребывании К. весной и летом 1047 г. достоверно неизвестно. Возможно, он вернулся в Рим, но вскоре покинул город (Papstregesten. 2011. N 366, 373). В кон. апр. аббат мон-ря Фонте-Авеллана католич. св. *Петр Дамиани* отправил К. послание. Аббат упрекал папу за недостаточное рвение в деле церковной реформы (*Petr. Damian.* Ep. 3. Ad Clementem II Romanum Pontificem // PL. 144. Col. 207–208). В кон. сент. того же года, находясь в аббатстве Сан-Томмазо-ин-Фолья, папа серьезно заболел. К этому периоду относятся изданные им привилегии в пользу епископской кафедры Бамберга, к-рую он сохранял за собой до конца жизни (в грамоте К. называет ее «сладчайшей супругой» (dulcissima sponsa — *Jaffé.* RPR. T. 1. N 4149)), а также мон-ря в Тересе (Ibid. N 4150).

Вскоре после смерти К. начали ходить слухи, что папа был отравлен сторонниками смещенного папы Бенедикта IX. Версию об отравлении подтверждают и результаты химического анализа, проведенного в 1942 г. при вскрытии останков папы: в костях оказалось многократно превышено содержание свинца. Однако свинец мог попасть в организм естественным путем, напр. при использовании обычной для того времени свинцовой посуды (*Gessner.* 2007. S. 108–114). Перед смертью К. отослал имп. Генриху III перстень с просьбой носить на правой руке в память о себе. Поскольку папский перстень использовался в церемонии церковной *инвеституры*, это действие К. вызывало суровую критику сторонников независимости Церкви от светской власти.

Останки К. в соответствии с его завещанием были увезены в Германию и похоронены в кафедральном соборе Бамберга, перед алтарем св. Петра (in choro S. Petri; см.: *Gessner.* 2007. S. 130). Т. о., К. стал единственным папой Римским, похороненным в Германии. Папа *Лев IX*, посетив зимой 1052/53 г. Бамберг, поклонился могиле своего предшест-

венника и даровал Бамбергскому еп-ству дополнительные привилегии, в т. ч. связанные с наличием там папского погребения (Ibid. S. 121–123). Первоначальная гробница К. не сохранилась. В XIII в. (вероятно, в связи с перестройкой собора в 1232–1237) была сооружена новая гробница. В 1678 г. ректор коллегии иезуитов в Бамберге А. Бёрлер (1632–1698) в письме болландисту Д. ван Папебруку сообщал, что крышка была некогда повреждена «врагами-еретиками» (hostibus haereticis), а затем восстановлена (ActaSS. Maii. T. 5. Suppl. P. 186–187). Разрушения могли относиться и ко времени военных действий в Германии в сер. XVI в. (в 1553 войска Альбрехта II, маркгр. Бранденбургского, захватили Бамберг) или *Тридцатилетней войны* (1618–1648). Ряд исследователей настаивают на недостоверности сведений Бёрлера. В частности, отмечается, что мрамор крышки и боковых панелей (большинство исследователей считают их оригиналами XIII в.) происходит из одной каменоломни. При первом достоверно известном вскрытии гробницы (22 окт. 1731) к.-л. повреждений останков К. не обнаружилось. Тогда установили, что папа был ростом ок. 2 м, имел светлые волосы. Эпитафия на крышке саркофага датируется, вероятно, нач. XVII в., хотя, возможно, она скопирована с более ранней надписи. В эпитафии ошибочно говорится, что К. происходил из рода графов Мейендорфов. Эта ошибка, по-видимому, была допущена в кон. XVI в. в Бамбергских анналах М. Хоффманна (Die Regesten der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg. 1932. S. 99). В эпитафии также ошибочно указаны место и дата смерти К.: Рим, 10 окт. 1047 г.

Во время второй мировой войны в связи с риском бомбардировок Бамберга останки К. были перемещены из гробницы в безопасное укрытие (3 июня 1942). После войны их вернули на прежнее место (24 июня 1947). Сохранившиеся на останках К. литургические облачения были сняты и после реставрации переданы в музей Бамбергского епископства (1960). Это древнейший сохранившийся практически полный комплект папского литургического облачения (*казула, каппа, далматика, стола,* калиги, литургические перчатки и др.), который представляет собой шелковые изделия работы визант. мастеров.



Саркофаг папы Римского Климента II (кафедральный собор святых Петра и Георгия в Бамберге)

Ист.: LP. T. 2. P. 272; *Mansi.* T. 19. Col. 619–628; PL. 142. Col. 577–590; *Jaffé.* RPR. T. 1. P. 525–528; Acta Pontificum Romanorum inedita. N 103–104 / Hrsg. J. v. Pflugk-Harttung. Tüb., 1884. Bd. 2. S. 68–70; Germania pontificia / Hrsg. A. Brackmann. B., 1935. Bd. 3. Tl. 3. S. 241–252; Germania sacra / Hrsg. E. v. Guttenberg. B., 1937. Abt. 2. Tl. 1: Das Bistum Bamberg; Die Regesten der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg / Hrsg. E. v. Guttenberg. Würzburg, 1932. Lfg. 1. S. 99–108; Papstregesten 1024–1058 / Bearb. v. K. A. Frech. Köln, 2011. Lfg. 2: 1046–1058. (Regesta Imperii; 3. Abt. 5).

Лит.: *Pflugk-Harttung J., von.* Das Breve Papst Clemens II. für Romainmôtier // NA. 1886. Bd. 11. S. 590–594; *Mann H. K.* The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1911. T. 5. P. 270–285; *Güggenberger K.* Die deutschen Päpste. Köln, 1916. S. 29–37; *Foreville R.* Clément II // DHGE. T. 12. Col. 1093–1096; *Specht W.* Der Tod des Papstes Clemens II.: Eine chemisch-toxikologische Studie // Jb. f. Fränkische Landesforschung. Neustadt, 1959. Bd. 19. S. 261–264; *Hauck K.* Zum Tode Papst Clemens II. // Ibid. S. 265–274; Das Grab des Papstes Clemens II. im Dom zu Bamberg / Hrsg. S. Müller-Christensen, A. von Reitzenstein. Münch., 1960; *Neukam W. G.* Eine zeitgenössische Tradition der verschollenen Urkunde des Papstes Clemens II. für Kloster Theres vom 1047 Okt. 1 // Jb. f. Fränkische Landesforschung. 1963. Bd. 23. S. 225–238; *Dolley M.* Some Neglected Evidence from Irish Chronicles Concerning the Alleged Poisoning of Pope Clement II // Frühmittelalterliche Studien. B., 1969. Bd. 3. S. 343–346; *Goez W.* Papa qui et episcopus: Zum Selbstverständnis des Reformpapsttums im 11. Jh. // AHPont. 1970. Vol. 8. P. 27–59; *Schröbler I.* «Dâ von wizze wir alle wol, das S. Johannes ein swert truoc»: Zur Ikonographie des Clemensgrabes im Bamberger Dom // Verbum et signum: Fr. Ohly zum 60. Geburtstag / Hrsg. H. Fromm. Münch., 1975. Bd. 1. S. 341–353; *Zimmermann G.* Bischof Suidger von Bamberg – Papst Clemens II. // Sorge um den Menschen: FS zum 25-jährigen Bischofsjubiläum von Alterzbischof J. Schneider / Hrsg. H. G. Röhrig. Bamberg, 1980. S. 125–135; *Zimmermann G., Timmel R.* Bischof Suidger von Bamberg – Papst Clemens II., † 1047 // Fränkische Lebensbilder: N. F. des Lebensbilde aus Franken. Würzburg; Neustadt, 1982. Bd. 10. S. 1–19; Clemens II., der Papst aus Bamberg / Hrsg. L. Göller. Bamberg, 1997; *Lombardi F. V.* Vita e morte di papa Clemente II a San Tommaso in Foglia (anno 1047) // Studia Picena. Ancona, 1997. T. 62. P. 69–82; *Laqua H. P.* Clemente II // Enciclopedia dei papi. R., 2000. T. 2. P. 150–153; Das Bistum Bamberg in der Welt des Mittelalters / Hrsg. C. van Eickels, K. van Eickels. Bamberg, 2007; *Gresser G.* Clemens II.: Der erste deutsche Reformpapst. Paderborn, 2007; *Hubel A.* Überlegungen zum Grabmal des Papstes Clemens II. im Bamberger Dom // Neue Forschungen zur mittelalterlichen Bau- und Kunstgeschichte in Franken / Hrsg. H. Achim. Bamberg, 2011. S. 11–50; *Stroll M.* Popes and Antipopes: The Politics of 11th Cent. Church Reform. Leiden, 2012.

С. Г. Мереминский

КЛИМЕ́НТ III (между 1020 и 1030, Парма – 8.09.1100, Чивита-Кастеллана близ Витербо; до избрания папой – Гвиберт (Гиберт, Виберт)), архиеп. Равенны (с 1073), церковный деятель эпохи борьбы за *инвеституру,* антипапа (с 25 июня 1080). Род. в знатной семье; состоял в родстве с маркграфами Каноссы и по материнской линии с родом Отбертинов (Эсте), близких к Саксонской династии, представители к-рой были герм. королями и императорами Свящ. Римской империи. Получил образование в Парме, служил при дворе Пармского еп. Кадала (1045–1071 или 1072; впосл. антипапа *Гонорий II* (1061–1064)). По-видимому, в составе его свиты Гвиберт участвовал в имперском съезде в Цюрихе (февр. 1054) и встречался с имп. *Генрихом III* во время его 2-го похода на Рим (лето 1055). В 1058 г. по протекции имп. Агнессы, вдовы Генриха III и регентши при малолетнем сыне, герм. кор. *Генрихе IV* (1056–1106, император с 1084), Гвиберт был назначен имперским канцлером по управлению Италией вместо Гюнтера, еп. Бамбергского (1057–1065), получившего эту должность при поддержке архиеп. Аннона Кёльнского (1056–1075), главного соперника императрицы в борьбе за власть.

По приглашению Герарда, еп. Флоренции, избранного на Папский престол (папа *Николай II* (1058–1061)), Гвиберт прибыл на Собор в Сутри (янв. 1059), на к-ром был низложен *Бенедикт X* (1058–1059), ставленник рим. знати. Гвиберт принял участие в походе папы на Рим, присутствовал на церемонии интронизации

Николая II (24 янв. 1059). Неясно, был ли Гвиберт на созванном папой Латеранском Соборе (апр. 1059), который принял каноны против *симонии*, об обязательном для клира *целибате*, о запрете мирянам «назначать в церкви клириков», а также утвердил процедуру избрания папы Римского только кардиналами, без участия жителей Рима (см. ст. *Григорианская реформа*). Имя Гвиберта не указано в соборных документах, однако исследователи полагают, что именно по его инициативе в постановление о папских выборах был включен пункт о праве императора утверждать избранного кандидата (*Guyotjeannin.* 1994. P. 363).

После смерти папы Николая II сторонники реформаторской партии во главе с архидиак. Гильдебрандом (впосл. папа Римский *Григорий VII*) избрали папой *Александра II* (1061–1073). Недовольная этим рим. знать направила посольство ко двору Генриха IV. 28 окт. 1061 г. собравшиеся в Базеле нем. и североитал. епископы избрали папой еп. Кадала Пармского (антипапа Гонорий II). Гвиберт активно поддерживал кандидатуру бывш. покровителя и способствовал его избранию; весной 1062 г. он сопровождал Гонория II в походе в Италию. После того как в результате дворцового переворота регентом стал Кёльнский архиеп. Аннон, положение Гвиберта пошатнулось. Летом 1063 г. он был лишен должности канцлера. Почти 10 лет о Гвиберте нет сведений; вероятно, он вернулся в Парму. Бонизон Сутрийский (ок. 1045 — ок. 1094), сподвижник папы Григория VII, в «Книге другу» сообщает, что в 1072 г. Гвиберт хотел занять освободившуюся епископскую кафедру Пармы и с этой целью прибыл ко двору Генриха IV, пытаясь подкупом добиться назначения, но из-за противодействия архиеп. Аннона потерпел неудачу. Однако благодаря вмешательству прибывшей в то время из Италии ко двору имп. Агнессы Гвиберт был назначен на вакантную архиепископскую кафедру Равенны (*Bonizoni episcopi Sutrini* Liber ad amicum. 6 // MGH. Lib. T. 1. P. 600). Достоверность рассказа Бонизона, который был враждебно настроен по отношению к Гвиберту, признают не все исследователи (*Ziese.* 1982. S. 26–27). В февр. 1073 г. о Гвиберте упоминается как об избранном, но еще не рукоположенном архиепископе Равенны. Весной 1073 г. он прибыл в Рим для рукоположения. Папа Александр II, помня, что Гвиберт поддерживал антипапу Гонория II, сначала отказался совершить хиротонию, и лишь по настоянию кард. Гильдебранда Гвиберта рукоположили; он принес присягу верности папе Александру II и получил паллий. После избрания на Папский престол Григория VII (22 апр. 1073) отношения между ним и Гвибертом быстро ухудшились. В июне папа пытался помешать Гвиберту получить присягу верности от жителей г. Имола, традиционно находившегося в юрисдикции архиепископа Равенны. В марте 1074 г. Гвиберт присутствовал на созванном Григорием VII Соборе в Риме, но в следующем году отказался прибыть на Собор из-за несогласия с церковной политикой папы. В ответ Григорий VII объявил о его смещении с архиепископской кафедры, а затем отлучил Гвиберта от Церкви (февр. 1076, 1078 и 1080).

В конфликте из-за *инвеституры* между папой Григорием VII и кор. Генрихом IV Гвиберт стал одним из наиболее влиятельных сторонников герм. короля. Гвиберт председательствовал на Соборе епископов и князей Сев. Италии в Пьяченце (февр. 1076), низложившем папу Григория VII. После повторного отлучения от Церкви Генриха IV (март 1080) Гвиберт принял участие в собрании примерно 40 верных герм. королю епископов в Бриксене (ныне Брессаноне, Сев. Италия) (июнь 1080). Собор епископов осудил Григория VII, объявил его низложенным и после отказа Тедальда, архиеп. Миланского, избрал папой Гвиберта. Выбор имени Климент, возможно, должен был вызвать ассоциации с папой *Климентом II* (1046–1047), избранным при участии имп. Генриха III, после того как был низложен папа *Григорий VI*.

На следующий год К. сопровождал Генриха IV в походе в Италию. В июне 1083 г. (кампании 1081 и 1082 гг. завершились неудачами) войско Генриха IV взяло штурмом укрепления Ватикана (т. н. город Льва, civitas Leonina). К марту 1084 г. герм. король взял под контроль почти весь Рим; папа Григорий VII с немногочисленными приверженцами укрылся в замке Св. ангела, а его сторонники удерживали холмы Капитолий, Целий, Палатин и



Имп. Генрих IV и антипапа Климент III. Миниатюра из «Хроники» Оттона Фрайзингенского. 1157 г. (Codex Jenesis Bose. Q. 6. Fol. 54)

Тибрский о-в. 21 марта собрание рим. знати и верных королю епископов объявило Григория VII низложенным. На сторону К. перешли 13 кардиналов и ряд высокопоставленных членов папской курии. 24 марта, в Вербное воскресенье, состоялась интронизация К. в Латеранском соборе. На Пасху (31 марта) он совершил имп. коронацию Генриха IV и его супруги Берты. Однако вскоре к Риму подошли войска норманнского герц. *Роберта Гвискара*, союзника папы Григория VII; императору пришлось отступить в Сев. Италию. К. покинул город вместе с ним и укрылся в Тиволи. Поскольку римляне изменили законному папе, Роберт Гвискар отдал город на разграбление своим воинам. В Риме вспыхнуло восстание, и норманны подожгли город, после чего, опасаясь мести горожан, покинули его. Из Рима бежал и призвавший их на помощь Григорий VII. Войска императора вновь заняли город. К. вернулся в Рим.

После кончины в Салерно папы Григория VII (25 мая 1085) его сторонники около года не могли организовать папские выборы. Только 24 мая 1086 г. кардиналы провозгласили папой аббата Монте-Кассино Дезидерия. Однако его не признали сторонники императора. В это же время преемник Роберта Гвискара герцог Апулии Рожер I Борса, недовольный тем, что на Папский престол не был избран предложенный им кандидат, освободил имперского префекта Рима, к-рый с 1084 г. содержался под стражей. Возвращение префекта в Рим вызвало новые волнения. Не желая участвовать в вооруженной борьбе, Дезидерий отка-

зался занять Папский престол и в кон. мая удалился в Монте-Кассино. Только в марте 1087 г. он согласился стать папой и принял имя *Виктор III*. Весной 1087 г. его сторонникам удалось взять Рим под контроль. 9 мая в базилике св. Петра состоялись епископское рукоположение и интронизация Виктора III, но уже в июне папа был вынужден оставить Рим (город вновь осадили войска К.) и вернуться в Монте-Кассино.

К. укрепился в ц. Санта-Мария-ад-Мартирес (рим. Пантеон). К июню он контролировал почти весь город и сохранял достаточно прочные позиции в Риме вплоть до 1093 г. В этот период благодаря поддержке имп. Генриха IV его признали законным папой на значительной части герм. и итал. земель, а также в Дании, Англии, Португалии, Венгрии, Хорватии и Сербии. Летом 1089 или в 1091/92 г. К. провел Собор в Риме, к-рый снял все церковные отлучения с имп. Генриха IV, принял постановления против симонии, подтвердил обязательность целибата, выступил за укрепление общежительного образа жизни (vita communis) клириков (Decretum Wiberti vel Clementis papae // MGH. Lib. T. 1. P. 622–626).

К. прилагал усилия к сближению Римской и К-польской Церквей, действуя в русле политики Генриха IV, который стремился заключить союз с визант. имп. *Алексеем I Комнином* (1081–1118). Ок. 1085/86 г. К. отправил письмо Киевскому митр. *Иоанну II*, греку по происхождению (не сохр.; известно по ответному посланию митрополита). В 1089 или 1090 г. к К. обратился за помощью Василий, греч. митрополит г. Реджо на юге Италии (ныне Реджо-ди-Калабрия), изгнанный в 1078 г. с кафедры норманнами. В ответном письме К. обещал помощь Василию после прихода в Италию войска во главе с имп. Генрихом IV (сохр. текст на греч. яз.: *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089 // BZ. 1928. Bd. 28. S. 59–60).

При дворе К. была сфальсифицирована булла папы Римского Николая II «In nomine Domini» (от 13 апр. 1059), ограничивавшая круг выборщиков папы Римского кардиналами-епископами. Слова «кардиналы-епископы» были заменены словом «кардиналы», что фактически уравняло в правах кардиналов-пресвитеров и кардиналов-диаконов с кардиналами-епископами. Причиной послужило то, что среди его сторонников были в основном кардиналы-диаконы и кардиналы-пресвитеры. Чтобы не допустить перехода кардиналов на сторону К., избранный реформаторской партией папа Римский *Урбан II* (1088–1099) был вынужден принять аналогичные меры.

К. неоднократно посещал Равенну (архиепископскую кафедру Равенны он сохр. за собой). Провел реформирование кафедрального капитула Равенны в духе vita communis (1093), заботился об имущественном положении капитула. Возможно, в окружении К. были сфабрикованы документы, согласно к-рым архиепископам Равенны предоставлялись значительные привилегии (*Robinson I. S.* Periculosus homo: Pope Gregory VII and Episcopal Authority // Viator. Turnhout, 1978. Vol. 9. P. 122–124). В Равенне при К. были созданы и некоторые полемические сочинения антигригорианского толка, напр. «Защита короля Генриха IV» юриста Петра Красса (*Petri Crassi* Defensio Heinrici IV. regis // MGH. Lib. T. 1. P. 432–453).

К сер. 90-х гг. XI в. в результате умелой дипломатии папы Римского Урбана II и из-за военных неудач в Италии имп. Генриха IV позиции К. пошатнулись. С 1094 г. он находился преимущественно в Сев. Италии; в Риме его сторонники после конфликта с влиятельным родом Пьерлеони удерживали лишь замок Св. ангела (до 24 авг. 1098). После смерти Урбана II и избрания на Папский престол *Пасхалия II* (1099–1118) К. двинулся на Рим, но вскоре норманнские войска вынудили его отступить. К. остановился в г. Чивита-Кастеллана, к северу от Рима, где менее чем через год скончался. Сторонники К. в Риме тайно избрали его преемником Теодерика, к-рого К. некогда возвел в кардинала-епископа Альбано, а после пленения Теодерика (янв. 1101) — Адальберта, назначенного К. кардиналом-епископом Сабины (весной 1101 схвачен и помещен в мон-рь).

Вскоре появились сообщения о чудесных исцелениях, к-рые совершались у места погребения К. в Чивита-Кастеллана. Петр, еп. Падуанский (1096–1106), в письме имп. Генриху IV, ссылаясь на Иоанна, еп. Чивита-Кастеллана, рассказывает о 28 чудесах, приписываемых К. (*Petrus episcopus Patavinus* Heinrico IV imperatori de miraculis ad Clementis III antipapae sepulcrum editis refert // Monumenta Bambergensia / Ed. Ph. Jaffé. B., 1869. P. 194–196. (Biblioteca Rerum Germanicarum; 5)). Стремясь воспрепятствовать распространению почитания антипапы, Пасхалий II приказал эксгумировать останки К. и выбросить их в Тибр (ок. 1106) (Annales S. Disibodi // MGH. SS. T. 17. P. 17).

К. служил излюбленной мишенью полемических сочинений сторонников григорианской партии (Ансельма, еп. Луккского, и др.). Тем не менее даже оппоненты признавали его образованность, талант и высокие моральные качества.

Ист.: *Jaffé*. RPR. T. 1. N 5314–5341. P. 649–655; MGH. Lib. T. 1–3; Italia Pontificia / Ed. P. F. Kehr. B., 1911. T. 5; Papsturkunden in Italien: Reiseberichte zur Italia pontificia / Hrsg. P. F. Kehr. Vat., 1977. Bd. 2; Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV. / Hrsg. C. Erdmann, N. Fickermann. Münch., 1977.

Лит.: *Köhncke O.* Wibert von Ravenna (Papst Clemens III.). Lpz., 1888; *Kehr P. F.* Due documenti pontifici illustranti la storia di Roma negli ultimi anni del sec. XI // Archivio della Società Romana di Storia Patria. R., 1900. Vol. 23. P. 277–283; *idem*. Zur Geschichte Wiberts von Ravenna (Clemens III.) // SPAW. 1921. S. 355–368, 973–988; *Holtzmann R.* Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges // Historische Vierteljahrsschrift. Lpz.; Dresden, 1924/1925. Bd. 22. S. 167–199; *Francabandera O.* Guiberto arcivescovo di Ravenna ossia Clemente III // Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna. Ser. 4. Bologna, 1934/1935. Vol. 25. P. 29–70; *Fliche A.* La Réforme grégorienne. Louvain; P., 1937. Vol. 3; *Jordan K.* Ravennater Fälschungen aus den Anfängen des Investiturstreites // Archiv für Urkundenforschung. Lpz.; B., 1938. Bd. 15. S. 426–448; *idem*. Die Stellung Wiberts von Ravenna in der Publizistik des Investiturstreites // MIÖG. 1954. Bd. 62. S. 155–164; *Cencetti G.* L'autenticità di alcuni privilegi della Chiesa ravennate e la giurisdizione sull'abbazia di S. Ellero in Galeata // Studi Romagnoli. Faenza, 1959. Vol. 10. P. 73–96; *Holtzmann W.* Ein Gegner Wiberts von Ravenna // RQS. 1962. Bd. 57. S. 189–191; *Stürner W.* «Salvo debito honore et reverentia»: Der Königsparagraph im Papstwahldekret von 1059 // ZSRG.K. 1968. Bd. 54. S. 1–56; *idem*. Der Königsparagraph im Papstwahldekret von 1059 // Studi Gregoriani. R., 1972. T. 9. P. 37–52; *Schneider F.* Eine antipäpstliche Fälschung des Investiturstreites und Verwandtes // *Idem*. Ausgewählte Aufsätze zur Geschichte und Diplomatik. Aalen, 1974. S. 349–388; *Fornasari G.* Il sinodo guibertista del 1089 e il problema del celibato ecclesiastico // Studi medievali. Ser. 3. 1975. T. 16/1. P. 259–292; *Robinson I. S.* Authority and Resistance in the Investiture Contest. Manchester, 1978; *Somerville R.* Anselm of Lucca and Wibert of Ravenna // Bull. of Medieval Canon Law. N. S. R., 1980. Vol. 10.

P. 1–14; *Ziese J.* Wibert von Ravenna: Der Gegenpapst Clemens III. (1084–1100). Stuttg., 1982; *Bertolini M. G.* Istituzioni, miracoli, promozione del culto dei santi: Il caso di Clemente III antipapa (1080–1100) // Culto dei Santi, istituzioni e classi sociali in eta preindustriale / A cura di S. Boesch Gajano, L. Sebastiani. L'Aquila; R., 1984. P. 71–104; *Heidrich I.* Ravenna unter Erzbischof Wibert (1073–1100): Untersuchungen zur Stellung des Erzbischofs und Gegenpapstes Clemens III. in seiner Metropole. Sigmaringen, 1984; *Guyotjeannin O.* [Clément III] // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 362–364; *Dolcini C.* Clemente III // Enciclopedia dei papi. R., 2000. T. 2. P. 212–217; *Gresser G.* Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II. 1049–1123. Paderborn, 2006. S. 276–283; *Longo U.* A Saint of Damned Memory. Clement III, (Anti)Pope // Reti Medievali: Riv. 2012. Vol. 13/1. P. 137–151; *Stroll M.* Popes and Antipopes: The Politics of 11th Cent. Church Reform. Leiden, 2012; *Yawn L.* Clement's New Clothes: The Destruction of Old S. Clemente in Rome, the 11th-Cent. Frescoes, and the Cult of (Anti)Pope Clement III // Reti Medievali: Riv. 2012. Vol. 13/1. P. 175–208.

С. Г. Мереминский

КЛИМЕ́НТ III (ок. 1130, Рим — между 20.03 и 10.04.1191, там же; до избрания папой — Паоло Сколари), папа Римский (с 19 дек. 1187). Происходил из зажиточного, но не принадлежавшего к рим. знати рода Сколари; жил в рим. р-не Пинья. Встречавшееся ранее предположение о его родстве с папой Римским *Иннокентием III* (1198–1216) не находит подтверждения в источниках. Получил образование в школе при капитуле ц. Санта-Мария-Маджоре, затем стал там же клириком. В документах 1176 г. он назван субдиаконом этой церкви, немного позднее стал архипресвитером ц. Санта-Мария-Маджоре. 21 сент. (по др. сведениям, в марте) 1179 г. папа Римский *Александр III* (1159–1181) возвел его в достоинство кардинала-диакона ц. святых Сергия и Вакха, в том же году был возведен в достоинство кардинала-пресвитера ц. св. Пуденцианы, а в кон. 1180 г.— кардинала-епископа Палестрины. Имя Сколари неоднократно встречается в папских документах 1181–1187 гг., однако нет сведений о том, что он исполнял должность легата или ему поручалась др. важные задания.

После смерти папы Римского *Урбана III* (20 окт. 1187) Сколари рассматривался как один из вероятных кандидатов на Папский престол, но избран был Альберто ди Морра (папа Римский *Григорий VIII*). После его скоропостижной смерти (17 дек. 1187) были организованы новые выборы. В это время из-за длительного конфликта с сенатом и горожанами Рима папская курия пребывала в Пизе. В выборах (19 дек. 1187) принял участие 21 кардинал. Большинством голосов был избран Сколари (по др. сведениям, сначала был избран Теобальд (Тибо), еп. Остии, который отказался от избрания в пользу Сколари). 20 дек. состоялась папская коронация в кафедральном соборе Пизы. Избирая папой коренного римлянина (в то время единственного среди кардиналов-епископов), кардиналы, возможно, надеялись, что он сможет организовать возвращение папского двора в Рим. По-видимому, важную роль в избрании Сколари сыграл рим. префект Леоне де Монументо, доверенное лицо и вассал имп. *Фридриха I Барбароссы* (1155–1190).



Климент III, папа Римский. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

Действительно, К. вскоре достиг соглашения с рим. патрициями и в сопровождении Леоне де Монументо триумфально въехал в Рим (нач. февр. 1188; папы отсутствовали в Риме с марта 1182). В февр. состоялась папская интронизация в Латеранской базилике. Соглашение, ратифицированное 31 марта 1188 г., подтверждало суверенитет папы, его юридическую и фискальную власть над Римом и пригородами. Рим. сенат обязался ежегодно присягать папе на верность, а также гарантировал безопасность членов Римской курии и приехавших к папскому двору. В свою очередь папа признавал автономию рим. коммуны и обязывался совершать ежегодные денежные выплаты (donativa) сенаторам и магистратам, брал на себя расходы по поддержанию в порядке городских стен. В соглашении предусматривался снос укреплений г. Тускул, главного врага римлян, однако при жизни К. это выполнено не было (Codice diplomatico del Senato Romano dal 1144 al 1347 / A cura di F. Bartoloni. R., 1948. Vol. 1. N 42). К. также заключил соглашения о денежных компенсациях с представителями рим. патрициата, пострадавшими в конфликте с папой *Луцием III* (1181–1185). Договор 1188 г. стал важным этапом в отношениях Римских пап и городской коммуны: после антипапского восстания 1143–1155 гг. впервые был признан статус сената как офиц. органа.

Значительных успехов в начале понтификата К. достиг и в переговорах с имп. Фридрихом Барбароссой при посредничестве рим. префекта Леоне де Монументо. По условиям Страсбургского соглашения (апр. 1189) К. изъявил готовность короновать императором сына Фридриха Барбароссы Генриха VI (с 1169 носил титул герм. короля). В свою очередь Фридрих Барбаросса обязался выступить в крестовый поход (это обещание он дал еще 27 марта 1188), а также вернуть все земли Патримония св. Петра, захваченные в 1186 г. Генрихом VI, за исключением входивших в состав «наследства Матильды Тосканской» и некоторых др. спорных территорий. На возвращенных землях император сохранял значительные имущественные и юридические права, фактически Патримоний св. Петра признавался частью Свящ. Римской империи (MGH. Leg. Const. T. 1. N 322–324. P. 460–463).

К. решил в пользу императора конфликт, связанный с архиепископской кафедрой Трира. Папа отстранил 2 претендентов на нее — Фолькмара, которого в свое время поддерживали папы Луций III и Урбан III, и имп. ставленника Рудольфа из Вида. В сент. 1189 г. в соответствии с условиями *Вормсского конкордата* были проведены выборы, и в результате кафедру получил Иоанн, канцлер имп. Фридриха Барбароссы.

Новый кризис в отношениях К. со Штауфенами возник после смерти сицилийского кор. Вильгельма II (18 нояб. 1189). Он не оставил потомства, и одним из вероятных наследников был герм. кор. Генрих VI, женатый на Констанции, тетке Вильгельма II. Опасаясь ослабления папского влияния в Юж. Италии, К. еще в 1188 г. настоял на том, чтобы Вильгельм II принес ему присягу в вер-

ности не только за себя лично, но и за своих наследников. Однако Генрих VI, заявив о своих правах на престол, не собирался признавать себя вассалом папы. Возникла угроза, что Папская область окажется окружена владениями Штауфенов с севера и с юга. Чтобы не допустить этого, К. поддержал др. претендента на сицилийский престол, Танкреда де Отвиля, гр. Лечче (янв. 1190). В то же время, не желая идти на разрыв отношений со Штауфенами, К. до конца понтификата так и не провел церемонию инвеституры (введения в должность) кор. Танкреда.

Главной целью внешнеполитической деятельности К. была организация нового крестового похода для освобождения Иерусалима, осенью 1187 г. захваченного *Салах-ад-Дином*. Имп. Фридрих Барбаросса выступил на Ближ. Восток весной 1189 г. Папа стремился привлечь к участию в крестовом походе франц. кор. Филиппа II Августа (1180–1223) и англ. кор. Ричарда I Львиное Сердце (1189–1199), воевавших друг против друга на франц. землях. К. направил легатом Иоанна, кардинала-пресвитера Сан-Марко. После продолжительных переговоров короли заключили мир (июль 1190) и начали готовиться к походу. Надеясь собрать войско для крестового похода и в Италии, папа Римский активно занимался улаживанием конфликтов между итал. гос-вами. При участии К. был заключен мир между республиками Генуя и Пиза (1188). Его легаты выступили посредниками на переговорах между Пармой и Пьяченцей (1189 или, по др. данным, 1190). Благодаря этому в 3-м крестовом походе приняло участие значительное число итал. рыцарей, в т. ч. из Рима и Папской области. В 1188–1189 гг. К. обращался с предложениями заключить союз против сарацинов к визант. имп. *Исааку II Ангелу* (1185–1195, 1203–1204) и к киликийскому кн. Левону II (1185–1219).

К. уделял внимание церковным проблемам в Вост. Европе и в Прибалтийском регионе. Он подчинил непосредственно Папскому престолу еп-ство Каммин в Померании (ныне Камень-Поморски, Польша), к-рое было предметом спора между архиепископами Магдебурга и Гнезно. В сент. 1188 г. утвердил создание еп-ства Икскюль (ныне Икшкиле, Латвия) в Ливонии и подчинил его архиепископу Гамбурга и Бремена. Новое еп-ство возглавил католич. миссионер Мейнард; в 1190 г. папа разрешил монахам или клирикам (с согласия начальства) присоединяться к миссии Мейнарда (*Fonnesberg-Schmidt I.* The Popes and the Baltic Crusades, 1147–1254. Leiden, 2007. P. 65–67). На Пиренейском п-ове на отвоеванных в ходе *Реконкисты* землях К. санкционировал создание еп-ства Пласенсия (1189). Встречающееся в исследовательской лит-ре утверждение, что К. предоставил шотл. диоцезам независимость от Йоркского архиепископа, ошибочно — это решение принял его преемник, *Целестин III* (1191–1198).

За время понтификата К. возвел в кардинальское достоинство более 20 чел., не менее половины из них составляли уроженцы Рима и окрестностей. В их числе был и племянник папы Николай, однако нет свидетельств того, что при К. имела место политика *непотизма*. Среди кардиналов, назначенных К., был Лотарио ди Сеньи (впосл. папа Иннокентий III). На пост папского камерария К. назначил Ченчо Савелли (впосл. папа *Гонорий III* (1216–1227)). По поручению К. вводилась систематизация сведений о вассальных доходах Папского престола; на основе этих материалов при Целестине III начали вести «Liber censuum Romanae Ecclesiae». К. принимал меры по упорядочиванию папской канцелярии и судопроизводства в Римской курии (в частности, при нем началось использование Декрета Грациана). К. издал неск. *декреталий* — по вопросам брачного права, с осуждением симонии и др. (в наст. время исследователи установили, что значительное число декреталий, приписанных в «Compilatio II» К., в действительности изданы Целестином III).

В 1188 г. К. встретился с посетившим Рим *Иоахимом Флорским*. Папа решил лично вынести суждение по 2 его сочинениям: «Толкованию на Апокалипсис» и «Книге согласования Ветхого и Нового Заветов». Особой буллой К. подтвердил данное его предшественниками Иоахиму Флорскому право писать богословские и экзегетические сочинения; освободил его от обязанностей аббата, чтобы тот мог целиком посвятить себя духовной жизни и лит. деятельности. В 1191 г. в ответ на просьбу англ. богослова Ральфа Нигера (ок. 1140 — ок. 1199) папа поручил создать комиссию из авторитетных богословов для оценки толкований Иоахима Флорского на ВЗ.

К. лично совершил церемонию *канонизации* основателя ордена *гранмонтенсов* Стефана Тьерского (Этьена из Мюре; ок. 1046/48–1124) (21 марта 1189) и реформатора-цистерцианца Малахии (Маэл Маэдока О Моргара), архиеп. Арма († 1148) (6 июля 1190), а через легатов — архиеп. Оттона Бамбергского († 1139) (1 марта 1189). В 1188 г. папа одобрил местное почитание (в еп-стве Виборг, Дания) св. Кетилла (Кьельда), препозита виборгского собора († 1150).

К. покровительствовал искусству, уделял внимание строительной деятельности в Риме. Еще до избрания на Папский престол, будучи архипресвитером ц. Санта-Мария-Маджоре, близ базилики на личные средства он возвел резиденцию для его преемников в этой должности. Став папой, К. организовал перестройку монастырского двора (клуатра) базилики Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура, расширил и украсил Латеранскую базилику и дворец, построил фонтан перед конной статуей Марка Аврелия. Возможно, при К. портик Латеранской базилики украсили сцены *«Константинова дара»*.

Деятельность К., направленная на укрепление светской власти папы Римского, улучшение материального положения Римской курии, вызывала критику нек-рых его современников. Монахи из Кентербери, долгое время находившиеся в Риме в связи с тяжбой, которую они вели со своим архиепископом, в письмах обвиняли К. в непостоянстве, алчности и др. пороках. Резко критиковал К. англ. кор. Ричард Львиное Сердце. Направляясь в 3-й крестовый поход с флотом вдоль побережья Италии, он отклонил предложение папы посетить Рим (авг. 1190). Позднее в беседе с Иоахимом Флорским кор. Ричард отождествил К. с антихристом.

К. скончался весной 1191 г., так и не совершив имп. коронацию Генриха VI, к-рый с войсками уже стоял лагерем к северу от Рима. В источниках указываются разные даты смерти К. Похоронен в Латеранской базилике, перед хором каноников. Возведенное над могилой мраморное надгробие не сохранилось.

Ист.: PL. 204. Col. 1273–1506; LP. Vol. 2. P. 451; *Jaffé*. RPR. T. 2. P. 535–576; Epistolae Cantuarienses: Letters of the Prior and Convent of Christ Church, Canterbury, from 1187 to 1199 // Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I / Ed. W. Stubbs. L., 1865. Vol. 2.

Лит.: *Geyer J.* Papst Klemens III. (1187–1191). Bonn, 1914; *Haller J.* Heinrich VI. und die römische Kirche // MIÖG. 1914. Bd. 35. S. 385–454, 545–669; *Wenck K.* Die römischen Päpste zwischen Alexander III. und Innocenz III. und der Designationsversuch Weihnachten 1197 // Papsttum und Kaisertum: Forschungen für P. Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht / Hrsg. A. Brackmann. Münch., 1926. S. 415–474; *Friedlaender I.* Die päpstlichen Legaten in Deutschland und Italien am Ende des XII. Jh. (1181–1198). B., 1928; *Foreville R.* Clément III // DHGE. T. 12. Col. 1096–1109; *Holtzmann W.* Die Benutzung Gratians in der päpstlichen Kanzlei im 12. Jh. // Studia Gratiana. Bononiae, 1953. T. 1. P. 323–349; *idem.* La «Collectio Seguntina» et les décrétales de Clément III et de Célestin III // RHE. 1955. Vol. 50. P. 400–453; *idem.* Il privilegio di Clemente III per S. Sofia // Samnium. Napoli, 1961. Vol. 34. P. 1–6; *Zerbi P.* Papato, Impero e «respublica christiana» dal 1187 al 1198. Mil., 1955, 1980²; *Mundò A.* Lettera inedita di Clemente III ai crociati toscani (1188) // Rivista di Storia della Chiesa in Italia. R., 1959. Vol. 13. P. 289–292; *Petersohn J.* Der Vertrag des Römischen Senats mit Papst Clemens III. (1188) und das Pactum Friedrich Barbarossas mit den Römern (1167) // MIÖG. 1974. Bd. 82. S. 289–337; *idem.* Kaiser, Papst und Praefectura Urbis zwischen Alexander III. und Innocenz III. // QFIAB. 1980. Bd. 60. S. 157–188; *idem.* Clemente III // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 2. P. 316–320; *Pfaff V.* Papst Clemens III. (1187–1191) // ZSRG.K. 1980. Bd. 97. S. 261–316; *Maleczek W.* Clemens III // LexMA. Bd. 2. Sp. 2140–2141; *Houben H.* La data della morte di papa Clemente III // *Idem.* Tra Roma e Palermo. Galatina, 1989. P. 210–217; *Vones L.* Clément III // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 364–366.

С. Г. Мереминский

КЛИМЕ́НТ IV (кон. XII в., Сен-Жиль, Юж. Франция — 29.11.1268, Витербо; до избрания папой — Ги Фукуа (Фулькоди, Фульк)), папа Римский (с 5 февр. 1265). Сын Пьера Фукуа († 1210), к-рый занимал должности судьи и канцлера на службе у графов Тулузских Раймунда V (1148–1194) и Раймунда VI (1194–1222). Овдовев, Пьер Фукуа вступил в орден *картузианцев* и принес монашеские обеты в Ла-Гранд-Шартрёз (после 1206). Ги Фукуа изучал право в Париже, получил степень д-ра гражданского права, затем вернулся на родину, в Юж. Францию. К сер. 30-х гг. XIII в. он приобрел известность на юридическом поприще: осенью 1234 г. был одним из третейских судей в тяжбе между вдовой сеньора г. Юзес (ныне деп. Гар) и местным епископом;



Климент IV, папа Римский. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

в 1235 г. выступил как эксперт в деле о претензии королевского сенешаля Бокера на юрисдикцию над еп-ством Вивье (ныне деп. Ардеш) и на основе представленных документов определил, что епископ Вивье является вассалом императора Свящ. Римской империи. В 1241 г. Фукуа поступил на службу к гр. Раймунду VII Тулузскому (1222–1249). Он упомянут среди свидетелей на церемониях присяги Раймунду Тулузскому графа-епископа Альби (апр. 1241) и оммажа Роже IV, графа Фуа (июнь 1241). Возможно, Фукуа участвовал в переговорах графа Тулузского с королем Арагона Хайме I (1213–1276). Известно, что в это время Фукуа жил в г. Сен-Жиль, был женат (с 1239) и имел 2 дочерей. В 1247 г. его сестра Мария, проживавшая в г. Тараскон (ныне деп. Буш-дю-Рон), вместе с др. сестрой посетила Монпелье, где в то время проходил генеральный капитул ордена *доминиканцев*. Там у Марии было неск. видений (огня, сходившего на монахов во время богослужения, Богоматери и др.). Она рассказала об увиденном брату, который описал ее мистический опыт в письме насельникам доминиканского монастыря в Монпелье. Это письмо сохранилось в «Жизнеописаниях братьев ордена проповедников» Жерара де Фраше (ок. 1205–1271) (*Gerard de Frachet.* Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. Lovanii, 1896. P. 61–63. (MOFPH; 1)). Позднее, уже будучи епископом Ле-Пюи (ныне Ле-Пюи-ан-Веле), Фукуа написал на провансальском языке поэму религиозно-мистического содержания «Семь радостей Богородицы» (Los VII gautz de Nostra Dona).

После смерти Раймунда VII (1249) Тулузское графство перешло мужу его дочери Альфонсу де Пуатье, младшему брату франц. кор. *Людовика IX Святого*. Поскольку в то время Альфонс вместе с королем участвовал в 7-м крестовом походе, во владение графством вступила его мать, вдовствующая кор. Бланка Кастильская. Фукуа стал одним из советников кор. Бланки, а затем и Альфонса, после его возвращения во Францию (осень 1250). Фукуа участвовал в переговорах Альфонса де Пуатье и его брата Карла Анжуйского с коммунами Арля и Авиньона (апр.—май 1251), входил в состав комиссии юристов, рассматривавших законность завещания гр. Раймунда VII (28 мая 1251). Как советник графа Фукуа, участвовал в работе над новой инструкцией для сенешалей, бальи и судей, призванной ограничить злоупотребления в судопроизводстве; был членом комиссии по реформированию управления Тулузским графством (с 1252). Служба у Альфонса де Пуатье позволила Фукуа приобрести связи при королевском дворе. В 1254–1257 гг. он был членом комиссии, созданной для изучения и защиты прав франц. монарха в южнофранц. сенешальствах Каркасон и Бокер. Участвовал в работе над ордонансом Людовика IX о реформе управления королевством (дек. 1254). В качестве юриста-консультанта сотрудничал с активно действовавшей на юге Франции *инквизицией*. Свои рекомендации обобщил в трактате «Quaestiones quindecim ad inquisitores» (Пятнадцать вопросов инквизиторам, ок. 1260), сохранявшем практическое значение до кон. XVII в.

Овдовев, Фукуа обратился к церковному служению. В кон. 1254 или нач. 1255 г. он получил место клирика королевской капеллы, затем стал каноником собора в Ле-Пюи. Ок. 1256 г. рукоположен в сан пресвитера; вероятно, в том же году стал архидиаконом диоцеза. После смерти Армана де Полиньяка, еп. Ле-Пюи, Фукуа был избран на епископскую кафедру (11 июня 1257), подчиненную непосредственно Папскому престолу. По неизвестным причинам папа Римский *Александр IV* (1254–1261) сначала с неодобрением отнесся к кандидатуре Фукуа и лишь 19 окт. утвердил результат выборов. В янв. 1258 г. состоялась епископская хиротония Ги Фукуа. Тогда же он стал членом Парижского парламента и получил должность королевского

советника. Фукуа проживал гл. обр. при королевском дворе; в июле 1259 г. он заключил с кор. Людовиком IX выгодное для своего еп-ства соглашение об имущественных и о фискальных правах короля в диоцезе, что обеспечило новому епископу поддержку местного духовенства. Был посредником на переговорах короля Арагона Хайме (Жауме) I с горожанами Монпелье (кон. 1258), представлял интересы франц. монарха в его тяжбе с архиепископом Арля (1259).

10 окт. 1259 г. Фукуа был избран на освободившуюся Нарбонскую архиепископскую кафедру. Ему вновь пришлось долго ждать одобрения результатов выборов папой, так что церемония интронизации состоялась лишь в нач. 1261 г. В апр. того же года Фукуа принес франц. королю присягу верности; Людовик IX повелел ежегодно выплачивать Нарбонскому архиеп-ству денежную компенсацию за церковное имущество, к-рое было захвачено *альбигойцами,* а затем конфисковано в королевскую казну. Фукуа издал новые статуты Нарбонского диоцеза. В рамках борьбы с ростовщичеством архиепископ принял меры против евреев (в частности, подтвердил обязательное ношение евреями отличительного знака), однако нередко он выступал в защиту евреев, проживавших на территории архиеп-ства, перед королевскими чиновниками. Оставаясь королевским советником, Фукуа часто был посредником в судебных тяжбах.

17 дек. 1261 г. папа Римский *Урбан IV* (1261–1264) возвел Фукуа в достоинство кардинала-епископа Сабины. Первоначально архиепископ негативно отнесся к этому назначению, не желая покидать Нарбон. Кор. Людовик IX также не хотел отпускать Фукуа, рассчитывая использовать его как посредника в урегулировании конфликта между женой, кор. Маргаритой Прованской, и братом, Карлом Анжуйским. Лишь осенью 1262 г. по настоятельному требованию папы Римского Фукуа отправился в Италию. Из-за угрозы со стороны итал. гибеллинов (приверженцы императора Свящ. Римской империи, противостоявшие *гвельфам*) во главе с Манфредом, незаконнорожденным сыном имп. *Фридриха II* (с 1254 управлял Сицилийским королевством, в 1258 провозгласил себя королем), папская курия в тот период находилась в разных городах Центр. Италии (в Витербо, Орвието и Перудже). Прибыв к папскому двору, Фукуа получил должность верховного пенитенциария (1263); в нояб. был назначен папским легатом на Британских о-вах. Одной из его главных задач на этом посту было разрешение конфликта между англ. кор. Генрихом III (1216–1272) и баронами. Вскоре стало известно, что противоборствующие партии в Англии согласились на посредничество короля Франции, поэтому Фукуа отложил отъезд до апр. следующего года, когда выяснилось, что вмешательство Людовика IX лишь усугубило конфликт.

Летом 1264 г. Фукуа прибыл во Францию, принял участие в сессии Парижского парламента. Вместе с папским легатом во Франции кард. Симоном де Бри он провел переговоры с Карлом Анжуйским, которому папа Урбан IV предложил престол Сицилийского королевства, рассчитывая использовать его как противовес Манфреду. Затем Фукуа приехал в Булонь, где безуспешно пытался получить разрешение на въезд в Англию. Его попытки уладить конфликт в Англии через посланников также не увенчались успехом. Симон де Монфор и др. лидеры мятежных англ. баронов даже под угрозой *интердикта,* который мог быть наложен на все королевство, отказались дать папскому легату разрешение въехать в страну. Осенью Фукуа принял решение вернуться в Италию.

В это время умер папа Урбан IV (2 окт. 1264). Конклав, собравшийся в Перудже после его смерти, долго не мог принять решение о преемнике понтифика. После продолжительных споров 5 февр. 1265 г. в качестве компромиссной фигуры на Папский престол был избран Фукуа, который в то время еще находился на пути из Франции. Он прибыл в Римскую курию в сер. февр. 22 февр. в кафедральном соборе Перуджи состоялась папская коронация; новый папа принял имя Климент IV.

К. стремился поддерживать сложившийся в Римской курии политический баланс, не назначал новых кардиналов (по др. данным, он возвел в кардинальское достоинство Бернара Эглие, аббата Монте-Кассино – Hierarchia CMRA. T. 1. P. 8). На ключевые посты камерленго и управляющего Патримонием св. Петра он поставил клириков из своего окружения, уроженцев Юж. Франции. Образ жизни К. отличался строгим аскетизмом, папа был противником непотизма. Конституцией «Licet ecclesiarum» (27 авг. 1265) он официально закрепил за папой Римским контроль над всеми вакантными церковными бенефициями.

Продолжая политику Урбана IV, К. всеми возможными способами стремился ускорить поход в Италию Карла Анжуйского. В письмах и через папского легата во Франции он призывал франц. кор. Людовика Святого оказать содействие своему брату, приравнивая участие в войне против Манфреда к крестовому походу. К. распорядился предоставить в распоряжение Карла Анжуйского средства, собранные для проведения крестового похода, и даже взял вопреки возражениям нек-рых кардиналов у рим. и тосканских банкиров крупные займы под залог церковного имущества. В апр. 1265 г. Карл Анжуйский, оставив основную часть собранного им войска в Провансе, с небольшим флотом отплыл в Остию, куда прибыл 21 мая. Вскоре (28 июня) 4 кардинала – представителя К. совершили в Риме церемонию инвеституры Карла Анжуйского как сицилийского короля. Условия соглашения с К. оказались более выгодными для Карла, чем вариант, предлагавшийся ему Урбаном IV: Карл Анжуйский получал



Папа Римский Климент IV проводит инвеституру Карла Анжуйского, кор. Сицилии. Роспись башни Ферранд в г. Перн-ле-Фонтен. 2-я пол. XIII в.

Сицилийское королевство (кроме Беневенто) как пожизненный и наследуемый церковный лен, взамен он обязался предоставить полный налоговый иммунитет католическому духовенству и выплачивать папе Римскому ежегодную подать. После завоевания Юж. Италии он обещал отказаться от титула рим. сенатора. После нек-рых колебаний К. утвердил инвеституру Карла Анжуйского (4 нояб. 1265). 6 янв. 1266 г. кардиналы короновали Карла и его супругу в Риме. Вскоре после этого, дождавшись прибытия основных вооруженных сил, Карл Анжуйский выступил в поход против Манфреда и разбил его в битве при Беневенто (26 февр. 1266). Павший на поле боя Манфред был похоронен у моста в Беневенто. Согласно преданию, к-рое приводит *Данте* в «Божественной комедии» (Чистилище. III 124–129), по приказу К. архиепископ Козенцы выкопал останки Манфреда и перенес их на др. берег р. Лири, за границы Сицилийского королевства.

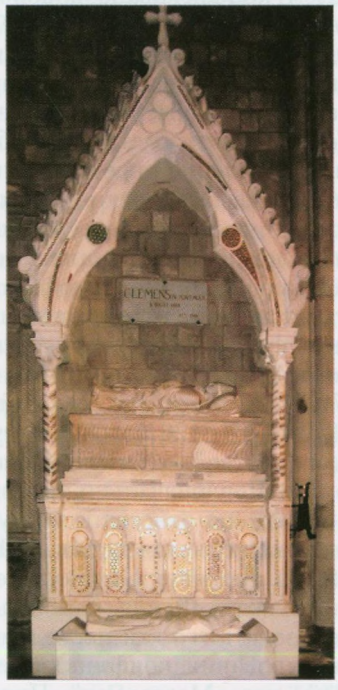
Установив контроль над Юж. Италией, Карл Анжуйский по настоянию К. отказался от титула рим. сенатора (май 1266). После этого папа перенес резиденцию ближе к Риму, в Витербо, но из-за оппозиции рим. знати до конца понтификата не смог посетить Рим. В Сицилийское королевство К. направил легатом кард. Рауля де Гропарми; он должен был проследить за исполнением обязательств, взятых Карлом Анжуйским по отношению к католич. Церкви. За поддержку, оказанную Манфреду, новый король сместил ок. трети епископов Сицилийского королевства. Удовлетворенный принятыми мерами К. вместе с тем призывал Карла Анжуйского проявить милосердие к противникам, а также упрекал его за чрезмерную алчность и властолюбие. Стремление Карла Анжуйского установить контроль над Церковью в своих владениях и рост его влияния в Тоскане привели к трениям между ним и К. Однако после того как весной 1267 г. стало известно о намерении Конрадина, внука имп. Фридриха II, совершить поход в Италию и предъявить права на сицилийскую корону, К. вновь обратился за помощью к Карлу Анжуйскому и даровал ему на 3 года титул «умиротворитель» (paciarius).

Воспользовавшись отсутствием короля, гибеллины подняли восстание на Сицилии, перекинувшееся затем и на материк. На сторону восставших перешел Генрих Кастильский, сенатор Рима (с июня 1267). Осенью 1267 г. в Италию с севера вступили войска Конрадина. К апр. следующего года он с боями подошел к Пизе, жители к-рой поддерживали гибеллинов. 5 апр. 1268 г. К. отлучил Конрадина и др. вождей гибеллинов от Церкви и призвал католиков к участию в крестовом походе против них. Папа также согласился на возвращение Карлу Анжуйскому титула рим. сенатора и его назначение имперским наместником в Тоскане. Летом 1268 г. Конрадин одержал ряд побед в Центр. Италии, прошел под стенами Витербо, где находилась папская курия, и триумфально вступил в Рим (24 июля). Однако в битве при Тальякоццо (23 авг. 1268) Конрадин, к-рый не успел получить военную помощь от южноитал. гибеллинов, был разбит Карлом Анжуйским, бежал в Рим и там был схвачен гвельфами. 29 окт. 1268 г. его публично казнили в Неаполе.

К. оказывал содействие Карлу Анжуйскому в укреплении его влияния на Востоке. В мае 1267 г. в Витербо в присутствии папы король Сицилии заключил секретное соглашение со свергнутым правителем Латинской империи *Балдуином II*. По условиям договора Карл получал права сюзерена на княжество Ахайя, в свою очередь он обещал организовать поход на К-поль. К. уделял внимание распространению христианства в Вост. и Сев. Европе. Он назначил легатом в Германии, Польше, Дании, Норвегии и Швеции цистерцианца кард. Ги Бургундского, который в 1266–1268 гг. провел в Германии и Польше несколько Соборов. К. начал подготовку крестового похода против пруссов и литовцев; его проповедниками стали еп. *Альберт II* Рижский и Генрих, брат-мирянин *Тевтонского (Немецкого) ордена св. Девы Марии* (*Maier C. T.* Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the 13th Cent. Camb., 1998. P. 92). 26 марта 1267 г. К. провел канонизацию Ядвиги († 1243), жены Генриха I Бородатого, герц. Силезии († 1238).

По инициативе кард. Ги Бургундского, бывш. настоятеля монастыря *Клерво*, К. буллой «Parvus fons» (9 июня 1265) расширил полномочия генерального капитула ордена *цистерцианцев* в противовес аббатам монастыря *Сито*. Папа уделял много внимания деятельности *нищенствующих орденов:* поддерживал контакты с доминиканцами, покровительствовал ученому-францисканцу Р. *Бэкону*. Вероятно, они познакомились ок. 1257 г. в Париже. Бэкон посвятил К. неск. сочинений, высоко оценивая выдающиеся способности К. как юриста.

К. скончался в Витербо. Сначала он был похоронен в доминиканской ц. Санта-Мария-ин-Гради. По инициативе папского камерария Пьера де Монбрёна над могилой установили роскошное мраморное надгробие (возможно, работы скульптора Пьетро ди Одеризио), в к-ром сочетались черты римского стиля «косматеско» и франц. готики (один из ранних примеров ее влияния в Италии). В 1271 г. захоронение перенесли в кафедральный собор Сан-Лоренцо, но вскоре по решению папы *Иннокентия V* (янв.—июнь 1276) вернули на прежнее место. После закрытия доминиканского мон-ря (1870)



Надгробие папы Римского Климента IV в ц. Сан-Франческо-алла-Рокка в Витербо. 1270 г.

останки К. были перезахоронены в ц. Сан-Франческо-алла-Рокка в Витербо. Помимо выполненной в реалистичной манере фигуры К. на надгробии известно также его портретное изображение на фресках 2-й пол. XIII в. в башне Ферранд в г. Перне-ле-Фонтен (деп. Воклюз, Франция).

Соч.: Quaestiones quindecim ad inquisitores // Carena C. Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei. Lugdunii, 1669. P. 365–391; Die sieben Freuden Maria's // *Suchier H.* Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache. Halle, 1883. Bd. 1. S. 272–283, 542–548; Les sept joies de la Vierge: Poème provençal par Guy Folqueis (pape Clément IV), XIII[e] siècle / Éd. C. Fabre. Le Puy, 1920.

Ист.: *Baluze É.* Concilia Galliae Narbonensis. P., 1668. P. 68–81; *Del Giudice G.* Codice diplomatico del regno di Carlo I e II d'Angiò. Napoli, 1863. Vol. 1; *Potthast.* RPR. T. 2. P. 1542–1649; Les Registres de Clément IV (1265–1268): Recueil des bulles de ce pape / Publ. É. Jordan. P., 1893–1945. 6 fasc.; Correspondence administrative d'Alfonse de Poitiers / Publ. A. Molinier. P., 1894. Vol. 1; Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261–1276) / A cura di A. L. Tàutu. Vat., 1953. P. 61–73. (Codificazione canonica orientale. Ser. 3; Vol. 5. T. 1); *Bacone R.* La scienza sperimentale: Lettera a Clemente IV / A cura di F. Bottin. Mil., 1990.

Лит.: *Hampe K.* Zum Tode Papst Clemens' IV. und zum Conclave von 1268–1271 // NA. 1898. Bd. 23. S. 613–615; *Festa N.* Lettera inedita dell'imperatore Michele VIII Paleologo al Pontefice Clemente IV // Bessarione. R., 1899/1900. Anno 4. Vol. 6. P. 42–57, 529–532; *Maubach J.* Die Kardinäle und ihre Politik um die Mitte des 13. Jh. unter den Päpsten Innocenz IV., Alexander IV., Urban IV., Clemens IV.: 1243–1268. Bonn, 1902; *Heidemann J.* Papst Clemens IV.: Eine Monographie. Münster, 1903; *Jordan É.* Les origines de la domination angevine en Italie. P., 1909; *Michel R.* L'administration royale dans la sénéchaussée de Beaucaire au temps de St. Louis. P., 1910; *Nicolas C.-A.* Un Pape Saint-Gillois: Clément IV dans le monde et dans l'Église (1195–1268). Nîmes, 1910; *Albarel P.* Un troubadour archevêque de Narbonne et pape // Bull. de la Commission Archéologique de Narbonne. Narbonne, 1922/1923. Vol. 15. P. 328–339; *Horn É.* Le rôle politique de Clément IV // Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques: Compte rendu. P., 1925. Année 85. Fasc. 1/2. P. 273–300; *Keller H.* Il sepolcro di Clemente IV in S. Francesco a Viterbo // L'Illustrazione Vaticana. Vat., 1935. Vol. 6. P. 237–240; *Jedin H.* Eine falsche Spur: Die angeblich von Papst Clemens IV. verfasste Hedwigsvita // Archiv für Schlesische Kirchengeschichte. Hildesheim, 1950. Bd. 8. S. 14–25; *Gottschalk J.* Die Hedwigs-Predigt des Papstes Klemens IV. vom Jahre 1267 // Ibid. 1957. Bd. 15. S. 16–35; *Nitschke A.* Konradin und Clemens IV. // QFIAB. 1958. Bd. 38. S. 268–277; *Elm K.* Die Bulle «Ea quae iudicio» Clemens' IV., 30.VIII.1266: Vorgeschichte, Überlieferung, Text und Bedeutung. Heverlee; Louvain, 1966; *Paul G.* Un portrait du pape Clément IV // Bull. historique. Le Puy, 1966. Vol. 44. P. 197–198; *Dossat Y.* Guy Foucois, enquêteur-réformateur, archevêque et pape (Clément IV) // Les évêques, les clercs et le roi (1250–1300). Toulouse, 1972. P. 23–57; *Chazan R.* Archbishop Guy Fulcodi of Narbonne and His Jews // Revue des Études Juives. P., 1973. Vol. 132. P. 587–594; *Mollat G.* Clément IV // DHGE. T. 12. Col. 1109–1115; *Housley N.* The Italian Crusades: The Papal-Angevin Alliance and the Crusades Against Christian Lay Powers. Oxf., 1982; *Kolmer L.* Papst Clemens IV. beim Wahrsager // DA. 1982. Bd. 38. S. 141–165; *Bautier R.-H.* Un grand pape méconnu du XIII[e] siècle: Clément IV // Bull. du Club Français de la médaille. P., 1983. Vol. 81. P. 34–42; *Hayez M.* Clemens IV. // LexMA. Bd. 2. Sp. 2141–2142; *idem.* Clément IV // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 366–367; *Schaller H. M.* Ein Originalmandat Papst Clemens' IV. gegen Konradin // DA. 1988. Bd. 44. S. 181–185; *Müller W.* L'Aquila zwischen Staufern und den Anjou: Ein neu aufgefundener Brief Papst Clemens' IV. von 1268 // Ibid. S. 186–194; *D'Achille A. M.* Sulla datazione del monumento funebre di Clemente IV a Viterbo: Un riesame delle fonti // Arte Medievale. Ser. 2. R., 1989. Vol. 3. N 2. P. 85–91; *eadem.* Il monumento funebre di Clemente IV in S. Francesco a Viterbo // Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien: Akten des Kongresses «Scultura e monumento sepolcrale del tardo Medioevo a Roma e in Italia», Roma, 4–6 Juli 1985 / A cura di J. Garms, A. M. Romanini. W., 1990. S. 129–142; *Walter E.* Zur Echtheit der Papst Klemens IV. zugeschriebenen Hedwigspredigt vom Jahre 1267 // Archiv für Schlesische Kirchengeschichte. 1989/1990. Bd. 47/48. S. 261–272; *Cristiani E.* La bolla di Clemente IV contro gli Uberti (2 apr. 1265) nella copia voluta dall'arcivescovo Federico Visconti (1272) // Boll. Storico Pisano. Pisa, 1991. Vol. 60. P. 151–160; *Thumser M.* Die Überlieferungsgeschichte der Briefe Papst Clemens' IV. (1265–1268) // DA. 1995. Bd. 51. S. 115–168; *Piferi M. E.* Il sigillo ritrovato nella tomba di papa Clemente IV // Biblioteca e società. Viterbo, 1996. Vol. 15. N 1/4. P. 13–17; *Kamp N.* Clemente IV // Enciclopedia dei papi. R., 2000. T. 2. P. 401–411; *Bertram M.* Die Konstitutionen Alexanders IV. (1255/56) und Clemens' IV. (1265/1267): Eine neue Form päpstlicher Gesetzgebung // ZSRG.K. 2002. Bd. 88. S. 70–109; *Bozzi F.* I pontefici: Guy «Le Gros» Foulquois / Clemente IV (1265) // Pro eligendo romano pontefice: Le elezioni papali a Perugia. Sant'Andrea delle Fratte, 2009. P. 97–112; *Ryder L.* Le pape, le roy et l'alchimiste: Clément IV, St. Louis, Roger Bacon. Rivel, 2009; *Morvan H.* Architecture dominicaine et promotion de nouveaux saints: Autour de la tombe de Clément IV à Santa Maria in Gradi (Viterbe) // Bull. monumental. P., 2013. Vol. 171. P. 99–106, 187–189.

С. Г. Мереминский

КЛИМЕ́НТ V (ок. 1250, Вилландро (совр. деп. Жиронда, Франция) — 20.04.1314, Рокмор (совр. деп. Гар, там же); до избрания папой — Бертран де Го), папа Римский (с 5 июня 1305), канонист. Происходил из знатной гасконской семьи. У его отца Беро де Го, сеньора Вилландро, Грайана, Ливрана и Юзеста, и матери Иды де Бланкфор было 11 детей (из них 4 сына); впосл. участие К. в судьбе племянников (их было более 20) дало основания для обвинений в *непотизме*. Бертран де Го получил хорошее образование: он учился в монастырской школе ордена *гранмонтенсов* в Деффесе (близ г. Ажен), изучал свободные искусства в ун-те Тулузы, каноническое и гражданское право в лучших правовых школах того времени — в Орлеане и Болонье. Впосл., став папой, он даровал этим учебным заведениям значительные привилегии (Regestum Clementis. 1882–1895. N 332–333, 360, 4056, 5272, 5274–5275): так, школа права в Орлеане была преобразована в ун-т (22 апр. 1309); мн. преподаватели, у к-рых он учился, получили бенефиции, одного из них, Пьера де Ла Шапель-Тайфера, в 1305 г. он возвел в кардинальское достоинство.

О раннем этапе церковного служения Бертрана де Го известно мало. Благодаря семейным связям он получил церковные бенефиции; известно, что до 1289 г. он был каноником в Ажене. С 1285 г., как подданный англ. кор. Эдуарда I (Гасконь еще не вошла в состав Французского королевства и переходила от Англии к Франции), стал доверенным лицом (прокурором) короля Англии, вел его судебные дела (это были гл. обр. апелляции из Гаскони) в Парижском парламенте, верховном суде Французского королевства. Ок. 1289 г. Бертран де Го обратился к королю Англии с прошением предоставить более доходный бенефиций в награду за труды и успешное ведение дел. В дар от короля он получил 200 «бордоских монет» и ежегодную пенсию в 100 турских ливров. Впосл. именовался королевским клерком (*Denton.* 1968. P. 304, 309). Вероятно, вскоре (до 1294) он получил должность каноника соборного капитула в Бордо, был ризничим кафедрального собора.

В июле 1289 г. Беро (Берар), старший брат Бертрана де Го, занял архиепископскую кафедру Лиона; Бертран стал генеральным викарием архиепископа, а также получил место каноника лионского кафедрального капитула. В сент. 1294 г. папа Римский *Целестин V* возвел архиеп. Беро де Го в достоинство кардинала-епископа Альбано; вместе с ним в Рим приехал Бертран. После назначения кард. Беро де Го папским легатом Бертран де Го, как капеллан, сопровождал его и кард. Симона де Больё в дипломатической миссии, участвовал в переговорах о мире между англ. кор. Эдуардом I и франц. кор. *Филиппом IV Красивым*. После избрания папой Римским *Бонифация VIII* (1294–1303) Бертран де Го вернулся в Рим. В награду за успех миссии и, вероятно, по настоянию кор. Эдуарда I папа в марте 1295 г. назначил Бертрана де Го епископом Комменжа

(епископского рукоположения совершено не было). 23 дек. 1299 г. Бертран де Го был возведен на архиепископскую кафедру Бордо, возможно с целью умиротворить монархов Англии и Франции, оспаривавших контроль над Гасконью. Для франц. кор. Филиппа IV Красивого, нуждавшегося в верных людях, которые занимали бы ключевые позиции в провинции, Бертран де Го был удобной фигурой. Семья де Го доказала свою лояльность к франц. короне: один из братьев Бертрана, Арно Гарси де Го, сеньор де Кутюр, сражался на стороне короля Франции под командованием Ги IV де Шатийона, графа де Сен-Поль. С назначением Бертрана де Го на важнейшую церковную кафедру в континентальных владениях Плантагенетов был согласен и англ. кор. Эдуард I. В соответствии с новым статусом Бертран заседал в совете Гаскони, во время визитов в Англию он принимал участие в работе королевского совета. Кроме того, назначение на кафедру Бордо показало, что после смерти старшего брата кард. Беро де Го (1297) Бертран сохранил влияние в Римской курии.

Как архиепископ Бордо, Бертран де Го регулярно совершал *визитации* находившихся в его юрисдикции диоцезов; ревностно отстаивал статус примаса Аквитании в споре с архиепископом Буржа (в 1295–1316 эту кафедру занимал парижский богослов *Эгидий Римский*), добился подтверждения статуса архиепископа Бордо как примаса Аквитании (3 марта 1303). В условиях, когда из-за военных действий провинция находилась на грани банкротства, архиепископ продемонстрировал умение решать финансовые вопросы. Он добился от франц. короля привилегий: бальи и сенешали не имели права вмешиваться в дела, касавшиеся церковных доходов архиепископства; епископы-суффраганы могли апеллировать к суду архиепископа.

В конфликте кор. Филиппа IV Красивого и папы Римского Бонифация VIII Бертран де Го занял неоднозначную позицию. Считается, что в апр. 1302 г. он приехал в Париж на первое в истории Французского королевства собрание Генеральных штатов и подписал письмо франц. духовенства с оскорблениями в адрес папы Римского (*Lizerand.* 1910. P. 34). По др. версии, на ассамблее он выступил против короля, объявил себя свободным от вассальных обязательств по отношению к сюзерену, но при этом получил защиту от преследований со стороны королевских чиновников (*Menache.* 1998. P. 11). На следующем собрании Генеральных штатов (1303), на к-ром планировалось выступить с требованием созвать Собор и низложить Бонифация VIII, Бертран де Го отсутствовал. Он принял сторону папы и вопреки королевскому запрету прибыл на созванный Бонифацием VIII Собор в Риме (1 нояб. 1302). Однако кор. Филипп IV не выразил открытого недовольства действиями Бертрана; вероятно, это объяснялось непрочностью власти короля в Аквитании, где всегда сильны были антифранц. настроения (так, в янв. 1303, во время волнений, были убиты королевские чиновники). В этих волнениях семья де Го, сохранявшая нейтралитет, не пострадала.



Климент V, папа Римский. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

Избрание на Папский престол и коронация. После смерти папы Римского *Бенедикта XI* в папском дворце в Перудже собрался конклав (18 июля 1304), к-рый заседал до июня 1305 г. В выборах нового папы участвовали 19 кардиналов (англичанин, кастилец, 2 француза и 15 итальянцев; 10 членов коллегии кардиналов были возведены в кардинальское достоинство папой Бонифацием VIII); позднее 4 кардинала покинули конклав из-за болезни. Коллегия кардиналов разделилась на 2 партии: 9 сторонников папы Бонифация VIII во главе с кард. Маттео Орсини (вскоре он уехал из-за болезни) были настроены антифранцузски и жаждали покарать тех, кто действовали против Бонифация VIII, а 6 сторонников франц. короля (2 француза и 4 итальянца) во главе с кард. Франческо Наполеоне Орсини стремились к миру с Францией. До Рождества члены конклава безуспешно искали приемлемую кандидатуру из коллегии кардиналов, но в итоге из-за противоречий между партиями было принято решение выбрать понтифика не из числа кардиналов. Итал. партия должна была составить список из 3 кандидатов-неитальянцев, из которых французская партия выбрала бы одного. В список, подготовленный сторонниками Бонифация VIII, было включено имя архиеп. Бертрана де Го. Его кандидатура удовлетворила обе партии. 5 июня 1305 г. в 1-м туре 10 из 15 кардиналов проголосовали за архиепископа Бордо; остальные подчинились мнению большинства. Избрание на Папский престол Бертрана де Го означало победу сторонников примирения папы Римского с королем Франции.

В нач. XIV в. и позднее в историографии господствовало представление о сговоре буд. папы Римского с кор. Филиппом IV Красивым: Никколо Альберти да Прато, кардинал-еп. Остии и Веллетри, отправил посланника к французскому королю, чтобы заручиться его поддержкой кандидатуры архиеп. Бертрана де Го. Король якобы пригласил архиепископа на тайную встречу в Сен-Жан-д'Анжели и в обмен на поддержку потребовал выполнить 6 условий: прекратить конфликт католич. Церкви и короля Франции, в т. ч. оправдать обвиняемых по делу папы Бонифация VIII; даровать королю право в течение 5 лет собирать церковную десятину и использовать собранные деньги на военные нужды; осудить папу Бонифация VIII; восстановить Джакомо и Пьетро Колонна во всех владениях и должностях, включая достоинство и права кардинала, к-рых они были лишены Бонифацием VIII; возвести в кардинальское достоинство 10 франц. прелатов; упразднить орден *тамплиеров*. Распространению этой легенды способствовал флорентийский хронист Джованни Виллани (*Villani G.* Istorie Fiorentine. Mil., 1802/1803. T. 4. P. 160–162). В сер. XIX в. Ж. Ф. Рабани, изучив маршруты следования кор. Филиппа IV Красивого и архиеп. Бертрана де Го, обосновал, что в указанное Виллани и др. авторами время они не могли встретиться в Сен-Жан-д'Анжели (*Rabanis.* 1858).

В основе подобных домыслов лежало непонимание причин, по которым споривше в течение 11 месяцев кардиналы пришли к согласию и проголосовали за Бертрана де Го. На конклаве центральным оказался вопрос об отношениях с Францией. Для того чтобы оказать давление на кардиналов, в Перуджу прибыл родственник франц. короля Роберт Анжуйский с отрядом 300 рыцарей. Советник Филиппа IV Красивого Гийом де Ногаре угрожал кардиналам созвать Собор, если конклав посмеет избрать на Папский престол одного из сторонников Бонифация VIII. Члены конклава приняли окончательное решение с учетом мнения короля Франции: Филипп Красивый не дал бы согласия на избрание папы, если бы не был уверен в лояльности претендента. Несмотря на то что личной встречи короля и буд. папы, судя по всему, не было, предварительные договоренности, обмен подарками и взаимные обещания вполне могли иметь место.

О решении конклава архиеп. Бертран де Го узнал 19 июня 1305 г. в Лузиньяне, во время визитации диоцеза. По возвращении в Бордо он принял от прибывших туда кардиналов декрет об избрании и 24 июля объявил в кафедральном соборе о своем согласии вступить на Папский престол. Бертран де Го принял имя Климент в честь папы *Климента IV* (1265–1268), выходца из Юж. Франции, юриста и союзника французского кор. *Людовика IX Святого*.

Папская коронация должна была состояться в г. Вьенна (ныне Вьен) в день Всех святых, но неожиданно для кардиналов (возможно, по настоянию франц. короля) К. решил провести церемонию в Лионе. Вьенна была имперским городом, а Лион, хотя и не принадлежал Французскому королевству, находился под «защитой короля Франции» (Лион получил этот статус 4 мая 1292 в связи с лишением архиепископа (в то время Лионскую кафедру занимал Беро де Го, брат К.), пренебрегавшего делами церковной провинции, части юрисдикции над городом и передачей ее соборному капитулу). Послы короля сообщили К. о желании Филиппа IV принять участие в коронации папы. Покинув Бордо 4 сент. 1305 г., К. через Ажен, Безье, Монпелье, Рокмор, Вивье и Кондриё прибыл в Лион (1 нояб.).

Коронация состоялась в воскресенье, 14 нояб. 1305 г., в аббатстве св. Иуста (Сен-Жю) в Лионе. На церемонии присутствовали кардиналы, прибывшие из Перуджи, кор. Филипп IV Красивый с братьями, представители франц. знати, Хайме (Жауме) II, кор. Арагона, и др. Король Англии не смог приехать, но отправил в Лион делегацию (в нее вошли граф Линкольн, королевский казначей Уолтер Лангтон, еп. Ковентри и Личфилда) с богатыми дарами (*Denton*. 1968. P. 312). Папскую тиару на голову К. возложил кард.-диак. Ф. Н. Орсини. Тогда же состоялось епископское рукоположение нового понтифика. Во время торжественной процессии из аббатства св. Иуста в кафедральный собор под тяжестью сотен зрителей обвалилась городская стена. Кор. Филипп Красивый, кор. Арагона Хайме II и нек-рые представители знати получили ранения, многие погибли. Папа упал с лошади и уронил тиару (было утрачено неск. драгоценных камней, в т. ч. большой рубин); современники сочли это дурным предзнаменованием.

Главными событиями понтификата К., к-рый длился 8 лет и 10 месяцев, считаются созыв *Вьеннского Собора,* упразднение ордена тамплиеров и пополнение корпуса *канонического права* католич. Церкви 7-й книгой папских декреталий (*«Clementinae»*). В исторической традиции обычно даются уничижительные оценки деятельности К.: его понтификат связан с началом *«Авиньонского пленения пап»,* К. обвиняли в подчинении воле франц. короля, в слабохарактерности. Понтификат К. пришелся на драматичный и переломный период в истории папства, ознаменованный поражением папы Бонифация VIII в столкновении с франц. кор. Филиппом IV Красивым. Попытка Бонифация VIII отстоять примат духовной власти над светской и защитить идею папского универсализма, которая противоречила интересам оформлявшихся национальных гос-в, была неудачной. В правление Людовика IX Святого франц. монархия кроме экономической и политической мощи приобрела моральный авторитет, а король фактически стал сильнейшим монархом Европы. Только в союзе с франц. королем папа Римский мог обеспечить мир и реализовать политические планы, в т. ч. крестовый поход. Филипп IV и его советники отвергали тезис о верховенстве власти папы Римского над светскими государями, о папском превосходстве как во внутрицерковных делах, так и в отношениях с правителями (см. *Двух мечей теория*). Франц. духовенство поддержало действия короля в конфликте с Папским престолом; в этом проявился национальный партикуляризм, ориентация на национальные интересы в ущерб универсализму папской власти, что было новым явлением той эпохи. Вынужденный учитывать эти настроения и новые политические реалии, предшественник К. папа Бенедикт XI снял обвинения с кор. Филиппа Красивого и стремился заключить с ним союз. Главная задача К. состояла в том, чтобы достичь окончательного примирения с франц. королем и найти новые формы взаимодействия духовной и светской власти. «Черная легенда» о К., сложившаяся у современников и в историографии, частично объясняется переломным характером понтификата К., когда обозначились основные тенденции политики Папского престола.

Современники, а затем и историки критиковали К. за соглашательство и готовность идти на компромисс, но он проводил свою политику, учитывая противоречия противников и не имея почти никакой поддержки. Производя впечатление мягкого и доброжелательного человека, К. привлекал на свою сторону оппонентов; его методы отличались от жесткой политики Бонифация VIII.

«Авиньонское пленение пап». К. не планировал переносить папскую резиденцию из Рима в Авиньон (город находился под властью короля Неаполя); еще до коронации он объявил о намерении прибыть в Италию, как только мир между Францией и Англией будет заключен, но переговоры затянулись. Прибытие папы в Рим и тем более проведение там папской коронации оказались невозможны: город находился в руках конфликтующих рим. кланов, он превратился в место столкновений *гвельфов* и гибеллинов. В письме о решении конклава кардиналы описывали печальное положение в итальянских гос-вах и торопили избранного папу прийти им на помощь. Хотя К. неизменно называл Рим «своим владением»

(Regestum Clementis. 1882–1895. N 2257, 2272, 5056), за время понтификата он так и не посетил город. К. оставался в Лионе 3 месяца (его пребывание там было омрачено недружелюбным отношением к нему горожан и конфликтом между гасконцами и итал. кардиналами, потребовавшими заступничества кор. Филиппа Красивого). После того как мир между Англией и Францией был заключен, К. остался во Франции и переезжал из города в город (Невер, Бурж, Бордо, Лимож, Пуатье, Тулуза). Эти визиты требовали больших расходов со стороны тех, кто принимали папу Римского: так, в Бурже во время папского визита у архиеп. Эгидия Римского закончились деньги, и ему пришлось совершать богослужения суточного круга в кафедральном соборе как простому канонику; чтобы достойно



Папа Римский Климент V в соборе г. Комменжа. Гобелен. XV в. (собор в Сен-Бертран-де-Комменж)

принять К. и его свиту, аббату монастыря Сен-Жиль близ Вовера пришлось сделать крупные займы и потребовать с подчиненных монастырю приоров уплатить десятину в двойном размере; после посещения папской свитой Невера епископ добился разрешения собрать 10 тыс. турских ливров с приходов диоцеза. Церкви и мон-ри во Франции были обложены дополнительными налогами, собирались также деньги на оплату пребывания К. в Лионе. Все это становилось причиной недовольства. В письме от 27 июля 1306 г. кор. Филипп Красивый в резкой форме довел до сведения папы жалобы франц. духовенства (*Lizerand.* 1910. P. 316–317). К. был оскорблен, ему пришлось оправдываться перед королем своим «незнанием» истинного положения вещей. Папа вернулся в Бордо, но и там встретил холодный прием.

Филипп Красивый надеялся, что папский двор останется во Франции, но К. отверг эту идею под предлогом дороговизны жизни и бедности кардиналов (настоящей причиной, вероятно, было стремление остаться свободным от влияния короля). Папа не пожелал устроить резиденцию и в англ. владениях, т. к. кор. Эдуард II вряд ли мог обеспечить его безопасность. Тем не менее постоянные переезды вызывали неудобства: куриальное управление замедлилось, размещение двора требовало больших расходов. Консистории не проводились, было затруднительно принимать послов, утверждать назначения прелатов, изучать судебные дела. В 1309 г. папа выбрал в качестве резиденции Авиньон, небольшой город на левом берегу Роны, находившийся под властью папского вассала Роберта Анжуйского, гр. Прованса и кор. Неаполя (1309–1343). Авиньон, центр графства Конта-Венессен, не был франц. городом, но находился недалеко от Французского королевства. В Авиньоне проживало 5–6 тыс. чел., в 1303 г. там был основан ун-т. Город располагался на перекрестье наземных и речных путей, организовать сообщение с др. странами из Авиньона было проще, чем из Рима (до Рима папские легаты могли доехать меньше чем за неделю — через Марсель, затем морским путем до Остии или Корнето). С марта 1309 г. К. жил в пригородном мон-ре доминиканцев, но лето обычно проводил в замке Монтё близ Карпантра и считал Авиньон местом временного пребывания (строительство папского дворца началось в 1335 по указанию папы Бенедикта XII). Эпоху пребывания Римских пап в Авиньоне (1309–1378) принято называть «Авиньонским пленением пап», хотя К. переехал в Авиньон добровольно, сочтя его более безопасным, чем неподконтрольный ему Рим. В Авиньоне папа оставался епископом Рима и соответственно преемником ап. Петра. В период пребывания пап в Авиньоне получило развитие представление об универсализме папской власти, отразившемся в изречении «где папа, там и Рим» (ubi papa, ibi Roma).

Реформа папской курии. Церковная политика К. была направлена на централизацию папской власти. Согласно апостольской конституции «Etsi in temporalium» (от 31 июля 1305), все назначения на вакантные кафедры и должности, а также на приходы, бенефиции и пребенды отныне должны были утверждаться папой Римским. Эти меры преследовали прежде всего финансовые интересы: вырос объем налоговых и иных денежных поступлений в папскую казну. Современники обвиняли К. в жадности, в неоправданных амбициях, в корыстолюбии, а также в непотизме. Действительно, папа способствовал карьерному продвижению своих родственников (в т. ч. племянников) и часто назначал на церковные должности гасконцев. Впрочем, подобная политика была свойственна мн. правителям той эпохи: так, соперничавшие друг с другом короли Франции и Англии даровали щедрое содержание тем кардиналам, которые защищали их интересы в папской курии, в т. ч. родственникам К. Поскольку в курии нек-рые кардиналы изначально относились враждебно к новому папе, К. стремился увеличить круг своих сторонников. Уже 15 дек. 1305 г. К. возвел в кардинальское достоинство 10 чел., из к-рых двое были его племянниками, а трое — дальними родственниками и близкими друзьями. В 1310 г. в кардинальское достоинство были возведены 5 чел. (из них один был племянником папы, еще один — его дальним родственником), в 1312 г.— еще 9 чел. (все из Франции, из них один был родственником К.). 17 дек. 1305 г. по настоянию франц. короля К. восстановил в кардинальском достоинстве Дж. и П. Колонна, к-рых отлучил от Церкви папа Бонифаций VIII. Изменения в составе коллегии кардиналов (галликанизация) привели к тому, что впосл. на Папский престол в течение долгого времени избирались французы.

Непотизм и *симония* не были чем-то новым в политике папства; с кон. XIII в. широкое распространение получили сатирические произведения, высмеивавшие симонию и жадность пап и критиковавшие введенные папами ограничения власти епископов, особенно в раздаче бенефициев (подробнее см.: *Langlois.* 1892; *Jusselin.* 1908). Франц. королевский легист Пьер Дюбуа выра-

зил общее недовольство политикой К.: «Более 200 магистров теологии и права, вместе взятых, не владеют столькими церковными бенефициями, сколько имеет один только Раймон де Го, его [папы] племянник, который был никем до 1305 года и которого Климент V вознаградил пурпуром [кардинальским достоинством]; 40 понтификов, вместе взятых, не даровали столько церковного имущества своей родне» (цит. по: *Favier.* 1978. P. 453–454). Действительно, 2 самых доходных бенефиция во Франции — архиеп-ство Руан и еп-ство Тулуза — получили племянники К., Бернар де Фаржи и Гайяр де Прейссак. Бертран де Го, дядя К., занял епископскую кафедру Лангра, затем стал епископом Ажена; после его смерти (1313) на кафедру Ажена был возведен также родственник — Аманьё де Фаржи. После смерти Раймона де Го, племянника папы, его место в коллегии кардиналов занял др. его племянник, Раймон де Фаржи.

В начале понтификата К. в Римской курии состояло 400 чел., в 1308–1309 гг. ее численность возросла до 450, а к концу понтификата — до 579 чел. Курия делилась примерно поровну на адм. и личные службы папы (провизия, кухня, конюшня и винные погреба). Ок. 1308 г. из-за постоянных перемещений курии для содержания и обслуживания конюшни в помощь 6 конюхам-«римлянам» было нанято 15 гасконцев. Еще 50 гасконцев составляли папский эскорт и охрану во время путешествий; они пополнили ряды папских сержантов (в 1307 в курии было 33 сержанта, в 1308 — 24). К традиционной для папской курии группе капелланов, камерариев и врачей К., имевший слабое здоровье, добавил службу аптекарей. Среди персонала личных служб К. предпочитал видеть гасконцев. Юрисдикция отдельных служб была расширена: так, в 1307 г. глава Апостольской палаты получил право выносить судебные решения по всем делам, связанным с бенефициями.

Крестовый поход. Важнейшей задачей К. считал возрождение крестоносного движения и освобождение Св. земли. Папа пытался объединить европ. правителей для организации нового крестового похода: он улаживал разногласия между государями, предоставлял им различные субсидии, неоднократно заявлял, что папская курия готова приложить все усилия к подготовке крестового похода (Regestum Clementis. 1882–1895. N 750–753, 1247–1248, 1250, 2148, 2987, 2988, 2992, 3010). Положение христиан на Ближ. Востоке существенно ухудшилось после падения Акры, последней крепости крестоносцев в Палестине (1291). В 1304 г. Газан-хан, ильхан Ирана, провозгласил ислам офиц. религией в своей стране (хотя сам ильхан не оставлял попыток заключить союз с европейцами и направлял посольства к папе). К. стремился защитить от мусульм. экспансии *Киликийскую Армению* и *Кипр*. В 1306 г. ко двору К., находившемуся тогда в Пуатье, прибыл Хетум из Корика, посланник регента Хетума II, с предложением организовать совместные военные действия против мусульман (*Осипян.* 2007). Папа буллой «Exsurgat Deus» от 11 авг. 1308 г. призвал госпитальеров (*Мальтийский орден*) организовать оборону Киликийской Армении и Кипра от мамлюков и турок. Духовно-рыцарские ордены госпитальеров и тамплиеров оказывали армянам помощь в защите гос-ва, но они не пользовались поддержкой местного населения; согласно донесениям Жака де Моле, магистра ордена тамплиеров, армяне относились к западноевроп. рыцарям с подозрением. На Кипре также возникали конфликты между духовно-рыцарскими орденами и местными правителями. После отречения кор. Генриха II Лузиньяна (1285–1306, 1310–1324) к власти на Кипре пришел его брат Амальрик Тирский (1306–1310), к-рый был убит в результате заговора баронов; вину за его убийство возложили на госпитальеров. Однако легатам К., прибывшим на Кипр незадолго до гибели Амальрика, удалось добиться заключения мирного договора между кор. Генрихом II, вдовой Амальрика Изабеллой и Ошином, кор. Киликийской Армении (1309–1320).

К. обращался с призывом принять участие во всеобщем крестовом походе (passagium generale) к англ. кор. Эдуарду I, герм. кор. Альбрехту I Габсбургу и кор. Хайме II Арагонскому, к главам духовно-рыцарских орденов (в 1307 папа вызвал в Пуатье руководителей орденов тамплиеров и госпитальеров, чтобы обсудить планы крестового похода). Он рассчитывал снарядить 1 тыс. конных рыцарей и 4 тыс. пехотинцев и переправить их на 4 года на Восток; с этой целью Апостольская палата выделила 300 тыс. флоринов. Папа объявил, что участникам крестового похода и тем, кто дадут на него деньги, будут дарованы *индульгенции*. Финансовые расходы Папского престола свидетельствуют о серьезности намерений К. в отношении крестового похода, но европ. правители в ответ на папский призыв к подготовке похода всякий раз требовали от понтифика финансовых послаблений (напр., в уплате десятины), превратив, т. о., идею крестового похода в элемент фискальной политики.

План К. по организации крестового похода строился гл. обр. на союзе с Францией (король должен был возглавить армию крестоносцев и внести 100 тыс. флоринов) и Неаполитанским королевством. Папа обещал кор. Карлу II Анжуйскому списать $^2/_3$ долга в 360 тыс. золотых унций, чтобы оплатить участие 300 рыцарей и снаряжение 20 галеасов. Однако разногласия среди европ. правителей, враждебное отношение к духовно-рыцарским орденам франц. кор. Филиппа IV Красивого, а также наличие острых внутренних проблем в каждой стране мешали подготовке крестового похода. Успехом увенчался лишь поход госпитальеров: в 1310 г. рыцари закрепились на о-ве Родос (резиденция ордена до 1522). Практически сразу началось противостояние ордена с Генуей, которая заключила союз с мусульманами с целью изгнать госпитальеров с Родоса в обмен на 50 тыс. золотых флоринов. К этому периоду относится конфликт королевства Арагон и Венеции, в к-ром вопреки желанию К. одержала победу Венеция (1310). Соперничество укрепляющихся национальных гос-в показывало невозможность всеобщего крестового похода. Тем не менее в 1313 г. кор. Филипп IV Красивый, согласно данному К. обещанию, а также с целью продемонстрировать особую миссию Франции на торжественной церемонии в Париже в присутствии папского легата кард. Никола Кенье де Фреовиля принес обет крестоносца; так же поступили 3 сына короля, которые были немедленно посвящены в рыцари, и присутствовавшие на церемонии англ. кор. Эдуард II и дворяне. Организованные по этому поводу торжества, сопровождавшиеся турнирами и развлечениями, длились неделю, но ни Филипп IV,

ни сменившие его последовательно на франц. престоле сыновья (Людовик X, Филипп V и Карл IV) не приняли участия в крестоносном движении.

Современники (в частности, Данте) обвиняли К. в безразличии к ситуации, сложившейся на Св. земле: папа давал европ. государям деньги, к-рые в итоге тратились на иные нужды, и использовал крестовые походы в своих целях — для пополнения папской казны. Действительно, в заявлениях К. можно заметить противоречие: так, на Вьеннском Соборе (1312), даровав монархам право отчуждать часть церковных доходов, он оговаривал, что собранные деньги должны быть использованы только «на Святую землю», однако в 1314 г. папа обращался за помощью «против неверных и всех врагов католической веры». К. не одобрил «крестовый поход бедноты» (1309), участники которого по пути следования устраивали евр. погромы.

Идея крестового похода против мусульман была реализована в ходе *Реконкисты* на Пиренейском п-ове. К. одобрил союз Кастилии и Арагона, заключенный с целью изгнания арабов (1308); благодаря этому союзу удалось завоевать мусульм. крепость Гибралтар. В 1309 г. К. распространил на испан. крестоносцев привилегии, дарованные госпитальерам. Несмотря на то что Хайме II Арагонский дал папе обещание участвовать в походе на Св. землю (за это ему были переданы Корсика и Сардиния), К. запретил ему торговать с мусульманами (1313), а позднее отказал королю в получении части имущества ордена тамплиеров.

Побуждая европ. монархов к военным действиям против арабов, К. рассчитывал на помощь монголов. В 1305 и 1307 гг. к папскому двору в Пуатье прибывали послы ильхана Олджейту (1304–1316), к-рые предлагали оказать поддержку крестоносцам. В письме, к-рое К. отправил ильхану, папа призвал монг. правителя принять христианство, а также предложил оговорить условия военной и материальной помощи, к-рую монголы могли предоставить крестоносцам (1 марта 1308 — Regestum Clementis. 1882–1895. N 3549). Однако европейцам и монголам не удалось скоординировать усилия в борьбе с мусульманами. После провозглашения крестового похода на Вьеннском Соборе ильхан начал военные действия против мамлюков (1312–1313), но после неудачной осады крепости Эр-Рахба (Сирия) монголам пришлось отступить. Преемник Олджейту, Абу Саид Бахадурхан, заключил с мамлюками мирный договор (1322/23).

Летом 1307 г. францисканец Фома из Толентино доставил К. письма блж. *Иоанна из Монтекорвино,* представителя папы Римского при великом хане монголов, жившего в Ханбалыке (ныне Пекин). Мон. Фома просил понтифика и кардиналов оказать помощь миссионеру, к-рый, не имея связей с христ. Европой, основал в Ханбалыке католич. общину и установил дружественные отношения с монг. ханами. По указанию папы 7 монахов из ордена францисканцев были возведены в епископский сан и направлены в Китай. Миссионеры должны были рукоположить Иоанна из Монтекорвино во «архиепископа и патриарха всего Востока»; совместными усилиями им предстояло «обратить в веру Христову неверующие народы Востока, вернуть схизматиков и заблудших христиан». Иоанн из Монтекорвино был назначен архиепископом Ханбалыка, в его юрисдикцию вошли все владения монголов (in toto dominio Tartarorum — булла «Rex Regum» от 23 июля 1307), он возглавил католич. миссии в Азии — от Чёрного м. до Китая. Позднее по указанию К. на помощь к нему были направлены еще 3 епископа: францисканцы Петр из Флоренции, Иероним и Фома (рукоположены в дек. 1310 и в февр. 1311; см.: *Moule A. C.* Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the 13th and 14th Cent. // J. of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L., 1914. July. P. 533–599).

К. поддержал претензии Карла Валуа, брата франц. кор. Филиппа Красивого, на визант. престол. Отстаивая наследные права своей жены Екатерины де Куртене, внучки имп. *Балдуина II,* Карл Валуа выступил с войском против визант. имп. *Андроника II Палеолога.* К. призвал всех католич. епископов поддержать Карла и в 1306 г. предоставил ему финансовую помощь; имп. Андроник II был отлучен от Церкви (1307). Однако короли Арагона, Каталонии, Киликийской Армении, Неаполя и Сицилии отказали К. в поддержке. Воспользовавшись отсутствием единства среди европ. монархов, имп. Андроник II начал переговоры с папой и предложил укрепить мир заключением брака дочери Карла Валуа с одним из своих сыновей (1311).

Папское государство. Пребывая в Авиньоне, К. управлял папскими землями на Апеннинском п-ове через посланников, которые, однако, плохо разбирались в сложной политической ситуации. В Сполето К. направил брата, Арно Гарси де Го, получившего статус папского викария. В Риме (в 1307 К. был избран пожизненным рим. сенатором) от имени папы правил сенатор Джакомо Стефанески, к-рому так и не удалось положить конец противостоянию знатных семейств Колонна и Орсини; в 1313 г. его сменил Джакопо Арлотти. В письмах «сенаторам и народу Рима» К. обвинял аристократию в мятежах (напр., в письме от 15 янв. 1310). 6 мая 1308 г. пожаром была повреждена Латеранская базилика (позднее восстановлена при содействии К.).

В отношениях с итал. гос-вами понтифик избрал политику нейтралитета, демонстрируя решимость защищать Папское гос-во. В отличие от предшественников К. не стал поддерживать гвельфов и пытался примирить враждующие стороны. Он наложил интердикт на Флоренцию за ущемление интересов Патримония св. Петра в Тоскане (1307; интердикт был снят в 1313 в обмен на уплату 16 тыс. лир); объявил войну Венеции, незаконно оккупировавшей Феррару, к-рая являлась ленным владением папы Римского. Использовав в этой войне (1308–1312) отлучение от Церкви, интердикт и запрет на торговлю, К. объявил Венецию вне закона и призвал к крестовому походу против республики. 28 авг. 1309 г. папские войска одержали победу над венецианцами. Только в февр. 1313 г. церковное отлучение и интердикт были сняты с Венеции в обмен на отказ от всех привилегий и уплату 50 тыс. золотых флоринов. Управление Феррарой было доверено Роберту Анжуйскому, кор. Неаполя, хотя приведенные им каталон. наемники вызывали у местного населения еще большую ненависть, чем венецианцы.

Политическую борьбу в Свящ. Римской империи К. использовал для укрепления своих позиций и ослабления гегемонии Франции. По-

сле убийства герм. кор. Альбрехта I Австрийского (1308) франц. кор. Филипп Красивый попытался организовать коронацию брата, Карла Валуа, к-рый впосл. мог получить имп. титул. Легист П. Дюбуа, выражая желание короля Франции, призвал папу отменить выборы герм. короля и назначить его собственным решением. По мнению Дюбуа, усиление франц. влияния в Европе было выгодно понтифику, т. к. ставленник Филиппа Красивого мог обеспечить мир и установить порядок в Италии. Одобрив французские предложения, К. тем не менее вступил в тайные переговоры с герм. князьями-выборщиками (курфюрстами) и дал им понять, что поддерживает кандидатуру гр. Генриха Люксембургского. Вопреки усилиям Филиппа Красивого, к-рый использовал уговоры и подкуп выборщиков, 27 нояб. 1308 г. герм. королем был избран Генрих Люксембургский (Генрих VII, император в 1312–1313). Играя на противоречиях между Филиппом Красивым и Генрихом VII, К. заверял короля Франции в своей поддержке, а королю Германии обещал организовать церемонию имп. коронации в Риме; также К. не воспрепятствовал Филиппу Красивому присвоить верховную власть над городами Лион и Верден, к-рые формально входили в состав империи (1312). Несмотря на договор, подписанный при содействии папы (23 сент. 1311), Генрих VII добивался восстановления власти Свящ. Римской империи на пограничных с Францией землях; он заявил о своих правах на королевство Арелат (в его состав входили Бургундия, Прованс, Савойя и зап. часть совр. Швейцарии), к-рое Филипп Красивый стремился присоединить к Франции. В ответ Филипп IV заключил союз с гвельфами Флоренции (1310) и с кор. Неаполя Робертом Анжуйским, вассалом и защитником Римской Церкви (1312). Во время путешествия в Рим кор. Генрих VII столкнулся с противодействием итал. гос-в. Несмотря на коронацию Генриха VII «железной короной Италии» в Милане (6 янв. 1311), Венеция отказалась присягнуть королю; представители Флоренции не явились на церемонию. Итал. города-государства не желали мириться с подчинением герм. правителю и ущемлением своих свобод. Вскоре после коронации в Милане вспыхнуло восстание против Генриха VII (февр. 1311), поддержанное городами, выступавшими на стороне гвельфов. С сопротивлением гвельфов, к-рых возглавил Роберт Анжуйский, Генрих VII столкнулся и в Риме: его не пустили в базилику св. Петра; имп. коронацию в Латеранской базилике совершил папский легат кард. Н. Альберти да Прато (29 июня 1312). Конфликт гвельфов и гибеллинов, к-рый сопровождался противостоянием императора и франц. короля, показал, что К. не удалось воспользоваться авторитетом императора, чтобы установить мир в Италии. Поэтому вскоре после королевской коронации папа занял сторону Филиппа Красивого. Военные действия, начатые Генрихом VII против короля Неаполя Роберта Мудрого, потерпели неудачу. Во время подготовки к новому походу император внезапно умер (24 авг. 1313). Кончина Генриха VII положила конец надеждам гибеллинов на укрепление имп. власти в Италии и во всей Европе; в трактате «Монархия» (1307–1313) Данте возлагал на К. ответственность за неудачу императора.

После смерти Генриха VII Филипп Красивый вновь обратился к папе с просьбой поддержать кандидатуру франц. ставленника — Филиппа, 2-го сына короля. Роберт Анжуйский посоветовал К. запретить избрание нового герм. короля, т. к. он неизбежно станет врагом Папского престола. В апостольских конституциях «Romani principes» и «Pastoralis cura» (14 марта 1314) К. подчеркнул, что император является вассалом Папского престола и обязан Римскому понтифику клятвой верности: некогда папа передал германцам утраченный греками имп. титул, поэтому император должен подчиняться папе, который вправе взять на себя управление Свящ. Римской империей в период, когда имп. трон вакантен. В соответствии с этими заявлениями К. намеревался назначить Роберта Анжуйского имп. викарием (наместником) на всех имп. землях в Италии (кроме Генуи).

В целом политика в Папском гос-ве и империи ухудшила отношение к К.; в Италии окончательно восторжествовал местный партикуляризм.

Отношения с Англией. До избрания на Папский престол К. являлся подданным короля Англии и находился на службе англ. короне; в своей политике папа неизменно учитывал интересы королей Эдуарда I (1272–1307) и Эдуарда II (1307–1327). Англ. короли подчеркивали, что полностью доверяют К., в то же время устанавливая доверительные отношения с его родственниками, к-рые могли представлять интересы Англии в Римской курии; в свою очередь папа заверял англ. монархов в своем расположении и доброй воле. Вскоре после возведения К. на Папский престол Эдуард I попросил его способствовать разрешению конфликта с Робертом Уинчелси, архиеп. Кентерберийским и примасом Англии; обвиняя архиепископа в предательстве, король называл его отстранение важнейшим условием участия английского войска в крестовом походе. В февр. 1306 г. архиеп. Р. Уинчелси был вызван к папскому двору и временно отстранен от управления кафедрой; только после смерти Эдуарда I папа позволил ему вернуться в Англию. К. способствовал укреплению королевской власти: папа освободил Эдуарда I от данных им клятв соблюдать свободы подданных и не облагать их налогами без согласия парламента (булла «Regalis devotionis integritas» от 29 дек. 1305); запретив ссылаться на Великую хартию вольностей и подобные акты без разрешения Папского престола, К. напомнил, что власть короля исходит от Римского епископа, поэтому подданные обязаны подчиняться монарху.

Наиболее плодотворным было сотрудничество К. и англ. королей в сфере налогообложения. В авг. 1306 г. по просьбе Эдуарда I папа временно передал ему часть церковных доходов с условием, что средства будут потрачены на организацию крестового похода. В апр. 1307 г. король Англии обязался выплачивать Папскому престолу *аннаты*, ставшие постоянным и самым крупным источником доходов для папской казны. Кор. Эдуард II также добился от К. временной уступки части церковных доходов (с 1309); привилегии были дарованы и его супруге Изабелле. Бóльшая часть средств, поступавших от англ. духовенства, передавалась в королевскую казну. В 1313 г. К. оказал Эдуарду II материальную помощь в размере 160 тыс. флоринов; за это папе был передан контроль над королевскими сборами в Гаскони. Т. о., за счет средств,

взимавшихся с духовенства и др. категорий населения под предлогом организации крестового похода, покрывались расходы Римской курии и англ. короны, в т. ч. на войну Англии и Шотландии.

Серьезной ошибкой К. стала поддержка гасконца Пирса Гавестона, фаворита Эдуарда II. Вслед. бунта баронов против фаворита парламент, созванный в Вестминстере, постановил выслать Гавестона из страны (1308). Король обратился к папе (письмо от 16 июня 1308) с просьбой заступиться за фаворита; позднее Эдуард II обещал К. поддержку в деле тамплиеров в обмен на возвращение Гавестона и по просьбе папы освободил 2 арестованных шотл. епископов. К. получил в подарок от короля дорогие украшения, а его племянник — замок Бланфор в Гаскони. Призвав конфликтующие стороны к примирению, К. отменил наложенное архиеп. Р. Уинчелси на Гавестона отлучение от Церкви, т. к. архиепископ не получил на это согласия папы Римского и не выслушал аргументы в пользу королевского фаворита. Эдуард II согласился соблюдать часть положений хартии 1300 г. (Articuli super Cartas), а бароны разрешили вернуть Гавестона в Англию. Вскоре отношения королевского фаворита и баронов окончательно испортились: в 1311 г. знать и духовенство заставили Эдуарда II признать ордонансы, существенно ограничившие власть короля. По просьбе монарха К. направил в Англию легатов с поручением восстановить мир и аннулировать ордонансы. Компромисс между королем и баронами был достигнут после ареста и казни Гавестона.

Англ. духовенство негативно реагировало на действия К., к-рые воспринимались как необоснованное вмешательство папы Римского во внутренние дела королевства. В то же время англ. прелаты пытались использовать Папский престол в противостоянии с непопулярным кор. Эдуардом II: отмена К. буллы папы Бонифация VIII «Clericis laicos» от 24 февр. 1296 г. (в этой булле запрещалось отчуждение церковных доходов в пользу светских правителей без разрешения папы Римского) повлияла на отказ англ. духовенства предоставлять финансовую помощь королю на военные действия против Шотландии (весна 1311); усилиями архиеп. Р. Уинчелси клирики согласились выплачивать налог в размере 4 пенсов с марки (король хотел получить 1 шиллинг с марки). Однако еще при кор. Эдуарде I члены созванного в Карлайле парламента (1307) выразили недовольство политикой К.: его обвиняли в непомерных поборах, в присвоении аннатов и денария св. Петра, в продаже индульгенций и в раздаче иноземцам крупных англ. бенефициев. Воспользовавшись недовольством прелатов, король пытался привлечь их на свою сторону, задержав папских сборщиков церковных податей, отказавшись арестовать отлученных от Церкви лиц и запретив публикацию папских распоряжений, которые затрагивали права англ. короны. В ряде обращений к англ. духовенству (окт. 1307 — апр. 1308) К. указывал на ущемление Эдуардом II прав Церкви. Король также препятствовал папе Римскому делать назначения на церковные должности. Так, в 1307 г., во время избрания епископа Вустера, Эдуард II поддержал кандидатуру королевского казначея Уолтера Рейнолдса, объявив себя защитником прав и свобод католич. Церкви в Англии от посягательств Римской курии. После смерти архиеп. Р. Уинчелси (11 мая 1313) члены соборного приората в Кентербери избрали на архиепископскую кафедру Томаса Кобема, однако король не признал результаты выборов, проведенных, по его мнению, с нарушением процедуры. К. одобрил действия Эдуарда II и назначил на кафедру королевского ставленника У. Рейнолдса (архиепископ Кентербери в 1313–1327). Вмешательство папы Римского и короля вызвало недовольство англ. духовенства; К. обвиняли в симонии (считалось, что король подкупил понтифика, чтобы тот назначил угодного ему кандидата). В 1307 г. К. разрешил начать процесс канонизации Томаса, еп. Херефорда (1275–1282), к-рый незадолго до смерти был отлучен от Церкви Кентерберийским архиеп. *Иоанном Пекамом* (1279–1292). Опросив свидетелей, члены комиссии по канонизации пришли к выводу, что отлучение было аннулировано Папским престолом. Позднее, в 1320 г., папа *Иоанн XXII* причислил епископа к лику святых.

Отношения К. с церковными иерархами Шотландии также ухудшились из-за поддержки, к-рую понтифик оказывал англ. королю, пытавшемуся подчинить Шотландское королевство. К. отлучил от Церкви Роберта Брюса (король Шотландии в 1306–1329) за совершённое в храме убийство Джона Комина (февр. 1306), однако отношение папы смягчилось после коронации Брюса (25 марта 1306), его успехов в войне с Англией и провозглашения парламентом в Сент-Андрусе независимости страны (16–17 марта 1309). Кор. Роберт Брюс обещал французскому кор. Филиппу IV Красивому помощь в подготовке крестового похода после установления мира в Шотландии. 23–24 июня 1314 г. шотландцы одержали победу над английским войском в битве при Баннокберне.

Отношения с Францией. Дело Бонифация VIII. Политика К. в отношении Французского королевства определялась ростом франц. влияния в папской курии и подготовкой к крестовому походу. Сторонники кор. Филиппа Красивого, напр. легист П. Дюбуа, представляли короля ревностным защитником католич. Церкви. По мнению большинства современников, в т. ч. Дж. Виллани, К. был послушным слугой короля Франции. В действительности папа стремился проводить самостоятельную политику, хотя и оказывал франц. королю дипломатическую и финансовую поддержку. Так, с разрешения К. королю неоднократно передавались средства, поступавшие от франц. духовенства (эти поступления составляли более $^1/_2$ доходов франц. казны): аннаты (с 1305), налог с церковных доходов (décime) (с 1310), особые пошлины. Средства предназначались для подготовки крестового похода, для организации выгодных браков детей короля и т. д. В 1306 г. К. отменил буллу папы Бонифация VIII «Clericis laicos» (1296), по к-рой светским правителям запрещалось облагать духовенство налогами без согласия Папского престола. К. разрешил кор. Филиппу Красивому совершать назначения на церковные должности. С 1306 г. король распоряжался свободными пребендами во всех кафедральных и коллегиальных капитулах Франции; выборы епископов и каноников могли проводиться только с согласия короля. Мн. франц. клирики, получавшие бенефиции от короля, становились гос. чиновниками (*Menache*. 1998. P. 81–83). В 1306 г. Филипп де Мариньи, брат советника короля Ан-

геррана де Мариньи, был назначен на епископскую кафедру Камбре, в 1310 г. он стал архиепископом Санса. Др. брат Ангеррана, Жан де Мариньи, получил кафедру Бове, его племянник Никола де Фреовиль был возведен в кардинальское достоинство.

Под давлением Филиппа Красивого К. согласился сместить Гишара, еп. Труа (1299–1314), к-рый пользовался покровительством Бланки д'Артуа, гр. Шампани и Бри, кор. Наварры. Епископа обвинили в финансовых злоупотреблениях, а после смерти Бланки (1302) — в ее убийстве. Несмотря на обвинительный приговор, вынесенный архиепископом Санса, папа объявил еп. Гишара невиновным (кроме дела о финансовых злоупотреблениях). Однако в 1308 г. епископа обвинили в колдовстве, к-рое повлекло гибель франц. кор. Жанны Наваррской, и в намерении отравить принцев Карла Валуа и Людовика Наваррского, а также в содомии и в еретических высказываниях. В авг. 1308 г. по указанию К. епископ был арестован; вскоре, нарушив процедуру следствия, его забрали люди короля, к-рые допрашивали еп. Гишара и его слуг с применением пыток. Папа потребовал выслать обвиняемых в Авиньон, но это было выполнено лишь весной 1311 г. Хотя обвинения против еп. Гишара не были подтверждены, король запретил ему возвращаться в Труа, поэтому К. назначил его епископом Джякова (совр. Хорватия).

К. поддерживал политику франц. короля по отношению к графству Фландрия. В 1306 г. он утвердил договор кор. Филиппа Красивого и гр. Роберта де Бетюна (июнь 1305), заключенный на невыгодных для графа условиях, и призвал фламанд. духовенство принять участие в выплате наложенной на Фландрию контрибуции. Впосл. К. настаивал на том, чтобы король не предъявлял к фламандцам завышенных требований; папа одобрил договор между Францией и Фландрией, заключенный в 1309 г. в Париже, но отказался отлучить от Церкви его нарушителей. Лишь в 1313 г. под давлением короля К. отлучил от Церкви тех фламандцев, к-рые нарушили договор, однако вскоре отменил это решение.

С разрешения К. состоялось торжественное перенесение головы кор. Людовика IX Святого из аббатства Сен-Дени в придворную Св. капеллу (Сент-Шапель) в Париже; для этой церемонии папа предоставил дорогие ткани и даровал индульгенции тем, кто посетят королевскую капеллу в день празднества.

Филипп Красивый настаивал на том, чтобы К. осудил своего предшественника на Папском престоле Бонифация VIII. Король ставил под сомнение легитимность его избрания, обвинял Бонифация VIII в ереси, богохульстве и безнравственном поведении, требовал уничтожить останки папы. Понимая, что осуждение Бонифация VIII могло нанести серьезный ущерб авторитету Папского престола, К. сопротивлялся требованиям короля, к-рый проявлял особенное упорство под влиянием советников Гийома де Плезиана и Гийома де Ногаре. По их мнению, осуждение Бонифация VIII было необходимо для чести франц. короны и суверенитета Франции. В мае 1307 г. на встрече с К. в Пуатье король настаивал на судебном процессе против покойного понтифика. К. подтвердил решение папы Бенедикта XI, по которому кор. Филипп Красивый и др. противники Бонифация VIII освобождались от ответственности за события в Ананьи. Главным противникам Бонифация VIII, представителям рода Колонна, было возвращено кардинальское достоинство. 2 февр. 1309 г. были отменены те положения папских булл «Clericis laicos» и «Unam Sanctam», к-рые могли нанести ущерб франц. королевству, но К. отказался аннулировать основной тезис Бонифация VIII о приоритете духовной власти над светской. В то же время папа признал серьезность обвинений, выдвинутых против Бонифация VIII, и объявил о намерении создать комиссию кардиналов для рассмотрения дела (12 авг. 1308). Однако в сент. 1309 г. К. обратился к предполагаемым свидетелям защиты и обвинения и выразил уверенность в невиновности Бонифация VIII; позднее (2 февр. 1310) папа исключил из числа обвинителей кор. Филиппа Красивого одного из главных обвиняемых по делу об инциденте в Ананьи — Гийома де Ногаре. Было собрано большое количество обвинений против Бонифация VIII: в отравлении папы Целестина V, в симонии и непотизме, в гордыне и жестокости, в атеизме (папа якобы считал ложными все религии — христианство, иудаизм и ислам, отрицал Непорочное зачатие, пресуществление Св. Даров, существование рая и ада), в занятиях магией и в неподобающем поведении (участие в азартных играх). Во Франции велась широкая памфлетная пропаганда против Бонифация VIII; Ногаре заявил, что он «проник [на Папский престол] как волк, правил как лев, умер как собака» (цит. по: *Menache*. 1984. P. 205).

Франц. правительство настаивало на канонизации папы Целестина V, к-рого представляли жертвой властолюбивого и неразборчивого в средствах преемника — Бонифация VIII. Сторонники семейства Колонна, которых поддерживал Анжуйский дом, утверждали, что отречение Целестина V и избрание Бонифация VIII были незаконными; по мнению Ногаре, папа Римский не имел права отрекаться от престола, т. к. «брак папы и Церкви» не может быть расторгнут при жизни, а существование 2 Римских понтификов противоестественно. После смерти Целестина V (1296) распространялись сведения о чудесах по молитве к покойному. По совету Ногаре кор. Филипп Красивый потребовал создать комиссию кардиналов для начала канонизационного процесса (1306), были собраны показания свидетелей в пользу причисления Целестина V к лику святых. 5 мая 1313 г. Целестин V был канонизирован как отшельник Пьетро дель Морроне, т. е. как частное лицо, а не как Римский понтифик. Тем самым была признана легитимность его отречения.

Кор. Филипп Красивый заставил К. начать в Авиньоне судебный процесс по делу папы Бонифация VIII (16 марта 1310). В защиту папы выступили гл. обр. итальянцы (родственники папы, назначенные им кардиналы и некоторые юристы). К. пытался затянуть процесс (он требовал представить свидетельские показания в письменном виде, обращался к брату короля Карлу Валуа с просьбой убедить Филиппа Красивого снять обвинения против Бонифация VIII). Позиция папы привела к росту напряженности в отношениях с франц. королем: К. опасался, что советники Филиппа Красивого нанесут ему тяжкое оскорбление, как они поступили с Бонифацием VIII (*Boutaric*. 1872. P. 23–39). В нач. 1311 г.

судьи приступили к допросу свидетелей; по указанию Ногаре было сформулировано 37 пунктов обвинения. Однако вскоре король пошел на уступки (возможно, причиной этому было отсутствие доказательств мн. преступлений, в к-рых обвиняли Бонифация VIII) и согласился передать решение дела К. или Вьеннскому Собору. В ответ папа издал буллу «Rex gloriae virtutum» (27 апр. 1311): были аннулированы все папские распоряжения, изданные после 1 нояб. 1300 г., которые могли причинить ущерб монарху и Французскому королевству. Освободив Филиппа Красивого и его помощников от ответственности за события в Ананьи (наказать следовало только тех, кто грабили папское имущество), К. называл франц. короля «добрым и ревностным защитником Церкви», сравнивал французов с ветхозаветными иудеями. Тем не менее папа отказался оправдать Гийома де Ногаре (позднее обвинения против Ногаре также были сняты по настоянию Филиппа Красивого). Участники Вьеннского Собора, к-рым К. поручил рассмотреть дело Бонифация VIII, даже не включили его в повестку заседаний. На заключительной сессии Собора К. объявил, что избрание Бонифация VIII было легитимным, а др. обвинения назвал клеветой.

Политика К. вызывала недовольство франц. духовенства. Росло возмущение засильем гасконцев в папской курии. В то же время папа не отстаивал права франц. церковных иерархов, поэтому духовенство предпочитало искать защиту у короля. Филипп Красивый не смог добиться безоговорочной поддержки К.; понтифик не только воспрепятствовал попыткам осудить Бонифация VIII (возможно, такие требования были лишь тактическим приемом монарха, стремившегося получить от К. политическую и материальную поддержку), но и не позволил ему стать «вторым императором» на Западе.

Процесс над тамплиерами. Самым громким событием понтификата К. стало упразднение ордена тамплиеров. Согласно традиц. т. зр., которая основана на мнении большинства современников, инициатором судебного процесса против тамплиеров был франц. кор. Филипп Красивый, желавший завладеть богатствами могущественного духовно-рыцарского ордена, а упразднение ордена и осуждение его руководителей стали возможными только благодаря покорности К., выступавшего верным слугой франц. государя. Однако мн. вопросы, связанные с этими событиями, остаются нерешенными.

К нач. XIV в. орден тамплиеров перестал выполнять свои первоначальные обязанности, заключавшиеся в защите Св. земли от мусульман и активном участии в крестовых походах. В распоряжении тамплиеров находились огромные денежные средства (рыцари активно занимались банковским делом; в их парижской резиденции Тампль хранилась казна Французского королевства) и ряд мощных укреплений; влияние ордена вызывало опасения как монархов, так и духовенства. Тамплиеров обвиняли в алчности, гордыне, высокомерии, несоответствии их образа жизни требованиям, предъявлявшимся к членам духовно-рыцарских орденов. Критика ордена достигла апогея после падения Акры (1291), к-рое ставили в вину тамплиерам. С сер. XIII в. укреплялось мнение о необходимости объединить ордены тамплиеров и госпитальеров, а также Тевтонский орден, чтобы использовать их ресурсы для организации крестового похода. Эту идею разделяли папы Римские *Григорий IX, Николай IV* и Бонифаций VIII, франц. кор. Людовик IX Святой и кор. Неаполя Карл II Анжуйский; за объединение орденов высказывались блж. Раймунд *Луллий* и франц. правовед П. Дюбуа. В июне 1306 г. К. попытался созвать совещание с участием Жака де Моле, великого магистра ордена тамплиеров, и главы ордена госпитальеров Гийома де Вилларе; папа намеревался рассмотреть возможность оказания помощи королям Армении и Кипра, а также обсудить проект слияния орденов. Гийом де Вилларе не откликнулся на предложение понтифика, а Жак де Моле отверг идею объединения орденов.

Кор. Филипп Красивый, стремившийся к тотальному контролю в королевстве, видел в ордене тамплиеров, к-рый не подчинялся монарху и вел самостоятельную политику, помеху своим действиям. Кроме того, советники короля скорее всего обратили внимание на огромные богатства тамплиеров, выглядевшие скандальными на фоне «распутной» жизни членов ордена, тем более что эти богатства основывались на дарениях французских королей, принцев крови и представителей знати. Перед церемонией папской коронации в Лионе Филипп Красивый указал К. на получившие широкое распространение обвинения в адрес тамплиеров. Одновременно в Лангедоке стали распространяться слухи о неких чудовищных обычаях тамплиеров. Весной 1307 г. на встрече с К. в Пуатье король заявил, что обвинения в адрес рыцарей заслуживают самого пристального внимания: предполагалось, что тамплиеры уклонились в ересь и ввели тайные церемонии, которые сопровождались оплеванием креста, поклонением идолу Бафомету (Мухаммаду), содомией, ритуальным целованием ягодиц и пупа собратьев по ордену. Филипп Красивый призвал папу расследовать деятельность тамплиеров и решить вопрос об объединении орденов. В авг. 1307 г. по рекомендации кардиналов понтифик начал судебное следствие, однако, не доверяя слухам, он попытался отложить начало разбирательств. Осознав, что К. стремился избежать применения жестких мер по отношению к тамплиерам, Филипп Красивый решил действовать самостоятельно. По его приказу были арестованы все члены ордена, жившие на территории Французского королевства (13 окт. 1307); операция была подготовлена в обстановке строгой секретности и проведена за один день. Управление имуществом тамплиеров было поручено лицам, к-рые не были королевскими чиновниками; король обещал вернуть его рыцарям, если будет доказана их невиновность, или использовать для подготовки предстоящего крестового похода. К. опротестовал действия короля, упрекнув его в нарушении норм церковного и светского права, в узурпации папских полномочий и оскорблении достоинства Римского понтифика (27 окт. 1307). При поддержке кардиналов К. обещал тамплиерам защиту и проведение честного расследования, потребовал передать арестованных и их имущество папским легатам. Однако следствие, к-рое вели королевские чиновники, быстро продвигалось; тамплиеры во главе с Жаком де Моле дали признательные показания. В этих условиях К. пришлось уступить: 22 нояб. 1307 г. буллой «Pastoralis praeeminentiae» он одоб-

рил действия франц. короля и призвал всех европ. государей последовать примеру Филиппа Красивого. Мн. арестованные признали вину под пыткой (36 тамплиеров умерли в тюрьмах), однако Жак де Моле, к-рого не подвергали пыткам, в янв. 1308 г. отказался от своих показаний. После этого К. объявил, что не верит в виновность тамплиеров и осуждает поведение франц. прелатов и инквизиторов, действовавших по указанию Филиппа Красивого. Папа принял решение начать собственное расследование, создать общую комиссию для сбора сведений об ордене тамплиеров и диоцезальные комиссии, которым предстояло изучить деятельность отдельных членов ордена. В ответ Филипп Красивый обратился к Парижскому ун-ту с просьбой вынести суждение о независимости судебной власти короля от папы Римского. Однако ун-т не поддержал короля: согласно заключению от 25 марта 1308 г., государь вправе арестовать еретика, но не судить его; имущество ордена следовало передать на те цели, для к-рых оно было предназначено (защита Св. земли и христ. стран). Это мнение разделяло большинство церковных и светских деятелей в Европе. Добиваясь общественной поддержки своих действий, король развернул кампанию за ограничение власти папы Римского: он препятствовал правосудию и защищал еретиков. Дюбуа обвинил К. в симонии и непотизме, в потворстве тамплиерам, а также во враждебном отношении ко всем французам, которые, как отмечал легист, всегда были преданы католич. Церкви. В мае 1308 г. Филипп Красивый созвал в Туре Генеральные штаты; несмотря на позицию знати и духовенства (мн. представители этих сословий не приехали на заседания, т. к. дворяне почти все имели родственников среди рыцарей ордена, а католич. прелаты не хотели вступать в конфликт с Папским престолом), на стороне монарха выступили представители городов. Бóльшая часть депутатов Генеральных штатов поддержала действия Филиппа Красивого. Вскоре король в сопровождении принцев крови и ряда депутатов направился в Пуатье для переговоров с К. (26 мая 1308). Советники короля пытались оказать давление на папу и кардиналов: Гийом де Плезиан потребовал запретить орден тамплиеров и открыто обвинил К. в пособничестве грешникам и еретикам. Считая свое положение безвыходным, папа согласился упразднить орден, однако потребовал выдать ему всех арестованных тамплиеров и передать имущество ордена. В противном случае, заявил К., он отказывается выносить суждение относительно ордена в целом и начинает расследование деятельности отдельных его членов. Филипп Красивый поручил охрану тамплиеров, находившихся под стражей в Париже, папским легатам, но арестованные остались в королевских тюрьмах. Имущество ордена было передано в смешанное управление представителей папы и епископов, но все траты должны были согласовываться с К. Папа и кардиналы приступили к допросу тамплиеров (за неделю были выслушаны 72 чел.), к-рые подтвердили прежние признательные показания (возможно, обвиняемые, к-рых допрашивали представители папы, были отобраны по указанию короля из числа тех, кто ранее признали себя виновными). Однако в Пуатье не были доставлены руководители ордена: великого магистра Жака де Моле и его помощников задержали в дороге под предлогом внезапной болезни. На публичной консистории 2 июля показания тамплиеров были суммированы и подтверждены обвиняемыми, к-рые заявили о раскаянии и получили прощение. Перед отъездом из Пуатье в авг. 1308 г. К. направил кардиналов Беранже Фредоля и Этьена де Сюизи для допроса Жака де Моле и др. руководителей ордена (среди них были визитатор Французской пров. Юг де Перо, прецептор Нормандии Жоффруа де Шарне и прецептор Аквитании Жоффруа де Гонвиль), к-рых содержали под стражей в Шиноне. Поскольку тамплиеры признали вину, кардиналы попросили короля освободить их от наказания.

Ознакомившись с признаниями тамплиеров, К. изменил свою позицию по отношению к ордену. Он потребовал повсеместно привлечь рыцарей к ответственности и конфисковать имущество ордена; инквизиторам были возвращены полномочия. В каждом диоцезе создавались комиссии (епископ, 2 францисканца и 2 доминиканца); приговоры оглашались во всех церковных провинциях на синоде с участием епископов и аббатов под председательством архиепископа. Была учреждена комиссия, к-рая расследовала деятельность ордена в целом (12 авг. 1308). Великого магистра и 4 руководителей ордена, а также тамплиеров, давших показания в присутствии К. или его представителей, не следовало подвергать повторным допросам. Однако 26 нояб. 1309 г. Жак де Моле отрекся от своих признаний, данных перед кардиналами в Шиноне, и объявил о намерении защищать честь ордена; позднее он потребовал личной встречи с К. Папская комиссия во главе с Жилем Эйсленом де Монтегю, архиеп. Нарбона, заседавшая в аббатстве Сент-Женевьев в Париже, выслушала показания 231 тамплиера; мн. рыцари выразили намерение поклясться в своей невиновности и отказаться от сделанных под пытками признаний. Стремясь ускорить осуждение тамплиеров, Филипп Красивый не стал дожидаться завершения работы комиссии и приказал своему ставленнику Филиппу де Мариньи, архиеп. Сансскому, созвать провинциальный Собор. На Соборе 54 тамплиера были приговорены к смерти по обвинению в ереси (казнены 12 мая 1310); вскоре еще 9 тамплиеров, осужденных провинциальным Собором в Реймсе, были сожжены в Санлисе. Т. о., деятельность папской комиссии утратила смысл, ее заседания были прерваны до нояб. 1310 г.; в мае 1311 г. комиссия прекратила работу.

В Англии, Шотландии и Ирландии кор. Эдуард II по настоянию К. произвел аресты, но заявил, что не считает обвинения против рыцарей обоснованными; тамплиеров содержали в нормальных условиях и не подвергали их пыткам. В 1309 г. К. прислал в Англию инквизиторов, которые по указанию папы стали проводить допросы с применением пыток; мн. членов ордена отправили в Нормандию, где не действовали английские законы. В Италии и Германии тамплиеры по большей части были объявлены невиновными; то же произошло в Арагоне, на Кипре и в Португалии. Рыцарей отправляли в мон-ри для покаяния. В Арагоне имущество тамплиеров было передано ордену Монтесы (основан в 1317), в Португалии — ордену Христа (основан в 1318).

После 6 месяцев нахождения под папским контролем члены ордена тамплиеров и имущество ордена во

Франции были переданы королю. Филипп Красивый настаивал на скорейшем роспуске ордена без проведения публичного судебного процесса. Папа, считая обвинения похожими на правду и уже не исключая возможности упразднения ордена, сначала передал решение его судьбы Вьеннскому Собору, но затем пришел к выводу, что орден стал предметом скандала и должен быть упразднен. К 1311 г. папа, вероятно, уже устал от разбирательств по этому делу, тем более что основные обвинения (чрезмерное богатство, отсутствие дисциплины, отход от целей ордена) соответствовали реальности. Показательно, что ни один юрист не предложил услуг по защите ордена тамплиеров.

К открытию Собора во Вьенну приехали 1,5–2 тыс. тамплиеров, готовых защищать орден (папа сообщал об этом франц. королю в письме от 4 нояб. 1311). Поскольку мн. делегаты Собора высказывались против упразднения ордена, К. назначил соборную комиссию для решения судьбы тамплиеров. Прелаты поддержали право рыцарей ордена защищаться. Однако под нажимом делегации от Генеральных штатов в Лионе 22 марта 1312 г. папе пришлось созвать тайную консисторию из кардиналов и членов соборной комиссии, большинство к-рых высказалось уже за упразднение ордена тамплиеров. Декретом «Vox in excelso» (от 22 марта, обнародован 3–4 апр. 1312) К. распустил орден. В речи на пленарном заседании Вьеннского Собора (3 апр. 1312) К. напомнил о признании тамплиерами вины, о ненависти к ним государей, о бесполезности ордена для защиты Св. земли. Решение вопроса о судьбе отдельных членов ордена К. передал на рассмотрение провинциальных Соборов, советуя предоставить тамплиерам возможность исправиться. 22 дек. 1313 г. были назначены 3 кардинала, к-рые от лица понтифика должны были судить руководителей ордена (приговорены к пожизненному заключению).

Еще неск. месяцев решался вопрос об имуществе тамплиеров: К. намеревался использовать его для подготовки крестового похода. Буллой «Ad providam» от 2 мая 1312 г. папа передал имущество тамплиеров ордену госпитальеров везде, кроме Кастилии, Арагона, Португалии и Мальорки (там оно передавалось



Климент V, папа Римский. Роспись ц. Санта-Мария-Новелла во Флоренции. Кон. XIV — нач. XV в. Худож. Андреа да Фиренце

местным духовно-рыцарским орденам (напр., ордену *Калатрава*) для борьбы с сарацинами). Вопреки мнению об обогащении франц. королевской казны за счет имущества тамплиеров Филипп Красивый открыто не претендовал на него (с 1307 имущество ордена на территории Франции находилось лишь под управлением короля). 11 дек. 1312 г. К. обратился к королю с просьбой помочь в передаче имущества тамплиеров ордену госпитальеров. 15 июля 1313 г. папа вновь напомнил королю о необходимости полностью передать имущество тамплиеров новым владельцам, а 18 дек. 1313 г. потребовал назначить комиссаров и отправить их к тем, кто управляли орденским имуществом, для получения полных отчетов. В целом король Франции получил 260 тыс. турских ливров из имущества тамплиеров (200 тыс.— компенсация за дарения в пользу ордена от королей Франции и 60 тыс.— в возмещение расходов по управлению имуществом тамплиеров во время судебного расследования).

Вьеннский Собор (16 окт. 1311 — 6 мая 1312). 12 авг. 1308 г. буллой «Regnans in coeli» К. объявил о созыве Собора и изложил его основные вопросы: рассмотреть обвинения против ордена тамплиеров, решить вопрос о защите христ. святынь на Св. земле и организовать крестовый поход, провести церковные преобразования, в т. ч. урегулировать споры в ордене *францисканцев*. Вопреки обычаю не все епископы получили приглашение прибыть на Собор, отбирал участников сам К., возможно по согласованию с Филиппом Красивым; именные письма были посланы 253 прелатам и светским государям. В работе Собора приняли участие ок. 300 чел., среди них французы и итальянцы были в большинстве. Мн. светские правители игнорировали папское приглашение, из церковных иерархов тоже прибыли не все.

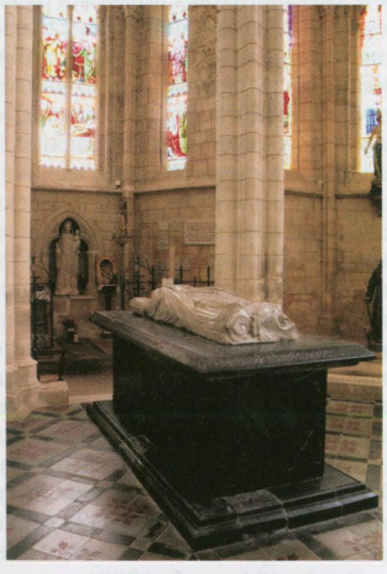
В организации работы Собора имелись новшества: только часть прелатов приглашалась поименно для решения основных вопросов в специально созданных комиссиях; у других были лишь представительские функции: они одобряли принятые решения. Это сделало работу Собора более эффективной: было проведено 3 сессии (16 окт. 1311, 3 апр. и 6 мая 1312), работа шла в основном в комиссиях. Такой порядок работы усиливал влияние папы: К. выслушивал предложения участников Собора, следил за работой всех комиссий; в нек-рых случаях, напр. по вопросу о реформе Церкви, возможно, подсказывал решения. В результате Собор практически полностью подчинялся папе, который мог принять во внимание или отвергнуть любое предложение.

В вопросе о крестовом походе решающий голос принадлежал королю Франции, который вместе с сыновьями выразил готовность его возглавить. Попытки делегатов с Пиренейского п-ова поднять в этой связи вопрос о Реконкисте получили отпор со стороны К., заявившего, что короли Франции и Англии, к-рые больше всех вносят денег на крестовый поход, не хотят ничего, кроме похода на Восток. Влияние Франции прослеживается и в вопросе о церковной реформе. Предполагалось, что Собор выработает правовые нормы, направленные на укрепление благочестия среди духовенства и защиту прав и свобод католич. Церкви от посягательств светских правителей. Хотя к началу Собора были собраны жалобы духовенства на вмешательство светских властей (гл. обр. кор. Филиппа Красивого) в дела Церкви, принятые Собором решения не ущемляли интересов монархов. Часть требований (напр., жалобы на злоупотребления в папской курии) не была услышана.

На Вьеннском Соборе был также одобрен свод декреталий К. (известен как «Clementinae», а также как «Liber Septimus», «Constitutiones Clementinae»), составленный в папской курии для дополнения «Liber

Sextus» Бонифация VIII. Этот свод, в к-рый внесли постановления Собора и к-рый отредактировали, был обнародован в марте 1314 г., но из-за смерти К. его вступление в силу откладывалось. По распоряжению папы Римского Иоанна XXII свод был доработан и обнародован в 1317 г. В XVI в. «Clementinae» вошли в состав *«Corpus iuris canonici»*.

По окончании Вьеннского Собора К. долго оставался в приорате Грозо (1312), вернулся в Авиньон зимой 1312/13 г. Надеясь поправить здоровье, К. направился в родовое имение Вилландро. 5 апр. он прибыл в Рокмор, где спустя 15 дней скончался. Останки К. были перевезены в кафедральный собор г. Карпантра и помещены в скромный гроб; имущество папы, по обычаю «jus spolii», подверглось разграблению (см.: *Бойцов М. А.* Величие и смирение: Очерки полит. символизма в средневек. Европе. М., 2009. С. 247–328). Согласно приписке от 9 апр. 1314 г. к завещанию, К. хотел быть погребенным в коллегиальной ц. Пресв. Девы Марии (Нотр-Дам) в Юзесте (совр. деп. Жиронда). В кон. июля 1314 г. тело К. и остатки его казны были перевезены в Гасконь. Во время остановок по пути следования тело помещали в церковь под золотыми и серебряными тканями, к-рые затем



Надгробие папы Римского Климента V в коллегиальной ц. Нотр-Дам в Юзесте. 30-е гг. XIV в.

оставляли там в виде пожертвования. В Юзесте в церковь, где лежало тело К., ночью во время грозы попала молния (по др. версии, в храме упала свеча), начался пожар, и останки обгорели почти полностью. 27 авг. 1314 г. К. был погребен в церкви в Юзесте во временном склепе; затем племянник папы Бертран VI де Го, виконт де Ломань, установил там мраморный саркофаг стоимостью 50 тыс. флоринов.

Патримониальный характер папской власти не был изжит к тому времени. К. воспринимал папскую курию, казну и католич. Церковь как личное владение, о чем свидетельствует текст его последней воли: кроме священных сосудов, все остальное он считал своей неотчуждаемой собственностью. К. накопил огромное богатство — 814,8 тыс. золотых флоринов (к концу понтификата — 1 млн 40 тыс. флоринов). Он разделил казну на 2 части: одна, для текущих нужд, была при нем, а другая, наибольшая, распределена по его замкам. Согласно завещанию (29 июня 1312), 320 тыс. флоринов предназначались королям Франции и Англии; папа возложил на племянника виконта де Ломаня заботу о снаряжении в крестовый поход 500 рыцарей и даровал на эти нужды 300 тыс. флоринов; 314,8 тыс. флоринов К. завещал родне и слугам, еще 200 тыс.— на богоугодные дела, но только в Гаскони; преемнику на Папском престоле понтифик оставил всего 70 тыс. флоринов. После смерти К. папская казна находилась в руках виконта де Ломаня; позднее папа Иоанн XXII начал против него судебный процесс (1317–1321), обвинив племянника К. в присвоении папского имущества (виконту пришлось выплатить 150 тыс. флоринов из суммы, завещанной К. на организацию крестового похода).

Ист.: *Clementis Papae V* Monitorium et declaratio excommunicationis, interdicti, et aliarum poenarum ecclesiasticum contra Venetos, qui civitatem Ferrariensem et ejus comitatum hostiliter invaserant et occupaverant. Et absolutio a predicta excommunicatione et aliis censuris, per praefatum pontificem Venetis concessa. R., 1606; Acta inter Bonifacium VIII, Benedictum XI, Clementem V... et Philippum Pulchrum Regem Christianissimus / Ed. S. Vigor. [P.,] 1614; Regestum Clementis Papae V: Ex Vaticanis archetypis... nunc primum editum cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti. R., 1885–1892. 8 vol.; *Baluze E.* Vitae paparum Avenionensium. P., 1914. Vol. 1; Tables des Registres de Clément V / Éd. Y. Lanhers et al. P., 1948–1957. 2 vol.; Acta Clementis PP. V (1303–1314) e Regestis Vaticanis aliisque fontibus / Ed. F. M. Delorme, A. L. Tăutu. Vat., 1955; *Виллани Дж.* Новая хроника, или История Флоренции. М., 1997; Acta pontificum Romanorum: Clementis V (1305–1314), Johannis XXII (1316–1334), Benedicti XII (1335–1342). Praha, 2003. (Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia).

Лит.: *Rabanis J. F.* Clément V et Philippe le Bel: Lettre à M. Charles Daremberg sur l'entrevue de Philippe le Bel et Bertrand de Got à Saint Jean d'Angély. P., 1858; *Boutaric E.* Clément V, Philippe le Bel et les Templiers // Revue des questions historiques. P., 1871. T. 10. P. 301–342; 1872. T. 11. P. 5–42; *Renan E.* Bertrand de Got, pape sous le nom de Clément V // Histoire littéraire de la France. P., 1881. T. 28. P. 272–314; *Faucon M.* Les arts à la cour d'Avignon sous Clément V et Jean XXII (1307–1334) // Mélanges d'archéologie et d'histoire. P., 1882. T. 2. P. 36–83; *Wenck C.* Clemens V. und Heinrich VII.: Die Anfänge des französischen Papsttums. Halle, 1882; *Wattenbach W.* Fausse correspondance du sultan avec Clément V // Archives de l'Orient latin. P., 1884. T. 2. P. 297–303 [2-я пар.]; *Andrat L.* L'entrevue de Bertrand de Got et de Philippe le Bel à Saint Jean d'Angély // Bull. de la Société des archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis. 1885. T. 5. P. 230–232; *Ehrle F.* Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne // ALKGMA. 1886. Bd. 2. S. 353–416; 1887. Bd. 3. S. 1–195; *idem.* Ein Bruchstück der Acten des Concils von Vienne // Ibid. 1888. Bd. 4. S. 361–602; *idem.* Der Nachlass Clemens V. und der in Betreff desselben von Johann XXII. (1318–1321) geführte Process // Ibid. 1889. Bd. 5. S. 1–166; *idem.* Zur Geschichte des päpstlichen Hofceremoniells im 14. Jh. // Ibid. S. 565–603; *Laurière J., de, Müntz E.* Le tombeau de Clément V à Uzeste // Mémoires de la société des antiquaires de France. Sér. 5. P., 1887. T. 8. P. 275–292; *Langlois C. V.* Documents relatifs à Bertrand de Got (Clément V) // RH. 1889. T. 40. N 1. P. 48–54; *idem.* Satire cléricale du temps de Philippe le Bel // Le Moyen Âge. Brux., 1892. T. 5. P. 146–148; *idem.* Philippe le Bel et Clément V: L'affaire des Templiers // Histoire de France / Éd. E. Lavisse. P., 1901. T. 3. Pt. 2. P. 174–200; *Flamare [H.,] de.* Le pape Urbain V à Nevers // Bull. historique et philologique du comité des travaux historiques. P., 1890. N 1. P. 13–22; *Guérard L.* La succession de Clément V et le procès de Bertrand de Got, vicomte de Lomagne (1318–1321) // Revue de Gascogne. Auch, 1891. T. 32. P. 5–20; *Levillain L.* A propos d'un texte inédit relatif au séjour du pape Clément V à Poitiers en 1307 // Le moyen âge. 1897. T. 10. P. 73–86; *Otte W.* Der historische Wert der alten Biographien des Papstes Clemens V. // Kirchengeschichtliche Abhandlungen / Hrsg. M. Sdralek. Breslau, 1902. Bd. 1. S. 3–73; *Duffour J.* Le lieu de naissance de Clément V // Revue de Gascogne. N. S. 1905. T. 5. P. 371; *Wenck K.* Aus den Tagen der Zusammenkunft Papst Klemens' V. und König Philipps des Schönen zu Lyon: Nov. 1305 bis Jan. 1306 // ZKG. 1906. Bd. 27. S. 189–203; *Eitel A.* Der Kirchenstaat unter Klemens V. B.; Lpz., 1907; *Jusselin M.* Une satire contre Philippe le Bel et Clément V // Bibliothèque de l'École des chartes. P., 1908. T. 69. P. 280–281; *Berger É.* Bulle de Clément V en faveur de Guillaume de Nogaret // Mélanges offerts à É. Chatelain. P., 1910. P. 268–270; *Lizerand G.* Clément V et Philippe IV le Bel. P., 1910; *Fournier P.* Clément V et Philippe le Bel // J. des savants. P., 1911. T. 9. N 8. P. 356–370; *Kirsch J. P.* Die Annatenbulle Klemens' V. für England, Schottland, und Irland vom 1. Febr. 1306 // RQS. 1913. Bd. 27. N 2. S. 202–207; *Callebaut A.* Une soi-disant bulle de Clément V contre saint Gautier de Bruges, évêque de Poitiers // AFH. 1915. Vol. 8. P. 667–672; *idem.* Une bulle du temps de Frédéric II exploitée sous Clément V contre saint Gautier, évêque de Poitiers // Ibid. 1923.

Vol. 16. P. 34–56; *Gorra E.* Dante e Clemente V // Giornale storico della letteratura italiana. Torino, 1917. Vol. 69. P. 193–216; *Thompson E. M.* The Petition of 1307 against Papal Collectors // EHR. 1920. Vol. 35. P. 419–420; *Gouron M.* Le premier séjour de Clément V en Guyenne // Revue historique de Bordeaux. 1923. T. 16. P. 257–265; *Marchal G.* Autour du pape Clément V: Voyage de Poitiers, aller et retour // Revue historique de Bordeaux. 1926. T. 19. P. 201–205; 1927. T. 20. P. 232–237; *Clergeac A.* Les concessions d'indulgences de Clément V aux églises de Gascogne // Revue de Gascogne. N. S. 1927. T. 22. P. 104–112; *Perrat C.* Un diplomate gascon au XIV[e] siècle, Raymond de Piis, nonce de Clément V en Orient // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1927. T. 44. P. 35–90; *Kraack E.* Rom oder Avignon?: Die römische Frage unter Päpsten Clemens V und Johann XXII. Marburg, 1929; *Richardson H. G.* Clement V and the See of Canterbury // EHR. 1941. Vol. 56. P. 97–103; *Bernard J.* Le népotisme de Clément V et ses complaisances pour la Gascogne // Annales du Midi. Toulouse, 1948/1949. T. 61. P. 369–411; *Mollat G.* Les papes d'Avignon, 1305–1378. P., 1949[9]; *idem.* Contribution à l'histoire du Sacré-Collège de Clément V à Eugène IV // RHE. 1951. T. 46. P. 22–112, 566–594; *idem.* Clément V // DHGE. T. 12. Col. 1115–1129; *Guillemain B.* Le personnel de la cour de Clément V // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1951. T. 63. P. 139–181; *idem.* La cour pontificale d'Avignon (1309–1376): Étude d'une société. P., 1962; *idem.* Les recettes et dépenses de la chambre apostolique pour la quatrième année du pontificat de Clément V (1308–1309): Introitus et Exitus 75. R., 1978; *idem.* Les papes d'Avignon (1309–1376). P., 1998; *Renouard Y.* La papauté à Avignon. P., 1954; *idem.* Edouard II et Clément V // Annales du Midi. 1955. T. 67. P. 119–141; *Gardelles J.* Le tombeau de Clément V à Uzeste et la sculpture funéraire du XIV[e] siècle // Actes du Congrès national des sociétés savantes. P., 1957. P. 81–86; *Labande E.-R.* Clément V et le Poitou // Bull. de la Société des antiquaires de l'Ouest. Sér. 4. Poitiers, 1957. T. 4. P. 83–109; *Bowsky W.* Clement V and the Emperor-elect // Medievalia et Humanistica. Lanham (Maryland), 1958. Vol. 12. P. 52–69; *Delle Piane M.* Intorno a una bolla papale: La «Pastoralis cura» di Clemente V // Riv. Storica del Diritto Italiano. R., 1958. Vol. 31. P. 23–56; *Salavert y Roca V.* Notas sobre la politica italiana de Clemente V y sus repercusiones en Aragón // Miscellanea in onore di R. Cessi. R., 1958. Vol. 1. P. 255–298; *Gaignard R.* Le gouvernement pontifical au travail: L'exemple des dernières années du règne de Clément V, 1[er] août 1311–20 avril 1314 // Annales du Midi. 1960. T. 72. P. 169–214; *Denton J. H.* Pope Clement V's Early Career as a Royal Clerk // EHR. 1968. Vol. 83. P. 303–314; *Erburo M.* Clemente V en la historia de la moral // Apollinaris. R., 1970. Vol. 43. P. 651–701; *Favier J.* Philippe le Bel. P., 1978; *idem.* Les papes d'Avignon. P., 2006; *Holmes G.* Dante and the Popes: His Attitudes to Boniface VIII and Clement V and to Emperor Henry VII // The World of Dante: Essays on Dante and His Times / Ed. C. Grayson. Oxf., 1980. P. 18–43; *Housley N.* Pope Clement V and the Crusades of 1309–1310 // J. of Medieval History. Amst., 1982. Vol. 8. P. 29–43; *idem.* The Avignon Papacy and the Crusades, 1305–1378. Oxf., 1986; *Menache S.* Un peuple qui a sa demeure à part: Boniface VIII et le sentiment national français // Francia. Sigmaringen, 1984. T. 12. P. 193–208; *eadem.* Clement V. Camb., 1998; *eadem.* When Ideology met Reality: Clement V and the Crusade // La papauté et les croisades: Actes du VII[e] Congrès de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Avignon, 27–31 août 2008 / Publ. M. Balard. Farnham, 2011. P. 105–116; *Zutshi P. N. R.* Some Early Letters of Pope Clement V (1305–1314) in the Public Record Office // Archiv für Diplomatik. Münster; Köln, 1987. Bd. 33. S. 323–335; *Fédou R.* Les papes du Moyen Âge à Lyon. Lyon, 1988; *Ferguson P. C.* Clement V to Scone Abbey: An Unprinted Letter from the Abbey Cartularies // The Innes Review. Glasgow, 1989. Vol. 40. N 1. P. 69–72; *Schmidt T.* Der Bonifaz-Prozess: Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz VIII. und Clemens V. Köln, 1989; *Gauthier M.-M.* Uzeste: L'église Notre Dame, ancienne collégiale, et le tombeau de Bertrand de Got, pape sous le nom de Clément V (1305–1314) // Bordelais et Bazadais / Congrès archéol. de France; Soc. franç. d'archéologie. P., 1990. P. 271–324; *Schein S.* Fideles Crucis: The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land (1274–1314). Oxf., 1991; *Rapp F.* L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge. P., 1999[6]; *Paravicini Bagliani A.* Clemente V // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 2. P. 501–512; *Bercegol P., de.* Clément V, le pape d'Aquitaine: Légendes et réalités. Bordeaux, 2006; *Осипян А. Л.* Роль Киликийской Армении в латино-монгольских отношениях и проект совместного крестового похода (1247–1307) // СВ. 2007. Вып. 68. № 1. С. 129–153; № 3. С. 27–53.

С. К. Цатурова

КЛИМЕ́НТ VI (май 1290 или 1291, замок Момон, Лимузен – 6.12.1352, Авиньон; до избрания папой – Пьер Роже), папа Римский эпохи *«Авиньонского пленения пап»* (с 7 мая 1342).



Климент VI, папа Римский. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

Род. в небогатой дворянской семье, 2-й сын Гийома Роже (в 1333 получил титул сеньора Розье-д'Эглетона) и Гийометты де Местр. В 10-летнем возрасте родители отдали его в бенедиктинский мон-рь Ла-Шез-Дьё в Оверни, где впосл. он принес монашеские обеты. В 1307 г. по настоянию аббата был отправлен в Париж, изучал там богословие и каноническое право; в 1323 г. получил степень д-ра богословия. В качестве бенефициев получил приораты св. Пантелеимона в Лапло (1316), Савиньи в еп-стве Лион (1323), св. Баудилия в еп-стве Ним (1324). Участвовал в богословских диспутах (в т. ч. против францисканских богословов Франциска из Мейрона и Пьера Ориоля), быстро стал широко известен благодаря проповеднической деятельности (сохр. ок. 90 текстов его проповедей и речей – *Mollat.* 1928; *Schmitz.* 1929). В 1325 г. составил комментарий к булле папы *Иоанна XXII* «Quia quorundam mentes» от 10 нояб. 1324 г., в к-рой разъяснялось понятие «евангельская бедность» (попытка папы урегулировать вопрос о собственности нищенствующих орденов, отвергавших ее, стала причиной открытого конфликта с орденом францисканцев), и подтвердил право понтифика давать определения доктринального характера по тому или иному вопросу. Получил известность как знаток канонического права. В 1326 г. папа Римский предоставил ему в качестве бенефиция крупное аббатство Св. Троицы в Фекане (Нормандия).

Роже оказывал покровительство франц. кор. Филипп VI Валуа (1328–1350); по поручению короля прелат выполнял различные дипломатические миссии. В 1328 г. он отправился в Англию, чтобы добиться от кор. Эдуарда III принесения оммажа новому франц. монарху за герц-ство Аквитания, сюзереном к-рого являлся король Франции. Будучи членом королевского совета, Роже высказался за конфискацию доходов герц-ства Аквитания (и сам руководил ею в 1328), пока англ. король не принесет оммаж. Видимо, в это же время он был назначен в следственную палату Парижского парламента, высшей судебной инстанции Французского королевства (следственная палата готовила дела для последующих судебных разбирательств). При поддержке кард. Пьера де Мортмара Роже был назначен на епископскую кафедру Арраса (3 дек. 1328), через год занял архиепископскую кафедру Санса (24 нояб. 1329), еще через год стал архиепископом Руана (14 дек. 1330).

Будучи доверенным лицом франц. короля, Роже на созванной Филиппом VI ассамблее в Венсенском замке (дек. 1329) в споре с королевским адвокатом Пьером до Кюньером отстаивал тезис о верховенстве духов-

ной власти над светской (этот тезис был сформулирован в булле папы Римского *Бонифация VIII* «Unam sanctam» (1302); см. ст. *Двух мечей теория;* подробнее см.: *Olivier M.* L'assemblée de Vincennes de 1329 et ses conséquences: Étude sur les conflits entre la juridiction laïque et la juridiction ecclésiastique au XIV siècle. P., 1909. P. 124–149). В 1330 г. Роже занял должность президента Палаты счетов, верховного органа, контролировавшего сбор и распределение королевских доходов, а также отвечавшего за сбор налогов (габели, фуажа и др.); в том же году стал канцлером Французского королевства. В 1330–1334 гг. Роже принимал участие в переговорах с представителями англ. короля и снискал известность как искусный политик и дипломат. В этот период он также выступал одним из главных сторонников нового крестового похода на Св. землю (см. *Крестовые походы*). В 1332–1333 гг. архиепископ Руанский трижды посетил Авиньон и в июле 1333 г. получил от папы Иоанна XXII офиц. разрешение на проповедь крестового похода, возглавить к-рый должен был франц. король. После проповеди, к-рую архиепископ произнес 1 окт. 1333 г. на «лугу клириков» (Пре-о-клер) близ монастыря Сен-Жермен-де-Пре перед франц. прелатами и знатью, кор. Филипп VI объявил о подготовке крестового похода (Chronique parisienne anonyme // Mémoires de la Société de l'histoire de Paris. P., 1884. Vol. 10. P. 154). По соглашению с папой финансовые расходы на крестовый поход должны были покрываться за счет взимаемого французским королем 6-летнего налога в $^1/_{10}$ от доходов духовенства (décime). Однако кор. Филипп VI намеревался потратить взимаемые с духовенства деньги на войну с Англией (срок заключенного в 1330 мирного соглашения подходил к концу); по поручению короля Роже передал новому папе — *Бенедикту XII* (1334–1335) просьбу монарха разрешить это. Отказ понтифика, попытка проверить документы о начавшемся уже сборе налога, а также посредничество папских легатов в переговорах между Францией и Англией привели к ухудшению отношений между папой и франц. королем. Папа обвинил монарха в неисполнении указаний Папского престола (*Bénoît XII* (1334–1342). Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France / Éd. G. Daumet. P., 1899. Col. 238, 276–278, 311–312. N 378, 443, 499). Тем не менее 18 дек. 1338 г. Бенедикт XII возвел Роже в достоинство кардинала; 5 мая 1339 г. Роже получил титул кардинала-пресвитера ц. святых Нерея и Ахилия.

После смерти папы Бенедикта XII франц. кор. Филипп VI отправил своего наследника Нормандского герц. Иоанна (впосл. франц. кор. Иоанн II Добрый) в Авиньон, чтобы способствовать избранию кард. П. Роже на Папский престол. Однако на продолжавшемся 4 дня конклаве единогласно и без вмешательства герцога Роже был избран папой. На папской коронации 19 мая 1342 г. присутствовали влиятельные



Климент VI, папа Римский. Миниатюра из рукописи «Vaticinia de summis pontificibus». 2-я четв. XV в. (Lond. Brit. Lib. Harley. 1340. Fol. 6)

франц. сеньоры — герцоги Нормандии, Бургундии и др. Тиара нового понтифика была украшена большим алмазом. Последовавший за торжественной церемонией банкет поразил современников богатством и разнообразием блюд; на его организацию было потрачено свыше 14 тыс. флоринов.

Во время *Столетней войны* (1337–1453) К. проводил профранц. политику и щедро помогал франц. монарху. Папа способствовал заключению перемирий между франц. и англ. королями (1343, 1347), а также соглашению между кор. Филиппом VI и Умбертом II, дофином Вьеннским, о покупке короной его владений. В 1349 г. дофин окончательно отказался от своих владений в пользу франц. короля. Отношения с англ. кор. Эдуардом III осложнялись спорами из-за раздачи бенефициев (король, желая видеть на церковных кафедрах своих ставленников и постоянно противясь вмешательству, по его мнению, понтифика в дела католич. Церкви в Англии, в июне 1343 объявил пожалование бенефициев королевской прерогативой) и уплаты пожертвований в пользу Папской курии, которые к тому же нередко шли на поддержку франц. короля.

Буллой «Unigenitus Dei filius» (от 27 янв. 1343) К. официально утвердил учение о бесконечных заслугах Христа, Пресв. Богородицы и святых, образующих сокровище Церкви, доверенное ап. Петру и его преемнику — Римскому папе, который может даровать частичную или полную *индульгенцию*. Этой же буллой в ответ на просьбы прибывшего в Авиньон посольства из Рима папа постановил праздновать юбилейные годы (см. *«Annus sanctus»*) каждые 50 лет. Он также призвал правителей итал. гос-в обеспечить безопасность паломников в течение юбилейного года. Однако в Рим К. не вернулся, указав на то, что местонахождение понтифика не имеет никакого значения и не влияет на выполнение им главной задачи — окормления паствы (тем самым он способствовал оформлению концепции «где папа, там и Рим»).

После захвата в 1350 г. Болоньи правителем Милана Джованни Висконти К. отлучил его от Церкви. Однако, понимая бесперспективность борьбы с Миланом, он признал Висконти сеньором города в обмен на ежегодную уплату 12 тыс. флоринов. Первоначально К. благосклонно отнесся к правлению в Риме Колы ди Риенцо (май 1347), стремившегося к восстановлению былой славы Римской империи и к объединению Италии. В городе была провозглашена республика, а Кола ди Риенцо объявлен «трибуном свободы, мира и справедливости». Он вынудил аристократов присягнуть республике, упорядочил налоги. В авг. 1347 г. на собрании депутатов от итал. городов Италия была объявлена свободной, а Людовику IV Баварскому (герм. король Германии в 1327–1347) и Карлу IV (король Чехии в 1346–1378) отправлено требование прибыть в Рим для рассмотрения вопроса об

узурпации ими титула императора Свящ. Римской империи. Возможно, Кола ди Риенцо намеревался объявить себя императором. В связи с учреждением новых налогов росло недовольство правлением Колы ди Риенцо; этим воспользовались знатные рим. семьи Орсини и Савелли, поднявшие восстание и вынудившие правителя бежать из Рима (дек. 1347). К. поддержал переворот в Риме и отлучил Колу ди Риенцо от Церкви. Бывш. правителю Рима удалось скрыться; он провел 2 года в обителях францисканских спиритуалов, прежде чем отправиться к имп. Карлу IV в Прагу в надежде при его помощи провести реформы в управлении Свящ. Римской империей и в католич. Церкви. Однако, обвиненный в ереси, Кола ди Риенцо был арестован Пражским архиепископом. В 1352 г. К. создал комиссию, которая рассмотрела обвинения в ереси, выдвинутые против Колы ди Риенцо. В 1354 г. Кола ди Риенцо получил свободу по указанию папы *Иннокентия VI* (вероятно, благодаря заступничеству Ф. *Петрарки*).

Опасаясь чрезмерного усиления претендовавшего на неаполитанский трон венг. кор. Людовика (Лайоша) I и объединения 2 королевств под властью одной династии, К., как сюзерен (король Неаполя был вассалом папы Римского), в этой борьбе поддержал Джованну I, внучку Роберта Анжуйского, кор. Неаполя и гр. Прованса, и его единственную наследницу. В 1344 г. папа Римский дал согласие на брак Джованны и брата венг. короля Андрея (Андраша), герц. Калабрии; понтифик разрешил короновать их королевой и королем Неаполя при условии, что после смерти Джованны королевство унаследуют их дети или Мария Анжуйская, сестра королевы. Однако в 1345 г., когда сведения о папском разрешении еще не достигли Неаполя, герц. Андрей погиб в результате заговора знати. Кор. Людовик I обвинил Джованну в убийстве брата и в нояб. 1347 г. выступил в поход на Неаполь. Джованна I заключила брак со своим родственником Людовиком Тарентским; она прибыла к папскому двору в Авиньон, чтобы просить у понтифика одобрения брака и помощи в отвоевании Неаполя. К. одобрил брак и инициировал переговоры между представителями венг. короля и Джованны. К. также создал комиссию для расследования убийства герц. Андрея; в результате работы комиссии Джованна была оправдана. В обмен на эти услуги Джованна продала папе г. Авиньон за 80 тыс. флоринов (9 июня 1348); имп. Карл IV, вассалом к-рого являлся граф Прованса, одобрил сделку и освободил понтифика от оммажа и службы за эту землю. Кор. Людовик I прервал переговоры с К. и после победы над войском Людовика Тарентского (янв. 1348) вступил в Неаполь. Однако из-за эпидемии чумы и недовольства жителей города королю пришлось покинуть Италию. После возвращения Джованны в Неаполь К. способствовал заключению перемирия с королем Венгрии; в 1352 г. был подписан мирный договор. Перед коронацией (27 мая 1352) Людовик Тарентский подтвердил сюзеренитет Папского престола над Неаполитанским королевством.

К. продолжил политику своих предшественников в отношении имп. Людовика Баварского, к-рый в 1328 г. был коронован в Риме без согласия папы Иоанна XXII. К. подчеркивал, что коронация императора, не получившего одобрения Римского понтифика, не была легитимной. Враждебному отношению К. к Людовику Баварскому способствовала также проангл. позиция императора в начале Столетней войны. Людовик Баварский даже назначил Эдуарда III имп. викарием с правом сбора войск, чеканки монеты и судебными функциями. К. поддерживал основного соперника Людовика Баварского — кор. Чехии Иоанна Люксембургского (1310–1346), с к-рым он был хорошо знаком еще со времени пребывания при дворе франц. короля. К. подтвердил отлучение Людовика Баварского от Церкви (1343) и в 1346 г. инициировал избрание герм. королем кор. Чехии Карла IV, наставником к-рого он являлся при франц. дворе. После смерти Людовика Баварского герм. знать признала Карла IV королем; в 1349 г. он был повторно избран и вскоре коронован в Ахене.

Во время эпидемии чумы 1348 г. папа отказался покинуть Авиньон и взял под защиту евреев, к-рых считали виновными в быстром распространении болезни. Двумя буллами (от 6 июля и от 26 сент. 1348) он угрожал отлучением от Церкви тем, кто примут участие в расправах над



Климент VI, папа Римский. Роспись капеллы св. Марциала в папском дворце в Авиньоне. Ок. сер. XIV в. Худож. М. Джованнетти

евреями. Также К. осудил возникшее во время эпидемии религ. движение *флагеллантов* (булла «Inter sollicitudines» от 29 окт. 1349).

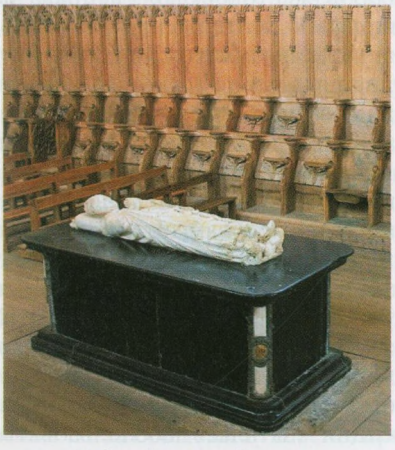
В 1344 г. К. организовал Свящ. лигу (в нее вошли Венеция, Кипр и орден госпитальеров) для борьбы с тур. пиратами, действия к-рых угрожали морским путям в Средиземноморье. Однако единственным успехом лиги стало взятие 28 окт. 1344 г. Смирны (ныне Измир). В 1349 г. отправил письмо литов. кн. Кейстуту, брату и соправителю вел. кн. *Ольгерда,* о возможности принять крещение и о христианизации Великого княжества Литовского. В том же году папа писал архиепископу Гнезно о необходимости отправить в Литву католич. миссионеров.

Для понтификата К. была характерна централизация в управлении и финансах католич. Церкви; папа утверждал, что распределение бенефициев и контроль над доходами Церкви являются прерогативами Римской курии. Недовольство современников вызывала проводившаяся папой политика *непотизма:* из ок. 30 назначенных К. кардиналов $^{2}/_{3}$ были французами, а половина из них являлись родственниками папы, в т. ч. Пьер Роже де Бофор (впосл. папа *Григорий XI*).

Понтификат К. считается апогеем авиньонского периода в истории папства. К., к-рого называли Великолепным, был известен как крупный коллекционер и меценат. Он значительно пополнил папскую б-ку, приобрел ок. 1,4 тыс. книг, среди к-рых были сочинения Цицерона, Плиния Младшего и др. античных авторов. В 1342 г. приказал

Жану де Лубьеру расширить в Авиньоне папский дворец, построенный при Бенедикте XII, и построить дворцовый комплекс (закончен к 1352), который бы не только отвечал потребностям увеличившегося папского двора, но и подчеркивал престиж папской власти. В росписях внутренних помещений дворца, выполненных Маттео Джованнетти из Витербо и его учениками, доминируют светские мотивы (сюжеты сельской жизни, сцены охоты и рыболовства и др. и растительный орнамент); религ. сюжеты представлены на фресках дворцовых капелл св. Марциала, св. Михаила, св. Иоанна Крестителя и ап. Иоанна. По указанию К. в 1344–1352 гг. в аббатстве Ла-Шез-Дьё в формах «лангедокской готики» была возведена ц. в честь католич. св. Роберта из Тюрланда († 1067), основателя мон-ря. В этом храме папа был похоронен; сохранилось мраморное надгробие с фигурой понтифика, окруженного родственниками и придворными.

При К. в папскую капеллу были приняты выходцы из северофранц. городов (Аррас, Турне, Нуайон), с деятельностью к-рых связывается



Надгробие папы Римского Климента VI в аббатстве Ла-Шез-Дьё. 1353 г.

распространение франц. многоголосия. К. отменил запрет папы Иоанна XXII использовать многоголосное пение в богослужении; он оказывал покровительство композитору и теоретику музыки Филиппу де Витри (1291–1361), автору трактата «Новое искусство» (Ars nova), которого в 1351 г. назначил на епископскую кафедру Мо. При дворе К. жил известный хирург Ги де Шолиак. В 1348 г. папа одобрил основание кор. Карлом IV ун-та в Праге.

Огромные расходы на содержание папского двора и на политическую деятельность (прежде всего субсидии франц. королю) привели к усилению налогового гнета в Папском гос-ве и увеличению выплат в Римскую курию. Сторонники возвращения папы в Рим, гл. обр. итальянцы (в т. ч. Петрарка), критиковали К., пожелавшего перестроить резиденцию в Авиньоне. Противники папы (францисканец Уильям *Оккам*, католич. св. *Биргитта* Шведская и др.) осуждали его политическую позицию, попытки сосредоточить церковные доходы в распоряжении Римской курии (это привело к разрастанию бюрократического аппарата курии), покровительство, к-рое понтифик оказывал французам в ущерб итальянцам и представителям др. народов. К. обвиняли не только в пристрастии к роскоши, но и в содержании любовниц и незаконнорожденных детей (эти обвинения не были подтверждены).

Соч.: Acta Clementis VI, Pontificis Romani (1342–1452) / Ed. L. Klicman. Pragae, 1903; Acta Clementis PP. VI (1342–1452) / Ed. A. L. Tàutu. Vat., 1960; Lettres closes, secrètes et curiales se rapportant à la France / Éd. E. Déprez, J. Glénisson, G. Mollat. P., 1901–1961. 4 vol.; Lettres closes, patentes et curiales intéressant les pays autres que la France / Éd. E. Déprez, G. Mollat. P., 1960–1961; *François de Meyronnes, Roger P.* Disputatio (1320–1321) / Éd. J. Barbet. P., 1961.

Иcт.: *Aegidius li Muisis.* De domino papa Clemente sexto // Corpus chronicorum Flandriae / Ed. J. J. de Smet. Brux., 1841. Vol. 2. P. 307–312; *Baluze É.* Vitae paparum Avenionensium / Éd. G. Mollat. P, 1914. Vol. 1. P. 241–308; 1927. Vol. 2. P. 335–453; *Cesaroli J.* Clemente VI e Giovanna I di Napoli: Documenti inediti dell'Archivio Vaticano (1343–1353) // Archivio storico per le province napoletane. Napoli, 1896. Anno 21. P. 3–41, 227–264, 427–475, 667–707; 1897. Anno 22. P. 3–46; Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innocenz VI. / Bearb. K. H. Schäfter. Paderborn, 1914; Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Klemens VI. / Hrsg. L. Mohler. Paderborn, 1931; Le suppliche di Clemente VI / A cura di T. Gasparrini Leporace. R., 1948; MGH. Const. T. 8.

Лит.: *Faucon M.* La librairie des papes d'Avignon: Sa formation, sa composition, ses catalogues. 1316–1420. P., 1886–1887. 2 vol.; *Viard J.* La messe pour la peste // Bibliothèque de l'École des chartes. P., 1900. Vol. 61. P. 334–338; *Gay J.* Le pape Clément VI et les affaires d'Orient. P., 1904; *Mollat G.* Les papes d'Avignon. P., 1912[2]. P. 80–85; *idem.* L'œuvre oratoire de Clément VI // AHDLMA. 1928. Vol. 3. P. 239–274; *idem.* Clément VI // DHGE. 1953. T. 12. Col. 1129–1162; *Schmitz Ph.* Les sermons et discours inédits de Clément VI // RBen. 1929. T. 41. P. 15–34; *idem.* Un sermon inconnu de Pierre Roger (Clément VI): Le carême selon S. Benoît // RBen. 1932. T. 44. P. 71–74; *Fournier P.* Pierre Roger (Clément VI) // Histoire littéraire de la France. P., 1938. Vol. 37. P. 209–238; *Maier A.* Der litterarische Nachlass des Petrus Rogerii (Clemens VI.) in der Borghesiana // RTAM. 1948. Vol. 15. P. 332–356; 1949. Vol. 16. P. 72–98; *Wrigley J.-E.* Clement VI before his Pontificate: The Early Life of Pierre Roger (1290/91–1342) // The Catholic Hist. Review. Wash., 1970. T. 56. N 3. P. 433–473; *Wood D. S.* Maximus sermocinator verbi Dei: The Sermon Literature of Pope Clement VI // Studies in Church History. Woodbridge, 1975. Vol. 11. P. 163–172; *eadem.* Omnino partilitate cessante: Clement VI and the Hundred Years War // Ibid. 1983. Vol. 20. P. 179–189; *eadem.* Infidels and Jews: Clement VI's Attitude to Persecution and Toleration // Ibid. 1984. Vol. 21. P. 115–124; *eadem.* Clement VI: The Pontificate and Ideas of an Avignon Pape. Camb., 1989; *Piola Caselli F.* La Costruzione del palazzo dei papi di Avignone (1316–1367). Mil., 1981; *Tomasello A.* Music and Ritual at Papal Avignon, 1309–1403. Ann Arbor, 1983; *Housley N.* The Avignon Papacy and the Crusades, 1305–1378. Oxf.; N. Y., 1986; *Schmidinger H.* Die Antwort Clemens' VI. an die Gesandtschaft der Stadt Rom vom Jahre 1343 // Patriarch im Abendland: Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter / Hrsg. H. Koller, P. F. Kramml. Salzburg, 1986. S. 125–167; *Jugie P.* Clément VI // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 369–372; *Vingtain D., Sauvageot C.* Avignon: Le Palais des papes. Saint-Léger-Vauban, 1998; *Demurger A.* Le pape Clément VI et l'Orient: Ligue ou croisade? // Guerre, pouvoir, et noblesse au Moyen Âge: Mélanges en l'honneur de Ph. Contamine. P., 2000. P. 207–214; *Guillemain B.* Clemente VI // Enciclopedia dei Papi. R., 2000. Vol. 2. P. 530–537; *Favier J.* Les papes d'Avignon. P., 2006; *Lützelschwab R.* Flectat cardinales ad velle suum?: Clemens VI. und sein Kardinalskolleg: Ein Beitrag zur kurialen Politik in der Mitte des 14. Jh. Münch., 2007.

Р. М. Асейнов

КЛИМЕ́НТ VII (1342, Анси, Савойя — 16.09.1394, Авиньон; до избрания папой — Роберт Женевский), антипапа авиньонской линии (с 20 сент. 1378), 1-й из антипап во время *схизмы в католической Церкви* (кон. XIV — нач. XV в.). Пятый сын Амадея III, гр. Женевского († 1367), и Марии (Матильды), гр. Овернской и Булонской († 1396). Находился в родственных связях с представителями правящих династий Европы, в т. ч. с франц. Валуа и нем. Люксембургами. При крещении получил имя в честь деда по материнской линии Роберта VII Великого, гр. Овернского и Булонского. Родители с детства готовили его, младшего из сыновей, к церковной карьере. В возрасте 8 лет он вошел в число приближенных дяди по материнской линии кард. Ги Булонского, по его протекции впосл. получил ряд церковных бенефициев. Вероятно, изучал каноническое право в Париже; был каноником кафедрального собора Нотр-Дам. В 1360 г.

в качестве бенефиция получил от папы *Иннокентия VI* должность апостольского протонотария, а через год — должности канцлера епископства Амьен, архидиакона Асторги, декана и настоятеля ц. св. Мартина Турского в Лере (еп-ство Тур) и ц. св. Варфоломея в Бетюне (епископство Аррас). 3 нояб. 1361 г. Иннокентий VI утвердил его назначение на епископскую кафедру Теруана; Ги Булонскому пришлось выплатить значительную денежную сумму, чтобы получить папскую *диспенсацию* из-за юного возраста племянника. Роберт Женевский назначил викарием Жана де Мюроля, вероятно, своего товарища по учебе в Париже. Поручив ему управление диоцезом, Роберт Женевский прибыл к папскому двору в Авиньон. Благодаря успехам при папском дворе и влиянию родственников стал епископом Камбре (11 окт. 1368), но и после этого оставался в Авиньоне, доверив управление диоцезом викарию. В 1370 г., после смерти *Урбана V*, папой был избран Пьер Роже де Бофор, принявший имя *Григорий XI*. Новый понтифик тоже покровительствовал Роберту Женевскому. На консистории 30 мая 1371 г. папа возвел его в достоинство кардинала-пресвитера рим. ц. Двенадцати апостолов. Вскоре после этого Роберту пришлось на время покинуть курию: в период с 1367 по 1370 г. скончались его отец и 2 старших брата, вследствие чего Роберт неожиданно оказался 2-м по порядку претендентом на фамильное наследство. Уладив необходимые формальности (он унаследовал от отца нек-рые земли в Женевском графстве), Роберт вернулся в Авиньон.

Роберт Женевский участвовал в нескольких дипломатических миссиях, гл. обр. в Италии. Еще при Урбане V делались попытки вернуть Папский престол из Авиньона в Рим; мн. известные люди прилагали усилия к тому, чтобы убедить понтификов сделать это, в т. ч. католич. святые *Биргитта* Шведская и *Екатерина Сиенская*. Однако за время *«Авиньонского пленения пап»* влияние папы в Италии существенно ослабло, часть земель Папского гос-ва вышла из-под контроля курии. Папе было необходимо восстановить былое влияние на Апеннинском п-ове; этому противились итал. города во главе с Флоренцией и Миланом, которые не желали лишиться свобод и привилегий, приобретенных во время отсутствия пап в Италии. Кроме того, в итал. гос-вах было велико недовольство политикой папских легатов, назначаемых гл. обр. из числа французов. После того как Роберт Женевский успешно выполнил неск. дипломатических поручений в Сев. Италии (1374), Григорий XI



Антипапа Климент VII (слева в нижнем ряду) среди пап периода «Авиньонского пленения». 1870 г. Худож. Ш. Гарнье (собор Нотр-Дам-де-Дом в Авиньоне)

назначил его легатом в Романье и Анконской марке (27 мая 1376). В это время конфликт Папской курии с коммунами перешел в вооруженную борьбу, «войну 8 святых» (1375–1378).

Роберт Женевский собрал войско из бретонских наемников, которые принимали участие в сражениях *Столетней войны* (1337–1453), но в связи с кратковременным затишьем пребывали в бездействии. Во главе армии он выступил из Прованса, перешел через Альпы, добился от Милана разрешения на беспрепятственный проход через Ломбардию и прибыл в Эмилию. Целью был захват Болоньи, где 20 марта 1376 г. началось восстание против папы Римского. Болонья присоединилась к возглавляемой Флоренцией антипапской коалиции. На помощь Роберту Женевскому должно было прийти находившееся к тому моменту в Италии папское войско под командованием английского наемника Дж. Хоквуда. Войска окружили Болонью и начали грабить городские окрестности (4 июня 1376). Положение города осложнялось тем, что во время начала осады в нем оказался Роберто да Камерино, главнокомандующий армией антипапской коалиции. Роберт Женевский попытался спровоцировать в Болонье переворот, в результате к-рого к власти должны были прийти пропапские силы, но когда заговор был раскрыт, осаду ужесточили.

Во многом благодаря усилиям Роберта Женевского, который связал силы противника под Болоньей (его отряды заняли основные города в Романье и Анконской марке) и провел успешные переговоры с Миланом и Неаполем, папа Григорий XI смог вернуться из Авиньона в Рим (17 янв. 1377). Приезд папы в Италию не изменил сложившуюся там напряженную ситуацию. Особенно тяжелым было положение в тех городах Анконской марки, Эмилии и Романьи, где на зиму остались папские наемники.

Их конфликты с местным населением становились все более серьезными. Противостояние достигло апогея в г. Чезена, где в это время находился с отрядом солдат Роберт Женевский. Горожане восстали (2 февр. 1377), наемникам пришлось искать спасения в городской цитадели. Подошедшее на следующий день подкрепление подавило восстание с особой жестокостью. Расправа над мирными жителями (по разным оценкам, погибло от 3 до 8 тыс. чел.) продолжалась 3 суток и известна как «чезенская резня». Роль Роберта Женевского в этих событиях оценивалась современниками в зависимости от их политической позиции. По словам сторонников, он лишь разрешил наемникам наказать взбунтовавшихся горожан, но не предполагал, что это примет столь ужасные формы. Противники утверждали, что Роберт приказал покарать восставший город именно так. Флоренция пыталась воспользоваться общим возмущением после случившегося и расширить антипапскую коалицию, но страх перед наемниками оказался сильнее: в марте начались переговоры между Болоньей и Папским престолом (его интересы защищал Роберт Женевский) сначала о перемирии, а потом и о мире (заключен 4 июля 1377). Примеру Болоньи последовало большинство городов Романьи и Анконской марки, ранее сражавшихся против Григория XI, после чего армия наемников была в основном распущена.

В марте 1378 г. Роберт Женевский приехал в Рим и принял участие в переговорах о мире с Флоренцией.

26/27 марта 1378 г. внезапно умер Григорий XI; это могло повлечь за собой как возобновление старых конфликтов, так и появление новых. Обстановка требовала как можно быстрее избрать нового понтифика, поэтому конклав собрали, несмотря на то что 7 кардиналов-членов конклава отсутствовали в Риме (6 из них остались в Авиньоне, а 7-й вел переговоры с флорентийцами в Пизе). Из 16 участников конклава только 4 кардинала были итальянцы (из них кард. Джакомо Орсини был слишком молод для того, чтобы избираться на Папский престол, кард. Франческо Тебальдески — слишком стар, кард. Пьетро Корсини был флорентийцем, а кард. Симоне Броссано — миланцем), 1 — испанец и 11 — французы, которые разделились на противостоявшие друг другу «лиможскую» (в нее входили гл. обр. родственники Григория XI, в основном родом из франц. Лимузена) и «галльскую» (к ней принадлежал Роберт Женевский) партии. Избрание нового папы прошло хотя и быстро (7–8 апр. 1378), но не без затруднений; впоследствие возникшие во время заседаний конклава сложности станут поводом для начала схизмы в католич. Церкви. Население Рима опасалось, что кардиналы выберут на Папский престол француза, он вернется с курией в Авиньон и тем самым лишит Рим доходов и престижа, связанных с пребыванием в нем понтифика. Горожане вышли на улицы и стали требовать, чтобы кардиналы избрали папой римлянина или хотя бы итальянца. Из толпы нередко выкрикивали угрозы по отношению к кардиналам-французам, так что Роберту Женевскому, особенно ненавистному римлянам из-за событий в Чезене, пришлось надевать на заседания под кардинальские облачения кольчугу. Кардиналы, собравшиеся на конклав, должны были учитывать мнение вооруженной и решительно настроенной толпы. Было проведено 2 голосования. Оба раза большинство кардиналов, в т. ч. и Роберт Женевский, отдали голоса (в 1-й раз — 13 голосов, во 2-й — 15 голосов из 16) выдвинутому «галльской» партией Бартоломео Приньяно, архиеп. Бари, к-рый не входил в *коллегию кардиналов* и на момент избрания отсутствовал в Риме. В тот момент выбор казался мудрым: архиепископ Бари имел твердый характер, деловую хватку, пользовался популярностью среди римлян, но в то же время долгое время жил в Авиньоне; будучи итальянцем, он имел связи с представителями правившей в Неаполе Анжуйской династии, а через них — с королем Франции. Кроме того, он успел хорошо зарекомендовать себя, исполняя обязанности вице-канцлера при Григории XI.

Впосл. легитимность избрания на Папский престол архиеп. Б. Приньяно, принявшего имя *Урбан VI* (1378–1389), была поставлена под сомнение. Давление римлян, оказанное на конклав, рассматривали как фактор, сводивший на нет законность процедуры: уже выбрав нового папу Римского, кардиналы не осмелились объявить об этом горожанам; по Риму распространился слух, что папой стал кард. Франческо Тебальдески, единственный римлянин в коллегии кардиналов. В то время как толпа приветствовала якобы избранного понтифика, кардиналы тайно известили Приньяно о принятом решении, призвав его в Рим. Сами они спешно покинули папский дворец, а некоторые, в т. ч. Роберт Женевский, и Рим. Однако, когда через неск. дней после завершения конклава ситуация в городе успокоилась, никто из кардиналов, уже находившихся в безопасности, не заявил о недействительности процедуры и не предложил собрать конклав заново. Они воздали Урбану VI полагающиеся законному понтифику почести, тем самым подтвердив легитимность его избрания.

Перед церемонией папской коронации Урбан VI призвал скрывавшегося в замке Дзагароло Роберта Женевского в Рим, куда тот вернулся 11 апр. 1378 г. Как и др. кардиналы, Роберт Женевский публично преклонил колени перед папой и поцеловал его ступню, не выразив сомнений в законной власти избранного понтифика. Поначалу Роберт Женевский был весьма близок к Урбану VI и возлагал на него большие надежды. Так, в письме от 14 апр. 1378 г., адресованном имп. Карлу IV, кардинал называл нового папу своим близким другом и сообщал, что конклав проводился в соответствии с нормами канонического права, избрание папы было быстрым и единодушным. На Страстной седмице Роберт Женевский совершил мессу в присутствии понтифика, позднее принимал активное участие в деятельности Римской курии. Однако уже через месяц стало расти недовольство новым папой. В случае с Робертом Женевским причина недовольства была личного характера: заняв Папский престол, Урбан VI не даровал ему к.-л. значительного бенефиция, на что тот, вероятно, рассчитывал. Кардиналы выступили против задуманной понтификом широкомасштабной реформы по улучшению нравов католич. духовенства, поскольку преобразования в первую очередь затрагивали интересы кардиналов. Папа стремился укрепить свою власть за счет ослабления коллегии кардиналов. При этом Урбан VI не отличался талантами дипломата: действуя прямолинейно, открыто, а иногда и грубо, он вызывал недовольство избравших его кардиналов. Уже в мае 1378 г., во время тайных переговоров с послами, Роберт Женевский неск. раз упоминал о каноне «Si quis pecunia» в Декрете Грациана, согласно которому воздействие народных волнений на выборы приравнивается к подкупу выборщиков, а избрание папы, осуществленное подобным образом, считается недействительным. Опираясь на этот канон, Роберт Женевский доказывал, что беспорядки, случившиеся в Риме во время последнего конклава, дают право низложить Урбана VI и избрать нового папу.

Летом 1378 г. конфликт между Урбаном VI и курией обострился. Кардиналы-французы, в т. ч. и Роберт Женевский, якобы спасаясь от нездорового климата, с разрешения понтифика уехали из Рима и собрались в г. Ананьи, который находился под защитой Онорато Каэтани, гр. Фонди, враждебно настроенного по отношению к папе Урбану VI. Вероятно, Роберт Женевский не терял надежды договориться с понтификом: он обсуждал с др. кардиналами возможность папского низложения, но обращался к понтифику с прошениями о бенефициях. Окончательный разрыв между Урбаном VI и кардиналами произошел после заявления о его нелегитимности (2 авг. 1378). Кардиналы-итальянцы предлагали созвать Собор для решения сложившихся противоречий, но правом созыва Собора обладал лишь папа Римский. Тогда собравшиеся в Ананьи члены коллегии кардиналов решили провести новые выборы, о чем было объявлено 9 авг. 1378 г.

В кон. авг. 1378 г. кардиналы переехали из Ананьи в Фонди и провели там конклав. 20 сент. 1378 г. участники конклава в Фонди избрали папой Роберта Женевского. Антипапа взял имя Климент, скорее всего, в память о папе Римском *Клименте VI,* избранном на Папский престол в год рождения Роберта Женевского. 31 окт. 1378 г. в Фонди состоялась церемония коронации, во время к-рой тиару на голову К. возложил гр. О. Каэтани, а не кардиналы. В сент. 1378 г. Урбан VI и К. отлучили друг друга от Церкви, положив начало т. н. великой схизме.

Дальнейшая деятельность К. была направлена на борьбу с Урбаном VI. Он использовал все имевшиеся в его распоряжении средства: церковный авторитет, родственные связи, наемные войска. Сначала оба понтифика надеялись быстро разрешить конфликт вооруженным путем. В распоряжении К. были бретонские и гасконские наемники, к-рым он выплачивал жалованье из собственной казны. К. попытался привлечь на свою сторону Людовика Анжуйского, брата франц. кор. Карла V, пообещав отдать ему «королевство Адрию», а также бóльшую часть Папской области (эти земли Людовик должен был завоевать сам). Людовик Анжуйский не стал предпринимать никаких действий в поддержку К., тогда как нанятые Урбаном VI отряды итал. наемников перешли в наступление. 27 апр. 1379 г. им удалось захватить замок Св. ангела, где оборонялись сторонники К., а 29 апр. войска папы Римского одержали победу в битве при Марино. К. пришлось покинуть Италию. 20 июня 1379 г. он прибыл в Авиньон, где оставался до своей смерти.

Урегулировать конфликт в ходе военного противостояния оказалось невозможно. Не удалось решить дело и мирным путем. Из-за характеров соперников и их уверенности в собственной легитимности ни один из предлагаемых способов: via cessionsis — «путь уступки», предполагавший, что один из пап или же оба отрекутся от Папского престола, и via concilii — созыв Собора, который положил бы конец схизме в католич. Церкви, не мог быть выбран. Ни К., ни Урбан VI не хотели уступать друг другу право на созыв Собора.

Авторитет сторон оказался примерно равен. К. поддержали почти все члены папской курии, до начала схизмы отвечавшие за финансовые дела Папского престола. В распоряжении антипапы оказалась бóльшая часть архива и б-ки курии, на его сторону перешли почти все кардиналы. К. поддержали мн. монашеские ордены: бенедиктинцы *Клюнийской конгрегации, цистерцианцы, премонстранты,* бóльшая часть *доминиканцев* и *францисканцев.* Урбан VI сохранил контроль над Римом. Поскольку схизма затянулась, европ. государям пришлось принять сторону одного из пап. Правители итальянских гос-в, за исключением кор. Джованны I Неаполитанской, сохранили союз с Урбаном VI. Впосл. к ним присоединились король Англии (под его властью тогда находились также Гиень и Аквитания), император Свящ. Римской империи, короли Португалии, Венгрии, Польши, Дании, а также города Утрехт, Льеж и др. На стороне папы Римского выступала Екатерина Сиенская, впосл. канонизированная Римско-католич. Церковью (1461). Союзником К. был король Франции. К. поддерживали правители Арагона, Кастилии, Шотландии, Сицилии и некоторых регионов Германии, а также проповедник-доминиканец католический св. Винсент *Феррер* и кард. блж. Петр Люксембургский.

За Неаполитанское королевство, к-рое традиционно считалось папским леном, шла борьба. Кор. Джованна I выступила на стороне авиньонского антипапы, однако у нее не было законных наследников. Папа Урбан VI обещал поддержку одному из ее родственников, Карлу III Малому (король Неаполя в 1382–1386). К. предложил Джованне I усыновить Людовика Анжуйского и т. о. сделать его наследником престола. Успех сопутствовал Карлу III: ему удалось захватить Неаполь и взять королеву в плен. В 1380 г. скончался франц. кор. Карл V, поэтому Людовик Анжуйский не мог покинуть страну и отправиться воевать в Италию. Позднее он попытался отвоевать Неаполитанское королевство, однако деньги на выплаты наемникам быстро закончились, а в армии началась эпидемия, от к-рой скончался и Людовик.

Противостояние с Урбаном VI требовало от К. больших денежных затрат, поэтому ему пришлось ввести новые налоги, взимаемые с клира, что привело к снижению его популярности. К подобным мерам был вынужден прибегнуть и Урбан VI, однако папа Римский вел подчеркнуто аскетический образ жизни, в то время как расточительную жизнь авиньонского двора критиковали даже сторонники антипапы.

Помимо кардиналов, принявших его сторону после начала схизмы, К. возвел в кардинальское достоинство более 20 человек, тем самым значительно увеличив коллегию кардиналов. После внезапной кончины К. (вероятно, от апоплексического удара) кардиналы в Авиньоне отказались от переговоров с Римом, собрали конклав и избрали нового антипапу *Бенедикта XIII* (1394–1422 или 1423); т. о., схизма в католич. Церкви продолжилась.

К. был похоронен в соборе Нотр-Дам-де-Дом в Авиньоне. 18 сент. 1401 г. его останки перенесли в церковь монастыря целестинцев, возведенную по приказу К. близ могилы кард. Петра Люксембургского (беатифицирован в 1527). Надгробие К. было заказано скульптору П. Морелю (не сохр.).

Ист.: Documents relatifs au Grand Schisme: Textes et analyses / Éd. K. Hanquet, U. Berlière. R., 1924, 1930. 2 vol. (Analecta Vaticano-Belgica; 8, 12); Acta pseudopontificum Clementis VII (1378–1394), Benedicti XIII (1394–1417), Alexandri V (1409–1410) et Johannis XXIII (1406–1415) / Ed. A. L. Tautu. R., 1971; Calendar of Papal Letters to Scotland of Clement VII of Avignon (1378–1394) / E. C. Burns. Edinb., 1976; *Serra Estelles J.* Los registros de súplicas y letras pontificias de Clemente VII de Aviñón (1378–1394): Estudio diplomático. R., 1988; *idem.* Un registro especial de súplicas dirigadas a Clemente VII (1378–1394) en el codice «Barb. Lat. 2101» de la Bibliotheca Apostolica Vaticana // AHPont. 1995. Vol. 33. P. 7–40.

Лит.: *Valois N.* La France et le Grand Schisme d'Occident. P., 1896–1899. Vol. 1–2; *Bess B.* Frankreich und sein Papst, 1378–1394 // ZKG. 1904. Bd. 25. S. 48–89; *Bliemetzrieder F. P.* Ein Brief des Gegenpapstes Klemens VII. (1378) // Historisches Jb. Münch.; Freiburg, 1905. Bd. 26. S. 574–575; Repertorium Germanicum B., 1916. Bd. 1: Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Clemens' VII. von Avignon vorkommenden Personen, Kirchen und Orten des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien 1378–1394 / Hrsg. E. Göller; *Boüard M., de.* Les origines des guerres d'Italie: La France et l'Italie au temps du Grand Schisme d'Occident. P., 1936; *Ermini L.* Onorato I Caetani, conte di Fondi, e lo scisma d'Occidente. R., 1938; *Vincke J.* Die Krone von Aragón und das grosse abendländische Schisma. Braunsberg, 1944; *Ullmann W.* The Origins of the Great Schism. L., 1948; *Easton A.* An English Account of the Election of Urban VI // Historical Research. Oxf., 1953. Vol. 26. N 73. P. 75–85; *Brandmüller W.* Zur Frage der Gültigkeit der Wahl Urbans VI. // AHC. 1974. Bd. 6. S. 78–120; *Logoz R. C.* Clément VII (Robert de Genève): Sa chancellerie et le clergé Romand au début du Grand Schisme (1378–1394). Lausanne, 1974; *idem.* Clément VII // Dictionnaire

historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 373–378; Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident. P., 1980; The Pontificate of Clement VII: History, Politics, Culture / Ed. K. Gouwens, Sh. E. Reiss. Aldershot, 2005; *Williman D.* Schism within the Curia: The Twin Papal Elections of 1378 // JEcclH. 2008. Vol. 59. P. 29–47.

М. В. Панфилова

КЛИМЕ́НТ VII (26.05.1478, Флоренция — 25.09.1534, Рим; до избрания папой — Джулио Медичи), папа Римский (с 19 сент. 1523). Незаконнорожденный сын Джулиано Медичи,



Климент VII, папа Римский. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

младшего брата Лоренцо Медичи (Великолепного), главы Флорентийской республики, и некой Фьоретты (вероятно, Фьоретты Горини). За месяц до рождения сына Джулиано Медичи был убит во время заговора во главе с Франческо Пацци. Ребенок был крещен 27 мая 1478 г. с именем Джулио Дзенобио; крестным отцом стал архитектор и инженер Антонио да Сангалло. Джулио Медичи воспитывался в семье дяди Лоренцо Медичи вместе с его детьми (их воспитатели принадлежали к кругу итальянских гуманистов — знаток права, поэт, собиратель древних рукописей Бернардо Микелоцци (епископ Форли в 1516–1519) и писатель, член Платоновской академии во Флоренции Джентиле де Бекки, еп. Ареццо (1473–1497)). В 1489–1491 гг. Джулио Медичи изучал каноническое право в Пизе. Вероятно, вступил в духовно-рыцарский орден госпитальеров (см. *Мальтийский орден*); в 1488 г. Лоренцо Медичи добился для него от кор. *Фердинанда V (II)* Арагонского и папы Римского *Иннокентия VIII* в качестве бенефиция должности великого приора Капуа в ордене госпитальеров. Возглавлял также 2 орденских командорства во Флорентийском архиепископстве. В 1492 г. сопровождал в Рим двоюродного брата Джованни Медичи (в 1489 тот был назначен кардиналом-диаконом рим. ц. Санта-Мария-ин-Домника, но по причине юного возраста возведен в кардинальское достоинство только в марте 1492). В июле вновь сопровождал его в Рим на конклав, на к-ром на Папский престол был избран Родриго Борджа (папа *Александр VI* (1492–1503)). После изгнания восставшими горожанами семьи Медичи из Флоренции (1494) Джулио бежал в Болонью, потом переехал в Питильяно, а затем в Читта-ди-Кастелло; позднее, вероятно, он вернулся в Рим. В 1499 г. вместе с кард. Джованни Медичи прибыл в Венецию. Неоднократно пытался восстановить власть Медичи во Флоренции. Стремясь найти союзников среди европ. правителей, ок. 1499–1500 гг. Джулио Медичи и его брат кард. Джованни Медичи в сопровождении юношей, близких к семье Медичи, отправились на герм. земли. В г. Ульм городские власти арестовали их и отправили в Вену к имп. *Максимилиану I* Габсбургу (1508–1519), к-рый освободил всех из-под ареста. Нек-рое время братья жили при дворе сына императора, Филиппа Красивого, герц. Бургундии (1482–1506); возможно, они планировали отправиться в Англию, но в Руане были вновь арестованы и освобождены только после личного вмешательства главы семьи Медичи, Пьеро II Невезучего, находившегося в Венеции. В 1500 г. Джулио вернулся в Италию. Способствовал заключению брака банкира и флорентийского кондотьера Филиппо Строцци и дочери Пьеро, Клариче Медичи (1508), надеясь, что Строцци помогут Медичи вернуться во Флоренцию. Во время военных действий, к-рые вела против Франции организованная папой Римским *Юлием II* Священная лига (1511–1513), объединившая ряд североитал. городов и Испанию, Джулио Медичи сопровождал брата, кард. Джованни Медичи, назначенного легатом папской армии в Романье. В битве при Равенне (11 апр. 1512) войска лиги потерпели поражение, а кардинал попал в плен. Французы потребовали, чтобы остававшийся на свободе Джулио Медичи отправился в Рим и изложил папе Римскому условия, на к-рых мог быть заключен мирный договор. Джулио прибыл к папскому двору и активно участвовал в многосторонних мирных переговорах (так, по поручению папы он встречался в Милане с кардиналами, участвовавшими в работе созванного по инициативе франц. кор. Людовика XII Пизанского Собора (май 1511 — июнь 1512; заседания проходили в Милане, Пизе, Асти, Лионе, см. в ст. *Пизанские Соборы*)); результатом этих переговоров среди прочего стало восстановление власти Медичи во Флоренции (сент. 1512). Папа настоял на скорейшем созыве *Латеранского V Собора* (открылся в мае 1512), где участники Пизанского Собора были объявлены еретиками и схизматиками.

После смерти Юлия II Папский престол занял 38-летний кард. Джованни Медичи (папа Римский *Лев X* (1513–1521)). Папа возвел своего брата Джулио Медичи на архиепископскую кафедру Флоренции (9 мая 1513; архиепископский паллий получил только в марте 1520) и даровал ему *диспенсацию,* т. к. Джулио был незаконнорожденным. На консистории 23 сент. 1513 г. Лев X возвел Джулио Медичи в достоинство кардинала-диакона рим. ц. Санта-Мария-ин-Домника. 6 дек. 1513 г. Джулио был посвящен в младшие чины, 17 дек.— в чин диакона. 26 июня 1517 г. получил титул кардинала-пресвитера ц. Сан-Клементе, 6 июля — кардинала-пресвитера ц. Сан-Лоренцо-ин-Дамазо; 19 дек. рукоположен в сан пресвитера, 21 дек. епископское рукоположение Джулио Медичи совершил папа Лев X. 9 марта 1517 г. кардинал стал вице-канцлером Папского государства.

Помимо Флорентийского архиепископства Джулио Медичи в качестве бенефициев занимал кафедры Альби (1513–1515), Нарбона (1515–1523), Альбенги (1517), Болоньи (янв.—март 1518), Амбрёна (июль 1518), был администратором епископств Асколи-Пичено (июль—авг. 1518), Эгер (1520–1523), Вустер (1521–1522). В 1520 г. он отказался от притязаний на епископскую кафедру Валанса во Франции (по др. версии, речь шла об испан. Валенсии — I diarii di Marino Sanuto. Venezia, 1890. T. 28. P. 395) в обмен на ежегодную выплату 1500 дукатов. Был аббатом-коммендатарием неск. важных мон-рей: Кьяравалле близ Милана (1517), Санти-Винченцо-э-Анастазио-алле-Тре-Фонтане близ

Рима (1517), Сен-Мартен в Турне (1519).

В нач. 1514 г. англ. кор. *Генрих VIII* выбрал Джулио Медичи в качестве кардинала-протектора Англии; в обмен он способствовал возведению в кардинальское достоинство Томаса *Уолси,* архиеп. Йоркского (10 сент. 1515). В 1517 г. обсуждалось назначение Джулио Медичи кардиналом-протектором Франции, однако он отказался. В завещании папа Лев X даровал ему статус «всемирного легата» (legatus universalis — Originale donatione facta da papa Leone al cardinale de' Medici di tutti ti suoi beni / Ed. E. Casanova // Archivio della Reale Società Romana di storia patria. R., 1899. Vol. 22. P. 565).

С весны 1513 г. Джулио Медичи принимал участие в работе V Латеранского Собора (с 6-й по 12-ю сессию). В мае 1513 г. папа включил его в группу кардиналов, определявших



Кард. Джулио Медичи. Фрагмент картины «Папа Лев X с кардиналами». 1518–1519 гг. Худож. Рафаэль Санти (галерея Уффици, Флоренция)

повестку дня соборных заседаний. В апр. 1517 г. Джулио Медичи провел во Флоренции провинциальный синод, к-рый предписал выполнение декретов V Латеранского Собора по реформированию католич. Церкви.

Во внешней политике Лев X стремился сохранить баланс сил, сложившийся к началу его понтификата в итал. гос-вах, и не позволить Франции завладеть одновременно Миланом и Неаполем. По поручению папы Римского Джулио Медичи участвовал в решении важных внешнеполитических задач: в нояб. 1517 г. он вошел в состав комиссии, рассматривавшей перспективы заключения союза христ. государей против турок; вел переговоры с франц. кор. Франциском I после победы франц. армии в битве при Мариньяно (13–14 сент. 1515); в кон.



Кардиналы Дж. Медичи (в центре) и Б. Довици да Биббьена в сцене «Битва при Остии». Роспись станцы дель Инчендио ди Борго в Ватикане. 1514–1517 гг. Мастерская Рафаэля

1515 — нач. 1516 г. организовал прием франц. монарха в Болонье, где он встретился с папой Римским, сопровождал Франциска I и Льва X во Флоренцию, потом в Рим, способствовал заключению мирного договора (по его условиям были признаны права франц. короля на Миланское герц-ство; папе пришлось отказаться от Пармы и Пьяченцы, а также вернуть Модену и Реджонель-Эмилию герцогу Феррарскому; в обмен Франциск I обещал не препятствовать захвату папой герц-ства Урбино). После смерти правившего Флоренцией Лоренцо II Медичи (в 1516 он получил герц-ство Урбино) папа назначил кард. Джулио Медичи легатом a latere в Тоскане (27 мая 1519): он получил широкие полномочия и фактически стал правителем Флоренции. Кардинал сыграл важную роль в реализации договоренностей папы Льва X и испан. кор. и имп. *Карла V,* направленных против Франции. Папа назначил Джулио Медичи легатом папской армии, и он, командуя отрядом швейцарских наемных солдат, в ночь на 20 нояб. 1520 г. захватил Милан. Однако из-за смерти Льва X (1 дек. 1521) ему пришлось спешно вернуться в Рим.

Кард. Джулио Медичи рассматривался как один из претендентов на Папский престол; его кандидатуру поддерживали имп. Карл V, англ. кор. Генрих VIII, а также Флоренция. Однако из-за позиции Франциска I (франц. король угрожал начать новую церковную схизму, если папой будет вновь избран член семьи Медичи) на открывшемся 27 дек. 1521 г. конклаве утвердилось мнение, что новый папа должен быть старше 50 лет и не принадлежать к тому же роду, что и предыдущий понтифик. В результате 9 янв. 1522 г. на Папский престол большинством голосом был избран голландец кард. Адриан Флоризон Буйенс, еп. Тортозы (Каталония), к-рый принял имя *Адриан VI* (1522–1523). Хотя Джулио Медичи принимал активное участие в организации торжеств по случаю встречи нового папы, 23 авг. 1522 г. прибывшего по морю из Испании в Ливорно, а также в подготовке папской коронации, Адриан VI игнорировал советы и предостережения кардинала (из-за начинавшейся эпидемии чумы в Риме Медичи советовал провести папскую коронацию в Болонье; настаивал на немедленной военной помощи осажденным турками (с июня 1522) госпитальерам на о-ве Родос и проч.). Джулио Медичи вернулся во Флоренцию. Находясь там, он организовал разветвленную сеть шпионов, следивших за его политическими противниками в Риме (прежде всего за членами семей Содерини и Колонна), и сумел раскрыть направленный против него заговор во главе с кард. Франческо Содерини (подробнее см.: *Osmond P. J.* The Conspiracy of 1522 against Cardinal Giulio de' Medici: Machiavelli and «gli esempli delli antiqui» // The Pontificate of Clement VII. 2005. P. 55–72). Папа Адриан VI вернул Медичи в Рим. Его возвращение походило на триумф (23 апр. 1523): въезжавшего в город кардинала сопровождали неск. тыс. рыцарей. По поручению папы он заключил окончательный союз с имп. Карлом V (3 авг. 1523) (сам Джулио Медичи, как правитель Флоренции, также подписал этот договор).

Избрание на Папский престол. После смерти Адриана VI (14 сент. 1523) расстановка сил в Римской курии мало изменилась: кандидатуру Джулио Медичи поддерживали имп. Карл V и в целом англ. кор. Генрих VIII (в то же время велись переговоры об избрании папой кард. Т. Уолси); основными противниками Медичи были кард. Алессандро Фарнезе (впосл. папа Римский *Павел III*) и кард. Помпео Колонна. Кор. Франциск I настаивал на том, чтобы новым папой Римским стал француз — кард. Жан Лотарингский или профранцузски настроенный кард. Никколо Фиески. На конклаве (1 окт.— 19 нояб. 1523) Медичи удалось склонить на свою сторону

большинство кардиналов-выборщиков: вероятно, он дал обещание придерживаться нейтралитета в том, что касалось отношений между Францией и Свящ. Римской империей (*Grethen.* 1887. S. 22); кард. П. Колонне был обещан пост вице-канцлера Папского гос-ва; помимо денежных выплат отдельным кардиналам не последнюю роль сыграл слух, что бенефиции Джулио Медичи получат только те члены Свящ. коллегии, кто проголосуют за него. 19 нояб. кардиналы практически единогласно (за исключением кард. Ф. Содерини) избрали папой Римским Джулио Медичи. Желая подчеркнуть, что его политика будет направлена на умиротворение европ. конфликтов, новый папа принял имя Климент (лат. clemens — мирный, кроткий, снисходительный). Церемония папской коронации состоялась 26 нояб. в базилике св. Петра в Риме, ее провел кард. Марко Корнаро.

Итальянские войны, переросшие к этому времени в открытое противостояние франц. кор. Франциска I и имп. Карла V, который занимал также испан. престол, по-прежнему определяли политику Папского престола. Хотя К. был избран папой при поддержке (в т. ч. финансовой) имп. Карла V, понтифик отказался продлевать союзный договор, заключенный папой Адрианом VI (истек в сент. 1524), в связи с чем ему пришлось тайно выплатить бывш. союзникам значительные денежные суммы, а также оставить в Ломбардии часть финансируемых из папской казны отрядов наемников, которые воевали на стороне испанцев. Он выступил инициатором переговоров о прекращении военных действий (дек. 1523 — июнь 1524). Отклонив еще раз предложение продлить союзнический договор с императором, К. сначала заключил с Францией и Венецией секретное соглашение о «мире и дружбе» (12 дек. 1524), а затем ратифицировал его (2 или 4 янв. 1525). Это соглашение должен был скрепить брак племянницы папы, Екатерины Медичи, и сына Франциска I, буд. франц. кор. Генриха II (1547–1559). Ситуация кардинально изменилась после битвы при Павии (24 февр. 1525): французы были разбиты, король попал в плен, практически все итал. гос-ва перешли под контроль императора, а Рим оказался во власти знатных семейств Орсини и Колонна. Папа пытался привлечь к союзу против императора англ. кор. Генриха VIII, но затем отказался от этой идеи. В марте 1525 г. он начал переговоры с вице-королем Неаполя Шарлем де Ланнуа и в обмен на денежные выплаты добился обещания, чтобы имп. войска не вводились в



Климент VII, папа Римский. Ок. 1526 г. Худож. С. дель Пьомбо (музей Каподимонте, Неаполь)

папские владения (достигнутые к 1 апр. договоренности не были ратифицированы императором).

По инициативе королевы-регентши Луизы Савойской, правившей во Франции, пока Франциск I находился в плену в Мадриде, велись переговоры с Папским престолом и с Венецией о создании союза против императора. Тем временем в результате переворота (14 окт. 1525) власть в Милане захватили испанцы. К. заявил о своем категорическом несогласии с тем, чтобы Миланское герц-ство и Неаполитанское королевство находились в руках одного правителя. Император, казалось, был готов пойти на уступки, и К. под влиянием своих советников обещал, что в течение 2 месяцев не будет принимать никаких мер против императора (соглашение от 12 дек. 1525). И хотя позднее, уже после подписания Мадридского мирного договора между Испанией и Францией (14 янв. 1526), именно папа настаивал на том, что франц. король мог не выполнять его условия, т. к. согласился на них, находясь в плену, доверие к папе, как к союзнику, вероятно, было утрачено. 22 мая 1526 г. было заключено соглашение о создании союза против императора (т. н. Коньякская лига), объединившего франц. короля, папу Римского, герцога Миланского (завоевав в 1526 Милан, Карл V сделал герцогом Миланским Франческо II Сфорца), Венецию. В соответствии с союзническими обязательствами К. выдвинул папские войска к Пьяченце; запретил римским банкирам и купцам заключать сделки с подданными императора; предоставил франц. королю финансовую помощь, в т. ч. для выкупа франц. принцев крови, к-рые в качестве заложников вместо плененного кор. Франциска I находились в Мадриде. Однако союзники терпели неудачи; 25 июля были разбиты войска, выступившие против Сиены.

Тем временем имп. посол Уго де Монкада, хотя и не преуспевший в том, чтобы уговорить К. отказаться от поддержки Коньякской лиги, организовал в Риме заговор. Его участники, прежде всего кард. П. Колонна, вице-канцлер Папского гос-ва, смогли убедить папу сократить расходы и значительно уменьшить численность рим. гарнизона. 20 сент. 1526 г. Рим захватили прибывшие из Неаполя отряды императора. К. укрылся в замке Св. ангела, откуда обратился к союзникам с просьбой о помощи; папская сокровищница была разграблена. Сместить К. с Папского престола не удалось, и императору пришлось принести извинения понтифику за непочтительные действия. Папа собрал армию в 7 тыс. чел., для ее содержания был установлен особый налог с духовенства Рима и Тосканы. В нояб. К. начал судебный процесс против членов рим. семейства Колонна и др. участников заговора, владения которых должны были подвергнуться конфискации для военных целей. Кард. П. Колонна был смещен с занимаемых должностей, лишен кардинальского достоинства и всех бенефициев.

В кон. нояб. 1526 г. отряды нем. ландскнехтов под командованием Г. фон Фрундсберга перешли через Альпы и направились к Риму. В течение неск. месяцев папа пытался добиться военной помощи от союзников (небольшой отряд прислал только Франциск I) или хотя бы временного перемирия. 29 марта 1527 г. было заключено соглашение с вице-королем Неаполя: папа

должен был выплатить 60 тыс. дукатов, распустить свои войска, провести амнистию участников заговора. Однако командующий имп. войсками Карл III Бурбон (бывш. коннетабль Франции, лишенный гос. должностей и изгнанный из страны Франциском I, в 1523 поступил на службу к императору, командовал войсками в битве при Павии) отказался признать соглашение о перемирии; армия императора подошла к Флоренции, где началось народное восстание против Медичи. Папа обещал выплатить от 150 до 300 тыс. дукатов, если войска отойдут от Флоренции. Поскольку среди наемных солдат в имп. армии зрело недовольство из-за задержки жалованья, в поисках легкой добычи отряды неожиданно выдвинулись к Риму и в ночь на 7 мая 1527 г. захватили город (Бурбон погиб во время обстрела городских стен). К., находившемуся в базилике св. Петра, вместе с 13 кардиналами и ок. 1 тыс. знатных римлян удалось укрыться в замке Св. ангела. Ок. 2 недель длилось разграбление Рима (итал. Sacco di Roma). По мнению очевидцев, жестокость, насилие и святотатство испан. и нем. солдат превосходили даже преступления, совершенные турками. Уже 7 мая начались переговоры. Дж. Б. Гаттинара, племянник М. Гаттинары, канцлера Карла V, потребовал передать императору Парму, Пьяченцу, Модену, Остию и Чивитавеккью, выплатить огромную контрибуцию и амнистировать замешанных в заговоре Колонна. Сначала К. надеялся на помощь союзников по лиге: небольшие франц. отряды вступили в Кампанию, но так и не осмелились подойти к Риму, хотя захватившие город солдаты, будучи заняты грабежами, даже не охраняли городские ворота. Спустя неделю в Риме начались голод и эпидемия чумы, положение осажденных в замке Св. ангела стало еще более тяжелым, и папе пришлось принять выдвинутые представителями императора условия (увеличились только финансовые требования: К. должен был выплатить 400 тыс. дукатов, из них 150 тыс.— в течение 20 дней). 5 июня замок Св. ангела был сдан солдатам императора: Гаттинара сорвал с руки К. перстень и вынудил папу дать письменное обещание возвести его в кардинальское достоинство. Чтобы выплатить требуемую сумму, К. приказал установить в замке Св. ангела плавильную печь и переплавить в слитки папские тиары (кроме одной), украшения и сосуды из золота и серебра (*Cellini B.* Vita / Ed. O. Bacci. Firenze, 1901. P. 79–80); были оформлены денежные займы; папа обсуждал возможность продажи княжества Беневенто; в нач. июля 1527 г. он обратился за финансовой помощью к духовенству Неаполитанского и Португальского королевств. В июне—июле наемные солдаты, захватившие Рим, стали постепенно оставлять разоренный город, но в ожидании обещанного выкупа они не удалялись далеко от городских стен и 25 сент. совершили новый набег на Рим. Папе, оставшемуся без средств, пришлось отдать в заложники несколько кардиналов.



Осада замка Св. ангела. Гравюра из серии «Двенадцать побед Карла V» (Л. 4). 1555 г. (Гравюрный кабинет, гос. художественное собрание, Дрезден)

Папское гос-во оказалось раздроблено и контролировалось разными политическими силами: испанцы удерживали Остию и Чивитавеккью, войска Коньякской лиги отказались покинуть занятые ими Чивита-Кастеллана, Парму и Пьяченцу, Альфонсо I д'Эсте, герц. Феррарский, укрепился в Модене, венецианцы захватили Равенну и Червию, в Римини к власти вернулся кондотьер Сиджизмондо Малатеста. Во Флоренции было свергнуто правление Медичи и восстановлена республика (май 1527). Пленение папы и разорение Рима подвигли англ. кор. Генриха VIII к союзу с франц. кор. Франциском I. Еще в апр. 1527 г. было подписано Вестминстерское соглашение об объединении усилий 2 монархов в борьбе против имп. Карла V; в нояб. того же года Англия присоединилась к Коньякской лиге. Англ. кард. Т. Уолси, встречавшийся в авг. 1527 г. в Амьене с Франциском I для заключения союзного договора, предложил франц. королю собрать оставшихся на свободе кардиналов в Авиньоне; в сент. он опротестовал решения, принятые К. в заключении, и советовал папе делегировать управление католич. Церковью на время пленения тем кардиналам, к-рые оставались на свободе. Предложения Уолси были отвергнуты. Карл V узнал о пленении К. и разграблении Рима спустя месяц после случившихся событий. В инструкции своему послу в Италии Пьеру де Вейру от 21 июля 1527 г. он с удовлетворением писал, что эти события приведут к установлению мира и скорейшему созыву Собора для реформирования Церкви (*Halkin L.-E., Dansaert G.* Charles de Lannoy. Brux., 1934. P. 325–326).

По заключенному 26 нояб. 1527 г. соглашению папа брал на себя следующие обязательства: придерживаться политики нейтралитета, способствовать заключению мира между воюющими странами, созвать Собор для проведения церковных реформ, бороться с лютеранством, объединить европ. правителей для борьбы с турками; кроме того, К. передал императору заложников и выплатил более 70 тыс. дукатов как 1-й взнос за свое освобождение (текст соглашения см.: *Schulz.* 1894. S. 176–188). 6 дек. имп. войска покинули замок Св. ангела. Следующей ночью папа бежал из Рима в Орвието.

В февр. 1528 г. из Рима были изгнаны все остававшиеся там солдаты. Для восстановления порядка в городе К. направил легата кард. Лоренцо Кампеджо. 1 июня папа переехал из Орвието в Витербо. Желая вернуть захваченные испанцами владения, К. снабдил неск. кораблей франц. флота, осадившего Неаполь, военным оборудованием, но отношения понтифика с членами Коньякской лиги осложнились из-за нежелания Венеции вернуть Равенну и Червию. Франция и ее союзники терпели одно поражение за другим: из-за начавшейся эпидемии чумы и перехода на сторону имп. Карла V

командующего франц. флотом генуэзца Андреа Дориа, недовольного франц. жалованьем, французам пришлось снять осаду с Неаполя; Дориа заставил капитулировать франц. гарнизон в Савоне и поднял антифранц. мятеж в Генуе. По совету кард. П. Колонны К. начал переговоры с императором. 6 окт. 1528 г. папа вернулся в Рим; по его распоряжению в городе развернулись строительные работы. Зимой 1528/29 г. папа серьезно болел; кардиналы добились от него буллы, согласно к-рой конклав в случае необходимости должен был собраться вне зоны влияния императора (в Чивита-Кастеллана, Вероне, Болонье или в Авиньоне). Во время болезни К. каждодневные беседы вели с ним посол Венеции Гаспаро Контарини и Веронский еп. Джан Маттео Джиберти, которым удалось убедить понтифика не выходить из состава Коньякской лиги. Поэтому в подписанном 29 июня 1529 г. в Барселоне мирном договоре папа обязался помогать императору только в борьбе против турок. Тот в свою очередь обещал К. способствовать восстановлению территориального единства Папского гос-ва. К. даровал Карлу V, как королю Неаполя и в этом статусе вассалу папы Римского, право назначить 24 епископов на вакантные кафедры в Неаполитанском королевстве и разрешил провести туда войска через территорию Папского гос-ва. Одновременно усилиями Луизы Савойской, матери Франциска I, и Маргариты Австрийской, тетки Карла V, в Камбре был подписан мирный договор между Францией и Испанией («Дамский мир», 5 авг. 1529). Франциск I отказался от притязаний на Италию, сохранив за собой только Пьемонт, и обещал оказать императору помощь в борьбе с турками; кроме того, франц. король обязался выплатить выкуп в 2 млн экю за находившихся с 1526 г. в плену в Испании сыновей Франциска и Генриха.

5 нояб. 1529 г. Карл V прибыл в Болонью, чтобы встретиться с папой. Были достигнуты договоренности по основным вопросам, касавшимся итал. гос-в: Карл V обещал способствовать возвращению папе Равенны и Червии (венецианский посол Контарини подтвердил, что Венеция вернет эти города); Миланское герц-ство было возвращено Франческо II Сфорца в обмен на



Папа Римский Климент VII совершает имп. коронацию Карла V. Роспись потолка в зале Климента VII в Палаццо Веккьо во Флоренции. 1556–1582 гг. Худож. Дж. Вазари

уплату 900 тыс. эскудо; во Флоренции по настоянию папы должна была быть восстановлена власть Медичи (24 окт. 1529 город осадили войска императора под командованием Филибера де Шалона, принца Оранского); вопрос о Модене, захваченной герцогом Феррарским, папа передал на усмотрение императора. К. согласился совершить имп. коронацию Карла V. 23 дек. 1529 г. был подписан мирный договор. 22 февр. 1530 г. в Болонье в капелле городского совета папа возложил на Карла V «железную корону Италии», привезенную из Монцы. 24 февр., в день рождения Карла V, состоялась его имп. коронация в болонской базилике Сан-Петронио.

3 авг. 1530 г. войска императора одержали победу в битве при Гавинане; вскоре Флоренция сдалась. Мн. знатные граждане были казнены, республиканское правление фактически упразднено, восстановлена власть Медичи. В июле 1531 г. К. назначил своего 19-летнего племянника Алессандро Медичи (ходили слухи, что он был незаконнорожденным сыном папы Римского) правителем (главой) Флоренции, сделав эту должность наследственной; через год имп. Карл V даровал Алессандро Медичи титул герцога.

В дек. 1532 — февр. 1533 г. в Болонье состоялась 2-я встреча папы и императора, на к-рой обсуждалось возможное примирение Карла V и Франциска I (император считал заключение окончательного мирного договора с Францией невозможным и настаивал на создании новой антифранц. лиги). 27 февр. было подписано соглашение о союзе папы Римского, императора Свящ. Римской империи, его младшего брата Фердинанда Габсбурга (с 1526 король Венгрии и Богемии (Чехии), с 1531 герм. король, с 1556 император) и всех итал. гос-в, за исключением Венеции, Флоренции и Савойского герц-ства. Через 3 дня К. заключил с императором секретный договор, где обязался не вступать в союзнические отношения с др. правителями, поддерживать сложившийся баланс сил в Италии, созвать Собор, вместе с императором способствовать защите Европы от османской угрозы.

Воодушевленный успехом болонских встреч с императором К. стал инициатором личной встречи с кор. Франциском I, к-рая состоялась в Марселе в окт.— нач. нояб. 1533 г. Вероятно, на этой встрече обсуждалось заключение союза для противостояния тур. угрозе. Сохранился также черновик договора, согласно к-рому герц-ство Урбино, Милан, Парма и Пьяченца должны были составить приданое Екатерины Медичи, племянницы К., которая вышла замуж за Генриха Валуа, герц. Орлеанского (впосл. франц. кор. Генрих II). 28 окт. 1533 г. в Марселе состоялись пышные торжества по случаю их свадьбы; папа благословил их брак.

Борьба с распространением протестантизма. На герм. землях реформационные идеи Мартина *Лютера* поддерживали мн. князья, несмотря на отлучение его от Церкви (булла папы Льва X «Decet Romanum Pontificem» от 3 янв. 1521) и изданный имп. Карлом V Вормсский эдикт (25 мая 1521). Лютер был объявлен еретиком и поставлен вне закона, запрещалось исповедовать его учение, читать и распространять его сочинения, предписывалось преследовать сторонников

новой ереси. На самых первых после восшествия на Папский престол консисториях (2, 9, 14 дек. 1523) К. создал особую комиссию кардиналов для изучения сложившейся ситуации и отправил 2 нунциев в Германию и Швейцарию. В Римской курии не было единого мнения о способах борьбы с протестант. учениями: большинство считало необходимым провести широкомасштабную реформу католич. Церкви и повторно осудить Лютера, другие (напр., кард. Л. Кампеджо) выступали за интенсивное развитие полемического направления в католич. богословии и расширение дипломатической деятельности Папского престола, и лишь немногие из кардиналов говорили о созыве Собора для решения насущных проблем. Активным сторонником созыва Собора был имп. Карл V. В июле 1524 г. он поручил своему послу при Папском престоле Луису Фернандесу де Кордове, герц. Сессы, добиться от К. скорейшего созыва Собора, предложив для заседаний имперский г. Тренто. К. противился созыву Собора, вероятно, он опасался, что на Соборе могут возникнуть сомнения в легитимности его избрания на Папский престол из-за статуса незаконнорожденного и обвинений в подкупе членов коллегии кардиналов (*Mols.* 1953. Col. 1205). Тем не менее папа никогда не отказывался от необходимости соборного рассмотрения острых насущных проблем, но, ссылаясь на временные сложности, он постоянно откладывал решение о созыве Собора. Летом 1524 г. он предложил провести в Риме синод католич. епископов из разных стран, к-рый выработал бы план церковной реформы, однако ни светские правители, ни прелаты не поддержали его. К. одобрил программу борьбы со злоупотреблениями в Церкви, которая была составлена авторитетными прелатами и богословами Юж. Германии, собравшимися весной 1524 г. в Регенсбурге по инициативе кард. Л. Кампеджо (*Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. Vol. 8. Pars 2. P. 907–913). Папа призвал нем. епископов бороться с новыми учениями, принимать меры против тех, кто способствуют их распространению, невзирая на сан и чин. К. неоднократно напоминал прелатам о необходимости постоянно находиться в своем диоцезе и разрешил кард. Маттеусу Лангу фон Велленбургу, князю-архиеп. Зальцбурга, не покидать немецких земель даже для участия в конклаве в случае вакации Папского престола. Несмотря на просьбы герц. Фердинанда Габсбурга, управлявшего герм. землями империи Габсбургов в отсутствие Карла V, папа не отправил легата на рейхстаг в Шпайере (лето 1526). По решению рейхстага князья могли действовать в церковных вопросах по своему усмотрению, что фактически приостанавливало действие Вормсского эдикта и давало князьям право определять как свою веру, так и веру своих подданных.

После того как К. присоединился к Коньякской лиге, Карл V попытался восстановить союзнические отношения с Папским престолом, но 23 июня 1526 г. папа отправил императору бреве «Non opus esse credimus», где изложил историю отношений с императором и, оправдывая изменения в политике Папского престола, сурово и далеко не беспристрастно упрекал его за недостойные дела (Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini. 1782. P. 240–246). Уязвленный тоном папского бреве Карл V, в тот момент находившийся в Испании, поручил своему секретарю Альфонсо де *Вальдесу* составить ответ, в к-ром против папы выдвигались обвинения, дававшие каноническое обоснование коллегии кардиналов для созыва Собора даже вопреки воле понтифика (подписан 17 сент. 1526; утвержден королевским советом; Ibid. P. 247–288). Этот документ, а также послание кардиналам с изложением этих канонических обоснований (от 6 окт. 1526) были доставлены в Рим и вручены лично К., к-рый, испугавшись, так и не показал никому оригиналы, а лишь кратко изложил содержание документов на консисториях 21 и 29 дек. По инициативе папы была создана комиссия для решения вопроса о Соборе. Однако уже в следующем письме император попытался сгладить конфликт, уточнив, что не желает ничего предпринимать без одобрения понтифика. Разграбление Рима и пленение папы отложили вопрос о созыве Собора. На Шпайерском рейхстаге (1529) папский представитель Дж. Ф. Пико делла Мирандола, хотя и весьма неохотно, от лица папы обещал созвать Собор; рейхстаг обратился к императору с требованием, чтобы Собор был созван в течение 2 лет и проходил в Германии. На Аугсбургском рейхстаге (1530) скорейшего созыва Собора потребовали протестанты, но обнародование лютеран. *Аугсбургского исповедания веры* и католич. «Ответа на Аугсбургское исповедание» (Responsio Confessionis Augustanae), более известного как «Папское опровержение» (Confutatio Pontificia), а также запрет на богословскую дискуссию свидетельствовали об окончательном религ. расколе и о скором открытом противостоянии (подробнее см. ст. *Карл V*). Император, поддерживаемый теми нем. князьями, которые сохранили верность католич. Церкви, настаивал на созыве Собора в кратчайшие сроки (предлагалось выбрать между Мантуей и Миланом), видя в нем единственный способ умиротворить герм. княжества.

К., в целом признавая необходимость соборного решения насущных проблем в католич. Церкви, выдвинул трудновыполнимые условия: на Соборе будут обсуждаться только вопросы, касающиеся новых еретических учений и борьбы с турками; император должен лично присутствовать на всех заседаниях Собора; Собор будет проходить в итал. городе по выбору папы; голосование должно быть организовано в соответствии с каноническими требованиями; лютеране смогут отправить на Собор полномочных представителей (CTrident. 1904. P. LVII). Император в свою очередь представил свои требования. Затем начались долгие переговоры, в которых участвовали Франциск I и Генрих VIII, о том, в каком городе будут проходить заседания, на какие уступки по отношению к протестантам каждый из правителей может пойти в своей стране, какие полномочия получат депутаты, в т. ч. представители протестантов, и др. Депутаты-католики, прибывшие на Регенсбургский рейхстаг (1532), принуждали императора самостоятельно созвать Собор, если папа Римский не сделает этого (Ibid. P. LXXIII). Однако Карлу V, заинтересованному в поддержке нем. князей для борьбы с турками, пришлось гарантировать тем правителям, кто приняли Аугсбургское исповедание, что в гос-ве сохранится сложившееся к этому времени положение, а вопросы о религ. принадлежности правителей и их подданных будут рассматриваться только Собором (Нюрнберг-

ский религиозный мир, 23 июля 1532). *Тридентский Собор* (1545–1563) был созван следующим папой, Павлом III (1534–1549).

На время понтификата К. приходится утверждение Реформации в Скандинавских странах. В 1523 г. начался конфликт со швед. кор. Густавом I Вазой (1523–1560), который без согласия папы назначил на архиепископскую кафедру Уппсалы Иоанна Магнуса (Юхана Монссона). К. счел незаконным смещение предыдущего архиеп. Уппсалы Густава Тролле (он был обвинен в гос. измене) и отказался утвердить назначение Иоанна Магнуса. Король, сначала относившийся негативно к распространявшемуся в стране лютеран. учению (в 1523 он издал указ, запрещавший под угрозой лишения имущества и смертной казни изучать произведения Лютера), в поисках дополнительных источников средств добился того, что в 1527 г. на Вестеросском риксдаге он был объявлен главой Церкви, а имущество мон-рей передано в королевскую казну. Делами Церкви стали управлять светские лица, назначенные королем. Папа обращался к швед. церковным иерархам с призывом помешать распространению лютеран. учения. Архиеп. Иоанн Магнус активно выступал как против реформаторских действий Густава Вазы, так и против деятельности лютеран. проповедников Олауса и Лаврентия Петри. В 1526 г. король отправил Иоанна Магнуса послом к Московскому вел. кн. *Василию III Иоанновичу,* в Швецию тот не вернулся. В 1531 г. Густав Ваза назначил на кафедру Уппсалы протестанта Лаврентия Петри. Только в 1533 г. К. утвердил Иоанна Магнуса на архиепископской кафедре Уппсалы, но на события в Швеции, к тому времени окончательно отложившейся от Рима, это не повлияло. Иоанн Магнус остался в Риме; после его смерти папа назначил католическим архиепископом Уппсалы его брата Олауса (Олафа) Магнуса.

Реформация в Дании связана с деятельностью Ганса Таусена, к-рый познакомился с идеями Лютера во время учебы в Германии. В Дании его проповеди пользовались популярностью, ему покровительствовал дат. кор. Фредерик I (1523–1533). В 1530 г. в Копенгагене был созван синод для решения религ. споров. Таусен представил «символ веры протестантов» из 43 позиций и в ходе диспута защитил их. Кор. Фредерик I, оставаясь католиком, в 1527 г. уравнял в правах католиков и лютеран. Его сын кор. Кристиан III (1534–1559) был открытым и последовательным сторонником лютеран. Реформации. Адресованные дат. монархам папские послания остались без ответа.

Ситуация в Прибалтийских странах обсуждалась на папских консисториях 17 мая 1525 г. и 14 янв. 1527 г. Великий магистр Ливонского ордена Вальтер фон Плеттенберг поддержал лютеранских проповедников, надеясь, вероятно, провести секуляризацию орденских земель по примеру Тевтонского ордена (в 1525 великому магистру Тевтонского ордена Альбрехту Бранденбургскому удалось добиться преобразования орденского гос-ва в секулярное наследственное герц-ство Пруссия). Распространению лютеранства активно противостояли Рижские архиепископы Яспер Линде (1509–1524) и его преемник Иоганн VII Бланкенфельд (1524–1527). В июле 1524 г. в Ревеле состоялся съезд представителей прибалт. городов, где идеи Реформации были одобрены и поддержаны большинством делегатов. Фактически все ревельские, дерптские и бóльшая часть рижских церквей (напр., ц. св. ап. Петра, ц. св. Иоанна) были разграблены, интерьеры храмов разрушены. В ходе противостояния архиеп. И. Бланкенфельда и магистра В. фон Плеттенберга, стремившегося ослабить зависимость ордена от архиепископа Риги, 21 авг. 1524 г. Рига отказалась от присяги архиепископу и спустя год присягнула на верность магистру Ливонского ордена. В это же время юрисдикцию архиепископа отказались признавать городской совет Ревеля и представители ревельских лютеран. групп. Архиепископ в поисках поддержки начал переговоры с польск. кор. Сигизмундом I и вел. кн. Московским Василием III; Плеттенберг счел это предательством интересов Ливонской конфедерации и арестовал Бланкенфельда (дек. 1525). В адресованном рыцарям Ливонского ордена послании от 31 янв. 1526 г. К. свидетельствовал о невиновности архиепископа Риги. В марте 1526 г. Бланкенфельд был освобожден из-под ареста и впосл. отрицал факт злого умысла в контакте с московскими властями, заявляя, что выполнял секретное поручение папы Римского (официально не подтверждено).

Распространению лютеранства была посвящена переписка К. с князем-еп. Льежским Эрардом де Ла Марком (1505–1538), сторонником преследования протестантов, Карлом Эгмонтом, герц. Гелдерна (1492–1538), и наместницей (статхаудером) Испанских Нидерландов Маргаритой Австрийской (1519–1530) (Monumenta Reformationis Lutheranae. 1884. P. 436–439; Monumenta saeculi XVI. 1885. N 93–95. P. 125–129). 20 марта 1525 г. К. учредил в Нидерландах инквизицию и даровал доминиканцам широкие полномочия в деле возвращения лютеран к католич. вере (Monumenta Reformationis Lutheranae. 1884. P. 158).

В февр. 1525 г. папа обратился с рядом посланий к епископам и светским властям кантонов Швейцарского союза. К. писал о необходимости противостоять деятельности протестант. проповедников (Monumenta saeculi XVI. 1885. Vol. 1. P. 77–90) и предложил прислать в крупные



Папа Римский Климент VII с процессией. Миниатюра из миссала. Ок. 1523 г. Худож. В. Раймонди (NY. Morgan. M. 1134)

города католич. богословов для проведения диспутов (11 дек. 1525; Ibid. N 148–149. P. 192–195) или организовать обсуждение религ. вопросов в Риме (кон. 1526; Ibid. N 186. P. 246–248). Эти предложения остались без ответа. Позднее, во время 2-й религ. войны между союзами протестант. и католич. кантонов (т. н. 2-я Каппельская война, 1531), папа слишком поздно принял решение оказать военную помощь

католикам в Швейцарии: отправленные им отряды прибыли уже после заключения мира (20 нояб. 1531).

Франц. кор. Франциск I не предпринимал решительных действий против сторонников реформационных учений, хотя и не поддерживал их открыто (см. ст. *Гугеноты*). Меры против протестантов были приняты кор. Луизой Савойской, регентшей в период мадридского плена Франциска I. Бреве от 29 дек. 1524 г. папа одобрил ее действия против бывш. доминиканца Амеде Мегре, проповедовавшего в Гренобле и в Лионе идеи, близкие к лютеровским (против него в Париже было начато судебное дело, длившееся 2 года, в результате он был осужден, но в 1527 бежал в Страсбург) (*Aeschimann A.* Les origines et le développement de la Réforme à Lyon. Lyon, 1916. P. 35–36). В июне 1525 г. был издан указ, призывавший к исполнению папских булл об осуждении учения Лютера и о преследовании лютеран. В 1534 г. папа запретил проповедникам выступать во Франции без особого разрешения правящего епископа (ординария).

Конфликт К. с английским королем Генрихом VIII, начавшийся из-за бракоразводного процесса монарха с Екатериной Арагонской, привел к тому, что Англия разорвала отношения с Папским престолом, в стране была проведена Реформация и учреждена национальная англикан. Церковь. Поводом для развода было то, что 1-м браком Екатерина Арагонская была замужем за старшим братом Генриха VIII, Артуром, принцем Уэльса, к-рый скончался в 1502 г., до консуммации брака (позднее это дало возможность папе Римскому Юлию II признать брак недействительным). Др. причиной было отсутствие у Генриха VIII наследника муж. пола; король хотел жениться на Анне Болейн, фрейлине королевы, ставшей к тому времени его фавориткой. В 1527 г. начались переговоры с К.; способствовать «королевскому делу» в Риме было поручено кард. Т. Уолси. Однако папа не осмелился бросить вызов испан. королевскому дому и имп. Карлу V (Екатерина Арагонская приходилась ему теткой) и после 2-летних слушаний дела в Римской курии и в Англии вынес отрицательный вердикт. Кард. Т. Уолси был лишен должности лорда-канцлера королевства и вскоре умер (29 нояб. 1530). Новым советником короля в деле о разводе стал кембриджский богослов Томас *Кранмер,* известный прореформационными взглядами. Кранмер обратился с запросом о действительности брака короля с вдовой брата и правомерности папской диспенсации в ведущие ун-ты Англии, Франции и Италии и получил неск. заключений в пользу аннулирования такого союза. В 1533 г. К. по настоянию короля назначил Кранмера архиепископом Кентерберийским. Кранмер санкционировал тайный брак Генриха VIII с Анной Болейн, ожидавшей ребенка (буд. кор. *Елизавета I* Тюдор), и 23 мая 1533 г. официально признал брак короля с Екатериной Арагонской недействительным. В том же году Анна была коронована, а Екатерина Арагонская и ее дочь принцесса Мария (буд. кор. *Мария* Тюдор) удалены от двора.

Подобный способ разрешения династического кризиса, а также попытка поставить под сомнение папскую диспенсацию спровоцировали острый конфликт между королем Англии и Папским престолом. В 1533 г. папа отлучил англ. короля от Церкви. В ответ Генрих VIII предпринял неск. шагов, направленных на ограничение юрисдикционных и финансовых прав папы Римского в Англии. В ходе этой кампании было пересмотрено отношение короля к лютеранству. Под давлением короля парламент принял ряд законодательных актов, направленных на создание в Англии национальной Церкви, независимой от Рима (статуты об ограничении уплаты Риму *аннатов* (1532) и церковной десятины (1534), которые в конечном счете стали поступать в гос. казну; о запрете клирикам апеллировать в Рим в судебных делах (1533) и об отмене юрисдикции папы над англ. духовенством (1534)). *Актом о супрематии* (1534) Генрих VIII был провозглашен верховным главой и единственным «протектором» Церкви Англии, к нему перешли мн. функции примаса Церкви — право визитации диоцезов, наказания и «исправления» клира, созыва Соборов, определения ереси и т. д. Тем не менее на консистории 23 марта 1534 г. папа и члены коллегии кардиналов единогласно признали брак Генриха VIII и Екатерины Арагонской действительным, а развод и последующий брак незаконными.

Рост османской угрозы (в 1521 турки взяли крепость Шабац на Дунае и осадили Белград; в 1522 они захватили о-в Родос, принадлежавший ордену госпитальеров) сделал одной из важных задач понтификата К. сплотить европ. правителей и организовать крестовый поход против мусульман. Уже на 1-й консистории (2 дек. 1523) папа настоял на создании особой комиссии кардиналов. Кард. Л. Кампеджо от имени К. обращался к Нюрнбергскому рейхстагу за помощью в борьбе против турок. В февр. 1524 г. папа отправил нунцием в Венгрию Джованни Антонио Пульони, барона Бурджо; для сбора наемных войск папа разрешил ему продавать или закладывать церковную утварь из драгоценных металлов. В февр. 1526 г. папа обратился к европ. правителям с требованием оказать помощь венг. кор. Лайошу II (1516–1526) в борьбе с турками и выделил еще 50 тыс. дукатов для выплаты наемникам. Несмотря на эти усилия, в битве при Мохаче (29 авг. 1526) армия венг. короля была разбита, Лайош II и все командующие войсками погибли. На венг. трон были избраны короли Фердинанд I Габсбург и Янош I Запойяи, к-рые фактически поделили страну между собой: зап. районы получили Габсбурги (Венгерское королевство), восточные — Запойяи (Трансильвания). В борьбе с Габсбургами Янош Запойяи заключил союз с турками (1528). К. пытался увещевать его, но безрезультатно; в 1529 г. папа отлучил Запойяи от Церкви. В мае 1529 г. турки вторглись в Венгрию. Одержав неск. побед, они подчинили Запойяи центральные и южные области страны. В июле 1529 г. Янош Запойяи принес присягу турецкому султану и был признан им королем Венгрии. Трансильвания стала самостоятельным княжеством под протекторатом Османской империи.

При продвижении тур. войск к Вене папа, недавно выплативший огромный выкуп и освободившийся из заключения, не мог оказать помощь Фердинанду Габсбургу. В кон. мая 1529 г. К. назначил нунцием в Австрию Винченцо Пимпинеллу, еп. Россано, предоставив ему возможность отчуждать церковное имущество для военных нужд (булла от 27 авг. 1529). 27 сент. 1529 г. турки осадили Вену, но 14 окт., после неск. неудачных попыток взять город, им

пришлось снять осаду. В июне–авг. 1530 г. папа выпустил ряд бреве, адресованных европейским государям, предложив им совместно собирать на военные нужды до 80 тыс. дукатов ежемесячно (планировалось, что император и франц. король выделят по 20 тыс. дукатов, англ. король — 10 тыс., папа Римский и кардиналы — 10 тыс., остальные 20 тыс. должны были дать правители Португалии, Шотландии и итал. гос-ва), однако все под разными предлогами отказались.

Организация борьбы с турками обсуждалась на 1-й встрече императора с папой в Болонье (дек. 1532 — февр. 1533). Впосл. папа продолжал обращаться с увещеваниями как к европ. государям, так и к нем., австр. и венг. дворянам, призывая всех объединиться против тур. угрозы. Он выделял значительные суммы для оплаты наемных войск и для укрепления портовых городов (Анкона, Асколи и Фано). Однако организовать общеевроп. отпор туркам так и не удалось.

Учреждение церковной иерархии в Новом Свете. 11 мая 1524 г. был основан титулярный патриархат Зап. Индий во главе с Антонио де Рохасом, еп. Паленсии; в 1530 г. новым патриархом стал Эстебан Габриэль Мерино, еп. Хаэна. В 1528 г. по просьбе имп. Карла V папа объединил расположенные на о-ве Гаити епископские кафедры Санто-Доминго и Консепсьон-де-ла-Вега. Было основано еп-ство Мехико (в совр. Мексике; 12 авг. 1530), в 1531 г.— еп-ства Леон (в совр. Никарагуа; 26 февр.) и Венесуэла (21 июня; в авг. резиденция епископа учреждена в г. Коро), в 1534 г.— Картахена (24 апр.) и Санта-Марта (10 июня) (в совр. Колумбии). Церковная провинция была учреждена в заморских владениях Португалии: в янв. 1533 г. статус архиеп-ства получила кафедра Фуншал на о-ве Мадейра; ей были подчинены еп-ства Сан-Мигел (Азорские о-ва), Сантьягу (совр. Кабо-Верде), Гоа (совр. шт. Гоа в Индии) и Сан-Томе (совр. Сан-Томе и Принсипи).

Посольство в Московию. В 1523–1524 гг. фламанд. теолог Альберт Пигге в составленной для К. записке о делах Московии отмечал важность союзнических отношений с московскими князьями в условиях тур. угрозы. Папа в послании от 25 мая 1524 г. хотя и писал вел. кн. Московскому Василию III только о «соединении» Церквей, не касаясь др. вопросов, тем не менее отмечал, что считал бы для себя высшей наградой «священный союз любви и дружбы» (Переписка пап с российскими государями в XVI в. 1834. С. 9–15; с предложениями о вступлении в антитур. коалицию и о «соединении Церквей» на условиях Ферраро-Флорентийского Собора обращался к московскому князю и папа Римский Лев X в бреве от 26 сент. 1519 (Там же. С. 3–6)). Осенью 1525 г. в Рим с богатыми дарами прибыл посол Василия III Дмитрий Герасимов; согласно привезенной им грамоте, князь был заинтересован в переговорах с Римом и заверял в готовности заключить с папой союз («мы по воле Божией, как и прежде сего стояли за христианство, так и ныне стоим, а с вами и с иными государями желаем быть в союзе» — Там же. С. 19–21). В дек. 1525 г. папа отправил к Василию III посольство во главе с Джованни Франческо да Потенцей, еп. Скары (Швеция). 20 июня папское посольство прибыло в Москву. О ходе переговоров с московским князем практически ничего не известно (в инструкции послу указывалось на необходимость держать польск. кор. Сигизмунда I в курсе о ходе переговоров, в т. ч. об обсуждении религ. вопросов — ASVat. Arm. 44. Vol. 9. P. 357). При посредничестве папского посла в Можайске было заключено перемирие на 5 лет между Василием III и кор. Сигизмундом I. В личных беседах князь сообщил о желании пригласить в Москву итал. мастеров, зодчих и ремесленников (*Пирлинг П.* Россия и Папский престол. М., 1912. Кн. 1. С. 328). Результатом посольства стало прибытие в Рим 2 рус. послов — Иеронима Матвеева и дьяка Тимофея Семёнова, к-рые представили К. лишь краткую верительную грамоту от дек. 1526 г. (Переписка пап с российскими государями. 1834. С. 25–26). Ответа князя на предложение о заключении союза не последовало.



Климент VII, папа Римский. Ок. 1533 г. Худож. С. дель Пьомбо (Пинакотека, Парма)

Представитель эпохи Ренессанса, К. покровительствовал гуманистам: *Эразму Роттердамскому* (особенно после того, как тот выступил с критикой лютеровского учения о свободе воли), историкам Ф. Гвиччардини и П. Джовио и др. Секретарями К. были Дж. Садолето, П. Бембо, Дж. Б. Санга. Пьетро Аретино сначала был облагодетельствован папой (К. возвел его в рыцари ордена госпитальеров), потом утратил это покровительство из-за сатирических «пасквинат», в к-рых он высмеивал как членов Римской курии, так и самого понтифика. В понтификат К. было продолжено строительство новой базилики св. Петра (после смерти Рафаэля работами руководил архит. Б. Перуцци). По поручению К. *Микеланджело* Буонаротти продолжил работу над архитектурным и скульптурным комплексом капеллы Медичи при базилике св. Лаврентия во Флоренции, а также спроектировал и построил флорентийскую б-ку Лауренциана. После разорения Рима (1527) папа особое внимание уделял восстановлению архитектурного облика города.

В июне 1534 г. здоровье папы резко ухудшилось (согласно одной из версий, это было связано с терминальной стадией рака желудка; современники считали, что папу отравили). Временно был погребен в базилике св. Петра, впосл. перезахоронен в ц. Санта-Мария-сопра-Минерва (скульптурная гробница сооружена Антонио да Сангалло Младшим).

Ист.: Epistolae Leonis X, Clementis VII et Pauli III nomine scriptae / Ed. J. Sadoleti. R., 1759; Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio / Ed. J. Le Plat. Louvain, 1782. T. 2. P. 211–515; Переписка пап с российскими государями в XVI в., найденная между рукописями в Римской Барбериниевой б-ке / Пер. и коммент.: прот. И. И. Григорович. СПб., 1834. Т. 1. С. 9–26; Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato. Ser. 2. Firenze, 1846. Vol. 3. P. 61–313; Correspondance de Charles-Quint et d'Adrien VI / Ed. L.-P. Gachard. Brux., 1859. P. 199–228;

Documenti della congiura fatta contro il Cardinale Giulio de' Medicis nel 1522 / A cura di C. Guasti // Giornale Storico degli Archivi Toscani. Firenze, 1859. T. 3. P. 121–267; Bullarium magnum romanum. 1860. T. 6. P. 26–172; Records of the Reformation: The Divorce, 1527–1533 / Ed. N. Pocock. Oxf., 1870. 2 vol.; *Sanuto M.* I diarii / Ed. F. Stefani et al. Venezia, 1886–1903. Vol. 14, 16–58; Monumenta Reformationis Lutheranae ex tabularis secretioribus S. Sedis, 1521–1525 / Ed. P. Balan. Ratisbonae, 1884; Relationes oratorum pontificorum: 1524–1526. Bdpst., 1884. (Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia. Ser. 2; T. 1); Monumenta saeculi XVI. historiam illustrantia / Ed. P. Balan. Oeniponte, 1885. Vol. 1: Clementis VII. epistolae per Sadoletum scriptae; Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Gött., 1893. Bd. 1. S. 924; 1896. Bd. 2. S. 982; 1901. Bd. 3. S. 964; 1905. Bd. 4. S. 819; Stuttg., 1935. Bd. 7; Lettere di Carlo V a Clemente VII, 1527–1533 / Ed. E. Casanova. Firenze, 1893; CTrident. 1904. T. 4: Concilii Tridentini Actorum pars. P. XVII–CXI.

Лит.: *Balan P.* La politica di Clemente VII fino al Sacco di Roma. R., 1884; *idem.* Clemente VII et l'Italia dei suoi tempi. Mil., 1887; *Grethen R.* Die politischen Beziehungen Clemens VII. zu Karl V. in den Jahren 1523–1527. Hannover, 1887; *Schulz H.* Der Sacco di Roma: Karls V. Truppen in Rom, 1527–1528. Halle, 1894; *Vaughan H. M.* The Medici Popes (Leo X and Clement VII). L., 1908; *Lodolini A.* Papato, Impero, Repubblica: L'assedio di Firenze (1529–1531). Bologna, 1930; *Crabitès P.* Clemens VII and Henry VIII. L., 1936; *Mols R.* Clément VII // DHGE. 1953. T. 12. Col. 1175–1244 (Bibliogr.: Col. 1241–1244); *Monaco M.* Le finanze pontificie al tempo di Clemente VII // Studi romani. R., 1958. Vol. 6. P. 278–296; *idem.* Considerazioni sul Pontificato di Clemente VII // Archivi. Ser. 2. R., 1960. Vol. 27. P. 184–223; *Müller G.* Die römische Kurie und die Reformation, 1523–1534: Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens VII. Gütersloh, 1969; *Hook J.* The Sack of Rome. L., 1972; *idem.* Clement VII, the Colonna and Charles V: A Study of Political Instability of Italy in the 2nd and 3d Decades of the 16th Cent. // European Studies Review. L., 1972. Vol. 2. N 4. P. 281–299; *Stephens J.-N.* Pope Clement VII, a Florentine Debtor // Bull. of the Institute of Historical Research. L., 1976. Vol. 49. N 119. P. 138–141; *Firpo M.* Il sacco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda politica e riforma religiosa. Cagliari, 1990; *Языкова В. Е.* Папский престол и Московское государство: (К истории дипломатических связей в первой половине XVI в.) // СВ. 1995. Вып. 58. С. 199–205; Les discours sur le Sac de Rome de 1527: Pouvoir et littérature / Éd. A. Redondo. P., 1999; *Gattoni M.* Pace universale o tregue bilaterali?: Clemente VII e l'istruzione a Nicolaus Schömberg, arcivescovo di Capua (1524) // Ricerche Storiche. N. S. Firenze, 2000. Vol. 30. N 1. P. 171–196; *idem.* Clemente VII e la geopolitica dello stato pontificio (1523–1534). Vat., 2002; *Prosperi A.* Clemente VII // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 3. P. 70–91; The Pontificate of Clement VII: History, Politics, Culture / Ed. K. Gouwens, S. E. Reiss. Aldershot, 2005; *Reinhardt V.* Blutiger Karneval: Der Sacco die Roma 1527 – eine politische Katastrophe. Darmstadt, 2009; *Reiss Sh. E.* «Per havere tutte le opera... da Monsignore Reverendissimo»: Artists Seeking the Favor of Cardinal Giulio de' Medici // The Possessions of a Cardinal: Politics, Piety, and Art, 1450–1700 / Ed. M. Hollingsworth, C. M. Richardson. Univ. Park (Penn.), 2010. P. 113–131.

Н. И. Алтухова

КЛИМЕ́НТ VIII (1369, Теруэль, Арагон — 28.12.1446, Пальма, о-в Мальорка, до избрания папой и после отречения — Хиль Санчес Муньос-и-Карбон), последний антипапа авиньонской линии в период *схизмы в католической Церкви*. Род. в знатной арагонской семье, учился в Авиньонском ун-те, получил степень д-ра канонического права. Дядя Санчеса Муньоса с начала папской схизмы в 1378 г. поддерживал антипапу *Климента VII* и выполнял обязанности его посланника при арагонском кор. Педро IV. Близость дяди ко двору антипапы в Авиньоне помогла Санчесу Муньосу занять место советника кард. Педро Мартинеса де Луны, арагонца по происхождению, к-рого в сент. 1394 г. избрали антипапой под именем *Бенедикт XIII*. В 1396 г. Санчес Муньос был направлен с миссией к арагонскому кор. Мартину I, получил от него согласие на назначение епископом Валенсии. Находившийся между Валенсией и Таррагоной замок Пеньискола стал убежищем для антипапы Бенедикта XIII после изгнания из Авиньона (1403). Как ближайший помощник антипапы, Санчес Муньос получил от него несколько бенефициев, в т. ч. должности каноника капитула кафедрального собора Св. Креста и св. Евлалии в Барселоне, каноника кафедрального собора Девы Марии в Жироне, а также должность архипресвитера кафедрального собора Санта-Мария-де-Медьявилья в г. Теруэль.

К концу жизни антипапы Бенедикта XIII при его дворе не осталось кардиналов авиньонской линии, т. к. все кардиналы признали решения *Констанцского Собора* и избрание папой Римским *Мартина V*. Желая обеспечить преемство авиньонской линии, 27 нояб. 1422 г. Бенедикт XIII совершил назначение 4 новых кардиналов и обязал их избрать ему преемника. После смерти Бенедикта XIII (23 мая 1423) Санчес Муньос организовал проведение в Пеньисколе конклава, к-рый собрался 10 июня в составе 3 кардиналов. Не являясь кардиналом и не имея возможности участвовать в конклаве, Санчес Муньос оказал влияние на его ход, сообщив кардиналам о якобы имевшемся требовании кор. Альфонсо V Великодушного, чтобы избранник являлся подданным королевства Арагон. В тот же день 3 кардинала избрали папой Санчеса Муньоса, который принял имя Климент в память об авиньонском антипапе Клименте VII. Коронация К. состоялась в замке Пеньискола 19 мая 1426 г.

Кор. Альфонсо V признавал законным понтификом Мартина V, однако не препятствовал пребыванию в Арагонском королевстве антипап авиньонской линии, используя их для давления на папу Римского, чтобы получить его помощь в борьбе с Людовиком III Анжуйским за престол Неаполитанского королевства. Летом 1423 г. с одобрения кор. Альфонсо V жители Сиены признали К. папой Римским. Из-за позиции короля католич. духовенство в Арагоне находилось в сложном положении. Узнав об избрании К., 21 июля 1423 г. папа Мартин V поручил Таррагонскому архиеп. Далмау де Муру-и-Сервельо принять меры по прекращению схизмы. В 1425 г. для переговоров с кор. Альфонсо V и К. папа Мартин V направил в Арагон легата кард. Пьера де Фуа, но король отказался допустить папского легата в свои владения. Лишь в 1427 г. Альфонсо V принял решение примириться с папой Мартином V, после чего направил к К. своего представителя каноника Альфонсо де Борху (впосл. папа Римский *Каллист III*); после длительных переговоров К. согласился сложить с себя папский сан.

Процесс отречения К. состоял из ряда формальностей. Чтобы придать значимость своим действиям, 26 июля 1429 г. К. провел консисторию и назначил 2 кардиналов. В тот же день он объявил кардиналам о снятии с папы Мартина V прещений, наложенных антипапой Бенедиктом XIII, и после этого издал буллу «Incomprehensibilia Dei iudicia» о своем отречении. Кардиналы авиньонской линии провели формальный конклав, на к-ром объявили об избрании Мартина V папой Римским. 14 авг. прибывший в Арагон папский легат кард. Пьер де Фуа принял от бывш. антипапы и его кардиналов присягу на верность Мартину V; на следующий день в ц. св. Матфея в Сан-Матео кардинал провел церемонию примирения Санчеса Муньоса с Папским престолом. 26 авг. того же года папа Мартин V назначил Санчеса Муньоса епископом г. Пальма

на о-ве Мальорка, к-рый входил в состав владений арагонского короля. Против этого назначения выступал кор. Альфонсо V, желавший отдать епископскую кафедру Пальмы др. кандидату, однако 4 апр. 1431 г. король все же издал указ, утверждавший Санчеса Муньоса епископом Пальмы.

Погребен в кафедральном соборе Санта-Мария в г. Пальма.

Лит.: *Furio A.* Episcopologio de la Santa Iglesia de Mallorca. Palma, 1852; An. Pont. Cath. 1899. P. 55–57; 1931. P. 157–158; Bulle de Benoît XIII créant cardinaux // Annuaire-bull. de la Société de l'histoire de France. P., 1899. T. 36. Pars 2. P. 181–183; [*Jordan de Urriés y Ruiz J.*] Fin del Cisma de Occidente // Boletín de la Real Academia de la Historia. Madrid, 1900. T. 36. P. 65–68; *O'Callaghan R.* Terminación del cisma de Occidente y Concilio provincial de Tortosa. Tortosa, 1911; *Navarro Espinach G., Villanueva Morte C.* Gil Sánchez Muñoz (1370–1447), el antipapa Clemente VIII: Documentación inédita de los archivos de Teruel // Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval. 2006/2008. Vol. 15. P. 239–254.

А. Г. Крысов

КЛИМЕ́НТ VIII (24.02.1536, Фано, пров. Пезаро-э-Урбино — 3.03.1605, Рим; до избрания папой — Ипполито Альдобрандини), папа Римский (с 30 янв. 1592). Род. в патрицианской семье из Флоренции; его отец Сильвестро Альдобрандини был известным юристом. В 1531 г. семью Альдобрандини изгнали из Флоренции по политическим причинам. В 1548 г. благодаря покровительству могущественного кард. Алессандро Фарнезе С. Альдобрандини получил должность консисториального адвоката в Римской курии. И. Альдобрандини, вероятно при поддержке кард. А. Фарнезе, изучал право в ун-тах Падуи и Болоньи, возможно также в Перудже и Ферраре; в 1556 г. он получил степень д-ра гражданского и канонического права (in utroque jure). Как и отец, Альдобрандини исполнял сначала должность консисториального адвоката в Римской курии, в 1568 г. был назначен аудитором кардинала-камерленго, в 1569 г.— аудитором Римской Роты (см. *Rota Romana*). В 1571–1572 гг. сопровождал кардинала-непота Микеле Бонелли, назначенного легатом a latere в Испании, в Португалии и во Франции. При папе Римском *Григории XIII* (1572–1585) Альдобрандини оставался на должности аудитора Римской Роты. В этот период он находился под влиянием католич. св. Филиппа *Нери*, основателя конгрегации *ораториан* (позднее, уже став папой Римским, К. выбирал духовников из священников, принадлежавших к этой конгрегации,— Джованни Франческо Бордини и Цезаря *Баронию*). 31 дек. 1580 г. Алессандро Оттавиано Медичи, архиеп. Флоренции (впосл. папа Римский *Лев XI*), рукоположил Альдобрандини в сан пресвитера.



Климент VIII, папа Римский. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

В мае 1585 г. папа *Сикст V* (1585–1590) назначил Альдобрандини датарием. 18 дек. папа возвел его в достоинство кардинала-пресвитера рим. ц. Сан-Панкрацио, а 12 июня 1586 г. назначил великим пенитенциарием (в этой должности Альдобрандини с 1589 участвовал в работе комиссии, занимавшейся подготовкой нового издания папских *декреталий*). В мае 1588 г. назначен легатом a latere в Польшу. Кард. И. Альдобрандини, пользовавшийся доверием папы и не вовлеченный в противостояние различных группировок, казался подходящим кандидатом для установления мира (после смерти польского кор. *Стефана Батория* в Польше началась борьба за трон между *Сигизмундом III* Вазой и Максимилианом Габсбургом). 9 марта 1589 г. соперники подписали мирное соглашение. Деятельность кард. И. Альдобрандини, проявившего себя талантливым дипломатом, получила одобрение папы Сикста V.

Несмотря на то что позиции кард. И. Альдобрандини в Римской курии заметно упрочились (его поддерживал кардинал-непот Алессандро Перетти), он не пользовался доверием испан. кор. *Филиппа II* Габсбурга, в это время оказывавшего существенное влияние на папскую политику. После кончины Сикста V Папский престол кратковременно занимали *Урбан VII* (15–27 сент. 1590), *Григорий XIV* (5 дек. 1590 — 16 окт. 1591) и *Иннокентий IX* (29 окт.— 30 дек. 1591). В этот период кард. И. Альдобрандини удалось добиться поддержки со стороны Испании: после кончины Урбана VII его имя было включено в список кандидатов на Папский престол, одобренных кор. Филиппом II. После смерти Иннокентия IX основным кандидатом был кард. Джулио Антонио Санторио, однако мн. члены конклава опасались проявлений его тяжелого характера. После длительных разногласий кардиналы достигли компромисса: 30 янв. 1592 г. на Папский престол был единогласно избран кард. И. Альдобрандини (подробнее см.: *Borromeo.* 1978); он принял имя Климент VIII. Епископское рукоположение (2 февр. 1592) в Сикстинской капелле возглавил Альфонсо Джезуальдо, кардинал-епископ Остии Веллетри, папская коронация состоялась 9 февр. 1592 г. в Латеранской базилике.

К. был известен своей работоспособностью, скрупулезно вникал во все дела. Современники восхищались скромностью и благочестием папы: К. принимал участие в церковных шествиях, часто шел босиком; перед принятием важных решений он посещал 7 папских базилик Рима и на коленях поднимался по «Святой лестнице» (*Pastor.* 1958. P. 24). Он строго соблюдал пост, по пятницам вкушал только хлеб и воду, ежедневно исповедовался и совершал мессу, часто молился в своей капелле. Вскоре после избрания на Папский престол К. объявил о намерении осуществить инспекцию рим. церквей; в отличие от предшественников он уделял особое внимание своим обязанностям Римского епископа, регулярно совершал пастырские визитации (*Beggiao.* 1978).

В сент. 1592 г. К. назначил на высокие должности племянников, разделив между ними ответственность за внешнюю политику Папского престола: Пьетро Альдобрандини было поручено курировать деятельность нунциатур в Вене — при дворе императора Свящ. Римской империи, в Кёльне, в Швейцарии и в Польше, а также в Неаполе, во Флоренции и в др. итал. гос-вах; Чинцио Пассери Альдобрандини контролировал нунциатуры во Франции, в Савойе, в Испании и в Португалии, следил за управлением г. Авиньон. Через год оба племянника были возведены в достоинство кардиналов-диаконов (Пьетро стал кардиналом ц. Сан-Никола-ин-Карчере, Чинцио получил

диаконию ц. Сан-Джорджо-ин-Велабро). Со временем племянники папы, особенно П. Альдобрандини, стали оказывать существенное влияние на политику Римской курии (*Jaitner.* 1988). Роль кардинальских консисторий уменьшилась, К. на протяжении всего понтификата контролировал важные политические дела, лично просматривал дипломатическую корреспонденцию. Пытаясь упорядочить управление доходами Папского престола, К. буллой «Pro commissa nobis» от 15 авг. 1592 г. учредил Конгрегацию благого правления (Congregazione del Buon governo), но из-за активной внешней политики финансовое положение Папского престола не удалось существенно улучшить; понтифик все чаще прибегал к займам.

Папы Римские Григорий XIII и *Сикст V,* с чьим именем связано масштабное строительство в Риме, вошли в историю как покровители искусств. В первые годы своего понтификата К. занимался завершением проектов Сикста V (см.: *Abromson.* 1978). В 1595 г. было окончено строительство Апостольского дворца в Ватикане (дворец Сикста V); при К. в нем велись декоративные работы, наиболее значимые из них — роспись Климентийского зала, выполненная братьями Альберти, и Зала консисторий. Подготовка к юбилейному 1600 г. (см. *«Annus sanctus»*) стала стимулом для строительных работ, в частности в базилике св. Петра, особенно в капелле Клементина; главным проектом стало преобразование центральной части Латеранской базилики.

Понтификат К. имел важное значение для роста международного авторитета Римского папы в период после *Тридентского Собора* (1545–1563). К. ревностно относился к вопросам престижа Папского престола, и пышно праздновавшийся юбилейный 1600 г. стал кульминационным моментом в прославлении папства. Гравюра 1599 г., выполненная Ф. Вилламеной по рис. М. Арконио, вероятно, была опубликована в преддверии юбилейного года (*Bury M.* The Print in Italy, 1550–1620. L., 2001. P. 155). В центр помещен портрет К., обрамленный сценами, представляющими главные деяния его жизни: получение еще до избрания на Римскую кафедру жезла генерала папской армии для борьбы с османами, снятие церковного отлучения с франц. кор. *Генриха IV,* заключение *Брестской унии* 1596 г. и присоединение к католич. Церкви Западнорусской митрополии, примирение Генриха IV и Филиппа II (Вервенский мир), присоединение к папским владениям герц-ства Феррара.



Климент VIII, папа Римский. Портрет и сцены из жизни. Гравюра. 1599 г. Мастер Ф. Вилламена по рис. М. Арконио (Lond. Brit. Museum. Prints & Drawings. R. 7.73)

Внешняя политика. В начале понтификата К. важнейшей проблемой был религиозно-политический кризис во Франции, связанный с борьбой наследника франц. престола кальвиниста Генриха Наваррского (впосл. франц. кор. Генрих IV) со сторонниками *Католической лиги,* настаивавшими на том, что королем Франции может стать только католик. Папа Сикст V лишил Генриха Наваррского права на престолонаследие (булла «Ab immensa aeterni Patris» от 9 сент. 1585); в марте 1591 г. папа Григорий XIV подтвердил его отлучение от Церкви. Сначала К. поддержал главу Конгрегации инквизиции кард. Дж. А. Санторио, выступавшего против примирения с Генрихом Наваррским. В окт. 1592 — нач. 1593 г. папа отказался вести переговоры с его послами кард. Пьером де Гонди и Жаном де Вивоном, маркизом де Пизани. В 1593 г. К. дал аудиенцию Лудовико Гонзаге, герц. Неверскому, но только как частному лицу. После того как Генрих Наваррский вернулся в католич. веру (25 июля 1593), Рено де Бон, архиеп. Буржский, снял с него церковное отлучение (согласие Папского престола не было получено) и совершил королевскую коронацию (27 февр. 1594). Вскоре Генриху IV удалось установить контроль над Парижем. Под давлением короля Испании, препятствовавшего урегулированию отношений Папского престола и Франции, К. долго колебался. В июле 1595 г. в Рим прибыл посол Генриха IV Жак Дави дю Перрон, назначенный королем на епископскую кафедру Эврё; его помощником был проживавший в Риме французский дипломат Арно д'Осса. Несмотря на попытки некоторых кардиналов и представителей Испании сорвать переговоры, франц. послам удалось заключить соглашение с К. Снятие отлучения с кор. Генриха IV, которого на церемонии представляли Дави дю Перрон и д'Осса, состоялось 17 сент. 1595 г. на площади перед базиликой св. Петра. Король дал папе ряд обязательств, связанных с положением католич. Церкви во Франции (публикация решений Тридентского Собора, восстановление католицизма в Беарне и Наварре, воспитание наследника франц. престола принца Генриха Конде в католич. вере). В 1596 г. во Францию был направлен легат a latere кард. Алессандро Медичи. Среди поставленных перед ним задач была ратификация акта об отпущении грехов Генриха IV, а также восстановление дипломатических отношений между Францией и Папским престолом. На консистории 2 авг. 1595 г. К. назвал урегулирование отношений с Францией «самым важным делом из тех, что Святой



Папа Римский Климент VIII принимает кор. Генриха IV в лоно католич. Церкви. Гравюра. Ок. 1600 г. (Lond. Brit. Museum. Prints & Drawings. 1872. 1012.898)

престол решал за многие столетия» (*Perron.* 1633. P. 198). По мнению исследователей, сближение К. с франц. королем было вызвано стремлением папы ослабить в Римской курии испан. влияние, значительно усилившееся к кон. XVI в. (*Barbiche.* Clement VIII et la France. 2007. P. 366). В память о возвращении Генриха IV



Колонна в память о возвращении кор. Генриха IV в католич. веру. Гравюра. 1596 г. Мастер Ж. Леклерк (Lond. Brit. Museum. Prints & Drawings. 1865. 0610.47)

в католич. веру на площади перед рим. аббатством св. Антония была установлена колонна, увенчанная крестом и бронзовыми изваяниями Христа и Девы Марии с Младенцем (1596) (в наст. время находится во внутреннем дворе базилики Санта-Мария-Маджоре); получили распространение гравюры с изображением колонны и портретами папы и франц. короля (*Мартышева.* 2013). Кард. А. Медичи должен был не только подтвердить факт перехода Генриха IV в католич. веру, но и реорганизовать франц. Церковь и выступить посредником между франц. и испан. монархами в прекращении военных действий, которые те вели с янв. 1595 г. Предоставление французским королем политических прав *гугенотам* (согласно подписанному 13 апр. 1598 *Нантскому эдикту,* гугеноты получали права на свободу проповеди, школьного преподавания и богослужения), а также невыполнение им обещаний, данных во время переговоров о снятии церковного отлучения, испортили отношения К. с Генрихом IV. Так, решения Тридентского Собора не были приняты во Франции (Парижский и др. парламенты отказались их зарегистрировать). Реставрация католической Церкви в Беарне и Наварре ограничилась назначением 2 епископов в 1597 и 1599 гг. Тем не менее папа пошел навстречу Генриху IV и объявил недействительным его брак с Маргаритой Валуа (дек. 1599). Среди оснований для расторжения брака назывались его неканоничность (недобровольное вступление в брак, отсутствие папского разрешения, специфика церемониала) и отсутствие наследника. 17 дек. 1600 г. Генрих IV вступил в брак с Марией Медичи, племянницей Фердинандо Медичи, герц. Тосканского.

Среди приоритетных задач Папского престола было поддержание мира между Испанией и Францией, крупнейшими католич. державами в Зап. Европе. Обе страны должны были объединить усилия, чтобы бороться с распространением протестантизма и противостоять турецкой угрозе. Сразу после восстановления дипломатических отношений с Францией К. начал подготовку соглашения между обеими странами. После длительных переговоров, к-рые велись при участии папских нунциев в Испании, во Франции и в Испанских Нидерландах, представители Генриха IV и Филиппа II подписали Вервенский мир (2 мая 1598) (*Louant.* 1932; *Borromeo.* Clément VIII, la diplomatie pontificale et la paix de Vervins. 2000). Впосл., во время дипломатического кризиса 1601 г. и тарифной войны 1604 г., К. способствовал сохранению хрупкого мира между соперничающими католич. державами. Исследователи отмечали, что дипломатические успехи Папского престола были связаны с гибкой позицией К., способного менять задачи сложных политических проектов, исходя из конкретных возможностей их осуществления (*Fattori.* 2004. P. 6–7).

Крупнейшей неудачей папы во внешней политике стало то, что он не сумел организовать антиосманскую лигу европ. гос-в (*Bartl.* 1994). К. неоднократно призывал католич. правителей объединиться для борьбы с турками. Папа оказывал значительную финансовую помощь имп. Рудольфу II. В 1595, 1598 и 1601 гг. К. отправлял к нему воинские отряды под командованием своего племянника Дж. Ф. Альдобрандини (назначение родственника было призвано подчеркнуть заинтересованность папы в деле борьбы с османами; 17 сент. 1601 Альдобрандини погиб) (*Fattori.* 2004. P. 116–127). Не оправдались надежды К. на восстановление католицизма в Англии и в Швеции. После смерти кор. *Елизаветы I* Тюдор (1558–1603) на англ. престол взошел кор. Шотландии Яков VI (под именем Яков I (1603–1625)). Считалось, что король благожелательно относился к католич. Церкви, но после его прихода к власти положение английских католиков не улучшилось (король поддержал епископальную Церковь Англии), а после раскрытия Порохового заговора (1605) даже заметно ухудшилось. В Швеции наследником кор. Юхана III (1568–1592) стал его сын католик Сигизмунд III Ваза, кор. Польши (1587–1632). Однако из-за сопротивления швед. дворянства и духовенства Сигизмунду III не удалось принять реальные меры по восстановлению католической Церкви в Швеции. Его соперник Карл, герц. Сёдерманландский (впосл. швед. кор. *Карл IX* (1604–1611)), провел в Уппсале церковный синод (1593), участники к-рого подтвердили тезис о Свящ. Писании как о единственном источнике христ. вероучения, провозгласили *Аугсбургское исповедание* и отвергли католицизм, кальвинизм и цвинглианство. После вооруженного столкновения, окончившегося победой герц. Карла, швед. риксдаг низложил кор. Сигизмунда III и расторг персональную унию Польши и Швеции (1599).

В Италии К. удалось расширить территорию Папского гос-ва. Альфонсо II д'Эсте, герц. Феррары, Модены и Реджо (1559–1597), не имел прямых наследников и завещал свои владения двоюродному брату — Чезаре д'Эсте. Сюзеренами герц-ств, которые управлялись родом д'Эсте, были папа Римский (Феррара) и император Свящ. Римской империи (Модена и Реджо). Имп. Рудольф II признал наследственные права Ч. д'Эсте, но К. потребовал передать ему герц-ство Феррара (по нормам понтификального права фьефы Папского престола могли передаваться только законнорожденным наследникам по прямой линии; отец Ч. д'Эсте, герц. Альфонсо I, был бастардом). В дек. 1597 г. К. отлучил Ч. д'Эсте от Церкви.

Несмотря на попытки д'Эсте добиться помощи от Генриха IV и др. европ. монархов, Феррара, оккупированная войсками К., была включена в состав Папского государства (*Callegari.* 1895; *Pastor.* 1958. P. 596–611; *Gasparini.* 1960; *Fattori.* 2004. P. 127–146; *Barbiche.* La politique de Clément VIII. 2007).

Церковная политика. К. принимал меры по систематическому и последовательному применению декретов Тридентского Собора. С целью восстановления церковной дисциплины папа с большим вниманием относился к избранию на епископские кафедры достойных кандидатов: кард. Федерико Борромео стал архиепископом Миланским (1595), католич. св. *Франциск Сальский* — епископом Женевы (1602). В кардинальское достоинство на 6 консисториях были возведены 53 кардинала, в т. ч. Цезарь Бароний и Камилло Боргезе (буд. папа Римский *Павел V*) (1596), Роберт *Беллармин* (1599). К. будут посвящены 4–8-й тома «Церковных анналов» Барония и 4-й том «Рассуждений о спорных вопросах христианской веры» Беллармина. Следуя предписаниям Тридентского Собора, указавшего на необходимость офиц. издания Библии, К. уделял первостепенное внимание исправлению и публикации *Вульгаты*. Была предпринята ревизия Сикстинской Библии (по имени папы Сикста V), изымавшейся из пользования, в то время как велось исправление ошибок. Опубликованная в 1604 г. ее переработанная версия определила традицию издания рим. печатного текста Библии вплоть до Новой Вульгаты (1979). Были пересмотрены и переизданы главные богослужебные книги: буллой «Ex quo in Ecelesia Dei» от 10 февр. 1596 г. был утвержден Римский понтификал (Pontificale Romanum), буллой «Cum novissime Pontificale» от 14 июля 1600 г.— Римский церемониал (Caeremoniale Episcoporum), буллой «Cum in Ecclesia» от 10 мая 1602 г.— Римский бревиарий (Breviarium Romanum), бреве «Cum sanctissimum Eucharistiae Sacramentum» от 7 июля 1604 г.— новое издание Римского миссала (Missale Romanum).

При К. активизировалась борьба с еретиками; раз в неделю папа принимал участие в работе Конгрегации инквизиции. В 1596 г. был опубликован новый *Индекс запрещенных книг* (Index librorum prohibitorum), в к-рый были включены нек-рые священные тексты иудаизма (в т. ч. *Талмуд*). В период понтификата К. по обвинению в ереси вынесли более 30 смертных приговоров; после долгого судебного процесса и обвинительного заключения К. принял решение о передаче Джордано *Бруно* в руки светского суда (17 февр. 1600 он был сожжен по обвинению в *пантеизме*).



Климент VIII, папа Римский. Ок. 1598 г. Худож. Дж. Чезаре (Диоцезальный музей в Сенигаллии)

К. вмешался в разгоревшийся между доминиканцами и иезуитами теологический спор о соотношении благодати и свободы воли, необходимом для спасения человека. Всплеск полемики последовал за публикацией в 1588 г. книги испан. иезуита Луиса Молины «Согласование свободы воли с дарами благодати» (Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis). Акцент, сделанный на свободе воли, был резко осужден рядом теологов, прежде всего доминиканцами, указавшими на несоответствие тезисов Молины доктрине томизма. Для тщательного изучения вопроса К. создал комиссию кардиналов (т. н. конгрегация «De Auxiliis»); с 20 марта 1602 г. он возглавил ее заседания. Когда работа комиссии подходила к концу, у К. случился апоплексический удар, от к-рого впосл. он не смог оправиться, в связи с чем решение так и не было вынесено. Его преемники на Папском престоле предпочли не высказываться по данному вопросу; впосл. критика позиции Молины еп. Корнелием *Янсением* в кн. «Августин» привела к возникновению *янсенизма*.

К. провел 2 канонизации: 17 апр. 1594 г. был причислен к лику католич. святых польск. доминиканец *Гиакинф* (Гиацинт, Яцек), а 29 авг. 1601 г.— доминиканский теолог и канонист *Раймунд Пеньяфортский*.

Важным общецерковным событием стало празднование юбилейного года, о начале к-рого 19 мая 1599 г. К. объявил буллой «Annus Domini Placabilis». Множество паломников, особенно на Пасху, прибывало в Рим, чтобы посетить св. места и получить отпущение грехов. В течение года римлянам было предписано побывать в папских базиликах 30 раз, иностранцам — 15 раз. К. принимал активное участие в празднованиях несмотря на физическую слабость: он совершил 60 посещений папских базилик, участвовал в 40-часовой молитве в ц. Иль-Джезу, омывал ноги нищим паломникам во время службы Великого четверга, часами исповедовал верующих (*Pastor.* 1958. P. 514–521).

Понтификат К. был отмечен активизацией миссионерской деятельности среди нехристиан, а также активной унициальной политикой среди христиан Вост. Церквей. В 1599 г. К. учредил Конгрегацию «super negotiis Sanctae Fidei et Religionis Catholicae», к-рая стала предшественницей Конгрегации пропаганды веры (основана в 1622 папой *Григорием XV*). К. предпринял попытки расширить сферы влияния католич. Церкви как на Дальн. Востоке, так и в Лат. Америке (Чили, Перу, Мексика). При нем первые католические миссионеры были отправлены в Персию (см.: *Alonso.* 1996). В 1595 г. учрежденное папой Григорием XIII еп-ство Манилы на Филиппинских о-вах было возведено в ранг архиепископства. Нищенствующие ордены получили право на миссионерскую деятельность в Японии и Китае, ранее принадлежавшее лишь иезуитам.

При К. завершились длительные переговоры об унии с Александрийскими патриархами *Коптской Церкви*, к-рые начались еще при Григории XIII. В марте 1592 г. К. призвал копт. Александрийского патриарха Гавриила VIII прислать в Рим представителей Коптской Церкви для переговоров об унии с католич. Церковью. В июне 1594 г. послы копт. патриарха подписали в Риме декларацию о признании Римского папы и Тридентское исповедание веры; 15 янв. 1595 г. эта декларация была торжественно обнародована в Риме.

В янв. 1597 г. копт. патриарх Гавриил VIII направил в Рим делегацию, к-рая 25 июня того же года от его имени ратифицировала акт о заключении унии в папском Квиринальском дворце. В 1602 г. в Риме К. учредил папскую Коптскую коллегию для подготовки клира *Коптской католической Церкви*. Однако в Египте унициональные документы не были обнародованы, попытки патриарха Гавриила VIII ввести среди коптов григорианский календарь не увенчались успехом. После смерти патриарха (1603) унициональная политика по отношению к Коптской Церкви продолжения не получила.

В 1595 г. К. призвал примаса Индии, архиеп. Гоа иезуита Алейшу ди Менезиша, к переговорам об унии с Мар Абрахамом, еп. Серрским, и инд. несторианами. В 1597 г., после смерти еп. Мар Абрахама, архиеп. А. ди Менезиш попытался возвести на Серрскую кафедру иезуита Франсишку Родригиша (Росу), что вызвало раскол среди инд. христиан. Однако к 1599 г. большинство инд. несториан, оставшихся без епископа, согласились на унию с католич. Церковью, которая была закреплена решениями *Диамперского Собора* (20–29 июня 1599) в Удаямперуре (совр. шт. Керала, Индия); Собор положил начало *Сиро-Малабарской католической Церкви*.

К. принимал участие в подготовке Собора епископов *Западнорусской митрополии,* проходившего в Бресте в окт. 1596 г. На Соборе было объявлено о соединении части западнорус. епископов, духовенства и мирян с католич. Церковью (см. *Брестская уния*). В 1594–1595 гг. при поддержке польск. кор. Сигизмунда III неск. епископов Западнорусской митрополии выработали т. н. артикулы, содержавшие условия, на к-рых они соглашались на подчинение Киевской митрополии Папскому престолу. В связи с подготовкой к унии с Западнорусской митрополией К. обратил внимание на положение католич. общин визант. обряда на Сицилии, для к-рых он распорядился поставить епископов-викариев восточного обряда, подчинявшихся латинским епископам; т. о. было положено начало иерархии Итало-Албанской католической Церкви. 31 авг. 1595 г. К. издал инструкцию относительно совершения богослужений по восточному обряду в итало-албанских общинах.

15 нояб. 1595 г. выработанные западнорус. епископами артикулы были доставлены в Рим Луцким еп. *Кириллом (Терлецким)* и Владимиро-Волынским еп. Ипатием *Потеем,* по распоряжению К. для их изучения была создана комиссия в Конгрегации инквизиции. Большинство условий, к-рые обеспечивали бы автономию Киевской митрополии в адм. и богослужебных вопросах, не были приняты комиссией, т. к. представители Римской курии настаивали на соблюдении норм, предписанных *Ферраро-Флорентийским Собором* в отношении присоединения т. н. вост. схизматиков. 23 дек. того же года западнорус. епископы зачитали исповедание католич. веры. К. буллой «Magnus Dominus» объявил о соединении Киевской митрополии с католич. Церковью с сохранением визант. обряда при условии, что отдельные его элементы не будут противоречить католич. вероучению, а также об освобождении духовенства визант. обряда от *целибата*. Перед отъездом епископов Кирилла (Терлецкого) и Ипатия Потея 23 февр. 1596 г. К. издал буллу «Decet Romanum pontificem» об адм. устройстве Киевской митрополии, разрешив митрополиту утверждать



Надгробие папы Римского Климента VIII в базилике Санта-Мария-Маджоре в Риме. 10-е гг. XVII в. Мастера П. Бернини, С. Лонго

кандидатуры епископов, а епископам — избирать митрополита, к-рый должен был обращаться в Рим за утверждением своей кандидатуры. 6–9 окт. на Соборе в Бресте понтифик подтвердил унию Западнорусской митрополии с Римской Церковью, что свидетельствовало об учреждении униат. Церкви в Речи Посполитой, а также положило начало гонениям со стороны польск. властей на православных, отказывавшихся принимать католицизм.

Останки К. были захоронены в базилике св. Петра. В 1646 г. их перенесли в базилику Санта-Мария-Маджоре и погребли у входа в капеллу Паолина, напротив памятника папе Римскому Павлу V. Надгробие К. богато декорировано: его статую (скульптор С. Лонго) обрамляют разделенные изящными кариатидами и колоннами (архит. П. Бернини) рельефы с изображением деяний понтифика.

Ист.: *Mucante G. P.* Relatione della reconciliatione, assolutione, et benedittione, del Serenissimo Henrico Quarto, christianissimo re di Francia & di Navarra, fatta dalla Santità di N. S. Papa Clemente Ottavo. Viterbo, 1595; *Piacentini Furlano M.* La felicissima incoronatione del christianissimo Re di Francia e di Navarra Henrico IV, fatta dal santissimo e beatissimo S. N. Papa Clemente VIII. Bologna, 1595; Felicissima entrata della serenissima Regina di Spagna [di N. Sig. Papa Clemente Ottavo]. Ferrara; Bologna, 1598; *Valerio A.* De sacro anno iubilei millesimo sexcentesimo sedem Petri tenente Clemente VIII commentarius. Verona, 1601; *D'Ossat A.* Lettres de l'illustrissime et reverendissime card. d'Ossat, evesque de Bayeux, au roy Henry le Grand, et a monsieur de Villeroy, [1594–1604]. P., 1627; *Du Perron J.* Les ambassades et négotiations. P., 1633; *Dolfin G.* Relazione di Roma di Giovanni Dolfin tornato da quella corte nel giugno del 1598 // Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato / Ed. E. Alberi. Ser. 2. Firenze, 1857. Vol. 4. P. 449–504; *Paruta P.* La legazione di Roma di Paolo Paruta, 1592–1595 / Ed. G. De Leva. Venezia, 1887. 3 t.; *Carini I.* Atti Concistorali dal 20 maggio 1570 al 18 dicembre 1604. R., 1893; Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani, [Premier Nonce de Flandre] / Publ. L. Van der Essen. R.; Brux., 1924–1942. 4 vol.; *Bentivoglio G.* Memorie e lettere / Ed. C. Panigada. Bari, 1934; Epistulae et acta nuntiorum apostolicorum apud imperatorem. Vol. 3: Epistulae et acta Iohannis Stephani Ferrerii, 1604–1607. Pragae, 1944. Pars 1. Sect. 1; Indices de la correspondencia entre la nunciatura en España y la Santa Sede durante el reinado de Felipe II / Ed. J. Olarra Garmendia, M. L. Larramendi. Madrid, 1949. Vol. 2. P. 326–579; Correspondencia... durante el reinado de Felipe III / Ed. J. Olarra Garmendia, M. L. Larramendi. R., 1960. Vol. 1; 1962. Vol. 2. P. 9–263; Correspondance du nonce en France Innocenzo del Bufalo, évêque de Camerino (1601–1604) / Éd. B. Barbiche. R., 1964; Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den Europäischen Fürstenhöfen, 1592–1605 / Hrsg. K. Jaitner. Tüb., 1984. 2 Bde; *Barbiche B.* Lettres originales de Henri IV à Clément VIII conservées dans les Archives de la Compagnie de Jésus // Miscellanea in onore di monsignor Martino Giusti. Vat., 1978. T. 1. P. 35–71; *Baldini A. E.* Puntigli spagnoleschi e intrighi politici nella Roma di Clemente VIII: Girolamo Frachetta e la sua relazione del 1603 sui cardinali. Mil., 1981. P. 97–143; Correspondance du nonce en France, Gasparo Silingardi, évêque

de Modène (1599–1601) / Éd. B. Haan. R., 2002. О рукоп. источниках см.: *Fattori M. T.* Clemente VIII e il Sacro Collegio (1592–1605). Stuttg., 2004. P. 13–17

Лит.: *Callegari E.* La devoluzione di Ferrara alla Santa Sede (1598) da documenti inediti degli Archivi di Stato di Modena e Venezia // Rivista storica italiana. Torino, 1895. T. 12. P. 1–57; *Voltolini-Mathaus L.* Die Legation des Cardinals Hippolyt Aldobrandini nach Polen im Jahre 1588–1589 // Bessarione. Ser. 2. R., 1905. Vol. 8. P. 294–310; *Schmidlin J.* Eine Vorläuferin der Propaganda unter Klemens VIII. // Zschr. f. Missionswissenschaft. St.-Ottilien, 1921. Bd. 11. S. 232–234; *Buri V.* L'unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII. R., 1931; *Louant A.* L'intervention de Clément VIII dans le traité de Vervins // Bull. de l'Inst. belge de Rome. R., 1932. Vol. 12. P. 127–186; *Kristen Z.* Intorno alla partecipazione personale di Clemente VIII al disbrigo della corrispondenza politica: Contributo alla storia della segreteria di stato pontificia // Boll. dell'Instituto Storico Cecoslovacco in Roma. Praga, 1937. Fasc. 1. P. 29–52; *Sicard I.* La reforma de Clemente VIII y la Compañía de Jesús // Revista española de derecho canónico. Madrid, 1954. Vol. 9. N 27. P. 681–723; *Pastor L., von.* Storia dei papi. R., 1958. Vol. 11; *Gasparini A.* Cesare d'Este e Clemente VIII. Modena, 1960; *Prodi P.* Il cardinale Gabriele Paleotti, 1522–1597. R., 1967. 2 vol.; *idem.* Il sovrano pontefice: Un corpo e due anime: La monarchia papale nella prima età moderna. Bologna, 1982; *Bartl P.* «Marciare verso Costantinopoli»: Zur Türkenpolitik Klemens' VIII. // Saeculum. Münch., 1969. Bd. 20. S. 44–56; *idem.* Der Türkenkrieg: Ein zentrales Thema der Hauptinstruktionen und der Politik Klemens' VIII // Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592–1605: Forschungen... Tüb., 1994. S. 67–76; *Caccamo D.* La diplomazia della Controriforma e la crociata: Dai piani del Possevino alla «lunga guerra» di Clemente VIII // Archivio storico italiano. Firenze, 1970. Vol. 128. N 2. P. 255–281; *Jaschke H.* «Das persönliche Regiment» Clemens VIII.: Zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats // RQS. 1970. Bd. 65. S. 133–144; *De Maio R.* La curia romana nella riconciliazione di Enrico IV // *Idem.* Riforme e miti della Chiesa del Cinquecento. Napoli, 1973. P. 143–190; *Simoncelli P.* Clemente VIII e alcuni provvedimenti del Sant'Uffizio: («De Italis habitantibus in partibus haereticorum») // Critica storica. Napoli, 1976. Anno 13. N 1. P. 129–72; *Abromson M. C.* Clement VIII's Patronage of the Brothers Alberti // Art Bull. N. Y., 1978. Vol. 60. N 3. P. 531–547; *Beggiao D.* La visita pastorale di Clemente VIII (1592–1600): Aspetti di riforma post-tridentina a Roma. R., 1978; *Borromeo A.* España y el problema de la elección papal de 1592 // Cuadernos de investigación histórica. Madrid, 1978. Vol. 2. P. 175–200; *idem.* Clemente VIII // Dizionario biografico degli Italiani. R., 1982. Vol. 26. P. 259–282; *idem.* Clemente VIII // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 3. P. 249–269; *idem.* Clément VIII, la diplomatie pontificale et la paix de Vervins // Le Traité de Vervins / Éd. J.-Fr. Labourdette, J.-P. Poussou, M.-C. Vignal. P., 2000. P. 323–344; *Jaitner K.* «De officio primario summi pontificis»: Eine Denkschrift Kardinal Bellarmins für Papst Clemens VIII. (Sept.–Okt. 1600) // Römische Kurie, kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv: Stud. zu Ehren von H. Hoberg / Hrsg. E. Gatz. R., 1979. Bd 1. S. 377–403; *idem.* Il nepotismo di papa Clemente VIII (1592–1605): Il dramma del cardinale Cinzio Aldobrandini // Archivio storico italiano. 1988. Vol. 146. N 1. P. 57–93; *Springer E.* Kaiser Rudolf II., Papst Clemens VIII. und die bosnischen Christen: Taten und Untaten des cavaliere Francesco Antonio Bertucci in Kaiserlischen Diensten in den Jahren 1594–1602 // Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs. W., 1980. Bd. 33. S. 77–105; Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592–1605: Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens' VIII / Hrsg. G. Lutz. Tüb., 1994; *Barbiche B.* Clément VIII // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 380–383; *idem.* Clément VIII et la France (1592–1605): Principes et réalités dans les instructions générales et les correspondances diplomatiques du Saint-Siège // *Idem.* Bulla, legatus, nuntius: Études de diplomatique et de diplomatie pontificales (XIII^{e}–XVII^{e} siècles). P., 2007. P. 347–366; *idem.* La politique de Clément VIII à l'égard de Ferrare en novembre et décembre 1597 et l'excommunication de César d'Este // Ibid. P. 367–406; *idem.* L'influence française à la cour pontificale sous le règne de Henri IV // Ibid. P. 509–533; *Frajese V.* Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII // Roma moderna e contemporanea. R., 1995. Vol. 3. N 1. P. 57–80; *Freiberg J.* The Lateran in 1600: Christian Concord in Counter-Reformation Rome. Camb., 1995; *Alonso C.* Una embajada de Clemente VIII a Persia (1600–1609) // AHPont. R., 1996. Vol. 34. P. 7–126; *Paciaroni R.* Note sanseverinati per il viaggio di papa Clemente VIII attraverso le Marche (1598) // Studia picena. Ancona, 1997. Vol. 62. P. 95–134; *Tellechea Idígoras J. I.* Clemente VIII y el episcopado español en las postrimerías del reinado de Felipe II (1596–1597) // Anthologica annua. R., 1997. Vol. 44. P. 205–380; *Fattori M. T.* Clemente VIII e il suo tempo negli studi storici // Cristianesimo nella storia. Bologna, 2001. Vol. 22. N 1. P. 23–64; *eadem.* Clemente VIII e il Sacro Collegio (1592–1605). Stuttg., 2004; *Fragnito G.* L'applicazione dell'indice dei libri proibiti di Clemente VIII // Archivio storico italiano. 2001. Vol. 159. N 1. P. 107–149; *eadem.* «Sa Saincteté se resoudra par l'advis des cardinaux de l'Inquisition sans lesquels il n'oserait rien faire»: Clemente VIII, il Sant'Ufficio e Enrico IV di Borbone // Schifanoia. Pisa; R., 2010. Vol. 38/39. P. 143–169; *Мартышева Л. Ю.* Снятие отлучения с Генриха IV Бурбона в 1595 г. // СВ. М., 2013. Вып. 74 (1/2). С. 124–159.

Л. Ю. Мартышева

КЛИМЕ́НТ IX (27.01.1600, Пистоя – 9.12.1669, Рим; до избрания папой – Джулио Роспильози), папа Римский (с 20 июня 1667). Род. в знатной семье. В 17 лет начал обучение в Римской коллегии иезуитов; изучал философию, богословие и право в Пизанском ун-те, где в 1623 г. был назначен экстраординарным преподавателем философии, в 1624 г. получил степень д-ра философии и богословия. После того как на Папский престол был избран *Урбан VIII* (1623), Роспильози переехал в Рим, где поступил на службу в Римскую курию и пользовался покровительством семьи Барберини, к к-рой принадлежал папа



Климент IX, папа Римский. 1669 г. Худож. К. Маратта (ГЭ)

Урбан VIII. В 1625–1626 гг. сопровождал кард. Франческо Барберини во время его посольства в Париж и Мадрид, впосл. был назначен на должности секретаря Конгрегации обрядов (1631), референдария трибунала Апостольских сигнатур правосудия и милости (см. ст. *Трибуналы Римско-католической Церкви*) и каноника базилики Санта-Мария-Маджоре (1632).

В апр. 1641 г. папа Урбан VIII удостоил его титула прелата папского двора; Роспильози был назначен секретарем папских *бреве* с поручением составлять папские послания к монархам. В 1643 г. назначен советником *Апостольской пенитенциарии*, затем хранителем ее печати.

Помимо деятельности в курии Роспильози консультировал папу Урбана VIII по вопросам музыки, был известен в Риме как поэт, музыкант и драматург. Уже в 1625 г. широкую популярность получили его стихи, воспевшие красоту барочной капеллы Нольфи при кафедральном соборе в г. Фано. В 1634 г. в театре Барберини была представлена 1-я опера Роспильози – «Святой Алексей», музыку к которой написал С. Ланди; впосл. он сочинил либретто для мелодрам и опер «Святые Дидим и Теодора», «Адраст», «Святой Бонифаций», «Кто страдает, пусть надеется» (Chi soffre, speri, 1639), «Святой Евстафий», «Зачарованный дворец» (Il palazzo incantato, 1642), «Невинность», «Хорошее от плохого» (Dal male il bene, 1653), «Триумф милосердия, или Человеческая жизнь» (Il trionfo della pietà ovvero la vita umana, 1656), «Небесная комедия» (La comica del cielo, 1669) и др.

14 марта 1644 г. папа Урбан VIII назначил Роспильози титулярным архиепископом Тарсским. Епископское рукоположение (29 марта 1644) возглавил кард. Антонио Барберини. 14 июля Урбан VIII направил Роспильози в качестве нунция в Испанию, где он оставался до янв. 1653 г.; ему удалось добиться от испан. кор. Филиппа IV разрешения на публикацию в Испании буллы папы Урбана VIII «In eminenti», осуждавшей соч. еп. Корнелия *Янсения* «Августин», издание которого положило начало длительному кризису в католич. Церкви (см. *Янсенизм*). По возвращении в Рим Роспильози не получил к.-л. должностей в Римской курии, т. к. при папе Римском *Иннокентии X* семья Барберини и связанные с ней лица находились в немилости. Единственными источниками его дохода оставались бенефиций каноника базилики Санта-Мария-Маджоре и пенсия в размере 3 тыс. эскудо, дарованная ему испан. королем.

После избрания в апр. 1655 г. папой Римским *Александра VII* Роспильози вернулся к работе в Римской курии. Александр VII назначил его гос. секретарем Папского престола, а 23 апр. 1657 г. возвел в достоинство кардинала-пресвитера рим. ц. св. Сикста. Одной из основных проблем, с которой столкнулся Роспильози на посту гос. секретаря, являлся конфликт Папского престола с Францией, во многом вызванный личной неприязнью кард. Джулио *Мазарини*, фактически управлявшего Францией в этот период, к папе Александру VII. Напротив, по отношению к Роспильози франц. кор. *Людовик XIV* и кард. Дж. Мазарини проявляли расположение, что привело к появлению слухов о подкупе гос. секретаря французами и недоверию со стороны папы. Тем не менее до конца понтификата Александр VII сохранил за Роспильози должность гос. секретаря. По предложению франц. иезуита Александра де Рода и Парижского об-ва заграничных миссий Роспильози разработал проект создания апостольских вик-ств для управления католич. миссиями в Китае, Тонкине (Сев. Вьетнам) и Лаосе; проект был одобрен папой Александром VII.

На конклаве, открывшемся 2 июня 1667 г. после смерти папы Александра VII, кандидатура Роспильози получила поддержку франц. и испан. кардиналов. 20 июня большинством голосов он был избран на Папский престол. 26 июня состоялась его папская коронация в базилике св. Петра.

К. провел ряд реформ в управлении Папским гос-вом, реализовал подготовленные при его предшественнике изменения в фискальной сфере, издав от имени папы Александра VII эдикт об отмене налога на помол зерна. Он упразднил большинство налоговых привилегий и льгот, создал в Римской курии Конгрегацию для контроля за налоговыми сборами (pro gravaminibus tollendis). Папой были сняты ограничения на торговлю зерном и приняты меры по стимуляции производства шерсти в Папском гос-ве. В сфере адм. управления Римом К. упразднил автономию Леонины (Борго) и должность губернатора Борго, расширив т. о. полномочия губернатора Рима. По указанию папы Дж. Л. *Бернини* продолжил работу над колоннадой базилики св. Петра, а также изготовил скульптурное украшение моста у замка Св. ангела.

В Римской курии К. провел реорганизацию Конгрегации регулярных клириков, а 6 июля 1669 г. *motu proprio* «In ipsis pontificatus» создал Конгрегацию индульгенций и свящ. реликвий. Он канонизировал католич. святых *Петра Алькантарского* и Марию Маддалену деи Пацци (1669), беатифицировал *Розу Лимскую* (1668). В 1667 г. К. продолжил начатые при папе Александре VII реформы нек-рых монашеских орденов: утвердил новые уставы францисканцев-конвентуалов и босых кармелиток, устав конгрегации сестер католич. св. Венсана де Поля (1668), возвратил конгрегации *пиаристов* статус монашеского ордена с привилегиями для нищенствующих орденов; утвердил канонический статус Парижского об-ва заграничных миссий. Буллой «Romanus Pontifex» от 6 дек. 1668 г. папа упразднил пришедшую в упадок конгрегацию апостольских клириков св. Иеронима (см. *Иезуаты*), а также неск. малочисленных монашеских конгрегаций, в т. ч. конгрегации августинцев-каноников св. Георгия на о-ве Сан-Джорджо-ин-Альга и отшельников св. Иеронима во Фьезоле.

К. продолжил работу по укреплению католич. миссий в Китае и на Дальн. Востоке, начатую по его инициативе в бытность гос. секретарем. 13 сент. 1669 г. конституцией «Speculatores» К. подчинил все миссии монашеских орденов и конгрегаций, действующие во Вьетнаме и в Китае, апостольским викариям в Тонкине, Кохинхине (Юж. Вьетнам) и Нанкине (совр. пров. Цзянсу, Китай), к-рые т. о. получили полномочия правящих епископов. 13 нояб. того же года по просьбе доминиканцев папа подтвердил положения декрета Конгрегации пропаганды веры от 12 сент. 1645 г., утвержденного папой Иннокентием X, о запрете кит. христианам соблюдать обряды и обычаи конфуцианства (т. н. кит. ритуалы). Бреве «Sollicitudo pastoralis» от 17 июня 1669 г. папа запретил католич. миссионерам в Вост. Азии заниматься торговлей и иной коммерческой деятельностью.

В отношении янсенизма К. продолжил политику своих предшественников. Он настаивал на соблюдении предписаний буллы «Cum occasione» папы Иннокентия X (1653) и буллы Александра VII «Ad sacram» (1656), где осуждались 5 основных положений сочинения Янсения «Августин». В 1667 г. 4 франц. епископа (Анри Арно, еп. Анже, Франсуа Этьен де Коле, еп. Памье, Никола Павийон, еп. Алета (ныне Алет-ле-Бен), и Никола Шоар де Бюзанваль, еп. Бове) отказались подписать установленный буллой папы Александра VII «Regiminis Apostolici» (1665) особый формуляр с осуждением янсенизма, к-рый должны были подписать все католич. клирики. Для обоснования своей позиции епископы выпустили окружное послание, где заявили о сохранении ими католич. веры, а присланный из Рима формуляр назвали незаконным, т. к. он, по их мнению, нарушал автономию франц. духовенства, понимаемую ими в духе *галликанизма*. К. собирался начать процесс против 4 франц. епископов, обвиняя их в непослушании папе, для чего создал особую комиссию кардиналов. 13 июля 1667 г. комиссия вынесла решение о необходимости всем церковным иерархам подписать формуляр против янсенизма под страхом канонического наказания. Однако 28 авг. того же года франц. епископы направили письмо в Рим, получившее поддержку еще 19 франц. епископов. В этом письме они декларировали готовность подчиниться воле папы Римского, но предположили, что требование подписать формуляр папы Александра VII было продиктовано

не заботой о чистоте вероучения, а человеческими соображениями. Ввиду широкой поддержки этих епископов мн. франц. клириками, а также королевским двором, благоволившим развитию янсенизма и галликанизма, возникла угроза схизмы в католич. Церкви во Франции.

Папа поручил нунцию в Париже архиеп. Пьетро Барджеллини провести переговоры с «мятежными» епископами, а также просить кор. Людовика XIV способствовать искоренению янсенизма. Однако Барджеллини склонялся к компромиссу с янсенистами: при участии одного из лидеров янсенизма, пресв. А. Арно, было написано письмо от имени 4 епископов, в котором папе сообщалось о готовности подписать формуляр и принудить к его подписанию духовенство диоцезов. Несмотря на то что письмо было составлено таким образом, что в нем не содержалось открытого осуждения янсенизма, а готовность подписания формуляра истолковывалась необходимостью послушания, «мятежные» епископы отказывались его подписывать. Только в сент. 1668 г. письмо о подчинении Папскому престолу, скрепленное печатями 4 епископов, было отправлено нунцием Барджеллини в Рим вместе с депешей об успешном завершении дела. В то же время 14 и 18 сент. состоялись синоды в еп-ствах Алет и Памье, где ситуация с подписанием формуляра также была представлена духовенству как необходимость послушания. При этом епископы вновь открыто выразили несогласие с папскими буллами об осуждении 5 положений Янсения, поскольку в них вероучительные положения янсенизма были неверно интерпретированы и искажены. Т. о. епископы оставили себе возможность подписать формуляр при сохранении янсенистских убеждений.

Получив депешу нунция и письмо 4 епископов, К. потребовал от Барджеллини, чтобы в Рим были присланы оригинальные формуляры с подписями епископов, т. к. до папы дошли известия об их заявлениях на синодах в Алете и Памье. Хотя 28 сент. 1668 г. папа направил кор. Людовику XIV бреве, в к-ром выразил удовлетворение проявленным епископами послушанием, на заседаниях комиссии кардиналов 26 сент. и 11 окт. было решено добиться подтверждений того, что епископы подписали формуляр искренне и выразили полное согласие с позицией Папского престола. 23 окт. кор. Людовик XIV по представлению королевского совета издал декрет, к-рым устанавливалось обязательное подписание формуляра и запрещалась всякая полемика по вопросу янсенизма.

В дек. 1668 г. папа получил подтверждение Феликса Вьялара, еп. Шалона, участвовавшего в переговорах с «мятежными» епископами, что они действительно подписали формуляры, искренне исповедуя католич. веру. 23 дек. комиссия кардиналов решила большинством голосов, что свидетельство Вьялара можно считать достаточными, и 19 янв. 1669 г. К. направил 4 епископам бреве, в к-ром одобрил подписание ими формуляра и призвал следовать папским постановлениям о янсенизме. По случаю издания этого бреве папа получил радостные отклики от кор. Людовика XIV и теологов Сорбонны, воспринявших его как примирение между папой и янсенистами, хотя впосл. К. протестовал против подобной интерпретации его действий. Когда в Рим были доставлены протоколы синодов в Алете и Памье, К. решил не начинать новое расследование в отношении 4 епископов, решив ограничиться требованием формального подписания формуляра от франц. клириков. Этим был завершен 1-й этап янсенистского кризиса в католич. Церкви во Франции; позиция К. способствовала временному прекращению полемики с янсенистами и их преследований со стороны Папского престола (период т. н. мира Климента).

Внешнеполитическая деятельность К. во время его короткого понтификата в основном была связана с попытками Папского престола примирить католич. монархов Испании и Франции, между к-рыми в мае 1667 г. началась война за Испанские Нидерланды. Получив согласие испан. короля на перемирие, К. пришлось вести долгие переговоры с кор. Людовиком XIV, к-рый согласился на мир лишь после завоевания Франш-Конте, из-за угрозы войны со странами, создавшими в это время Тройственный союз (Англия, Республика Соединённых провинций и Швеция). Тем не менее при посредничестве папских дипломатов 25 апр. 1668 г. в Сен-Жермене был заключен мирный договор Франции с Испанией, а 2 мая в Ахене — со странами Тройственного союза.

К. оказал поддержку кор. Людовику XIV, желавшему подчинить Португалию. В 1666 г. франц. королю удалось добиться заключения брака между португ. кор. Афонсу VI и Марией Савойской, герц. Немурской. Однако из-за умственной и физической неспособности кор. Афонсу VI к правлению в нояб. 1667 г. произошел переворот; в результате регентом при короле стал его младший брат Педру II. Чтобы удержать Португалию в сфере франц. влияния, кор. Людовик XIV решил выдать Марию Савойскую замуж за Педру. В апр. 1668 г. их брак был заключен без папского разрешения на аннулирование брака Марии с Афонсу и вопреки протестам папского легата. Под давлением франц. короля К. согласился расторгнуть 1-й брак Марии Савойской, сочтя уважительной причиной болезнь кор. Афонсу VI. В февр. 1668 г. Педру II заключил мир с Испанией и добился от нее признания независимости Португалии, что позволило К. нормализовать отношения Папского престола с Португалией, разорванные в 1640 г., когда папа Иннокентий X отказался признать ее отделение от Испании.

Деволюционная война нарушила планы папы по оказанию помощи последнему венецианскому форпосту на Крите — крепости Кандия (ныне Ираклио), к-рую осаждили османские войска. В ответ на просьбы венецианцев о помощи К. в 1667 г. неоднократно выделял им денежные средства, для чего объявлял сборы из доходов Церкви, а также снарядил эскадру папского галерного флота под командованием своего племянника В. Роспильози. Однако просьбы папы к европ. государям оказать помощь Кандии почти не нашли отклика, поскольку Франция и Испания находились в состоянии войны и не могли выслать войска, лишь император Свящ. Римской империи, герцоги Лотарингии и Брауншвейга предоставили войско в неск. тыс. солдат. Франц. кор. Людовик XIV даже после заключения Ахенского мира фактически игнорировал просьбы К., т. к. не хотел вступать в войну с Османской империей; король лишь разрешил венецианцам набрать во Франции наемных солдат и отправить на Крит корпус добровольцев. Только в окт. 1668 г. в от-

вет на очередное обращение понтифика Людовик XIV пообещал поставить к апр. 1669 г. военный флот. 19 июня объединенные силы христ. гос-в достигли Кандии и высадили десант, но из-за отсутствия единого командования 24 июня войска христианских гос-в потерпели поражение на суше, в июле турками был разбит флот. Получив в окт. 1669 г. известие о капитуляции Кандии (6 сент.), К. серьезно заболел.

К. был похоронен в базилике св. Петра, затем его останки перенесли в ц. Санта-Мария-Маджоре.

Ист.: Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum. Augustae Taurinorum, 1869. T. 17. P. 512–839.

Лит.: *Cauchie A.* La paix de Clément IX (1668–1669) // RHLR. 1898. T. 3. P. 481–501; *Terlinden Ch.* Le pape Clément IX et la Guerre de Candie. Louvain; P., 1904; *idem.* La diplomatie pontificale et la paix d'Aix-la-Chapelle de 1668, d'après les archives secrètes du Saint-Siège // Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome. Brux.; R., 1952. Fasc. 27. P. 249–268; *Petrocchi M.* La politica della Santa Sede di fronte alla'invasione ottomana. Napoli, 1955; *Brezzi P.* La personalità e l'opera di Giulio Rospigliosi // Boll. storico pistoiese. Ser. 3. Pistoia, 1967. T. 2. N 1. P. 3–17; *Darricau R.* Une heure mémorable dans les rapports entre la France et le Saint-Siège: Le pontificat de Clément IX // Ibid. 1969. T. 4. N 2. P. 73–98; *Ferrali S.* Giulio Rospigliosi sacerdote // Ibid. P. 99–110; *Cristofori R.* Le opere teatrali di Giulio Cesare Rospigliosi // Studi romani. R., 1979. Anno 27. N 3. P. 302–316; *Dieudonné Ph.* Fragilité de la Paix de l'Église // Chroniques de Port-Royal. P., 1980. T. 29. P. 17–33; *Osbat L., Meloncelli R.* Clemente IX // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 3. P. 348–360.

В. Г. Долгополов

КЛИМЕ́НТ X (12.07.1590, Рим — 22.07.1676, там же; до избрания папой — Эмилио Бонавентура Альтьери), папа Римский (с 29 апр. 1670). Происходил из знатной и богатой рим. семьи, один из 16 детей. Его дядя по материнской линии Джентиле Дольфино был еп. Камерино (1596–1601). К. получил образование в Римской коллегии (см. *Григорианский университет*), к-рую окончил в 1611 г. со степенью д-ра гражданского и канонического права (in utroque iure). Состоял на службе у Дж. Б. Памфили (впосл. папа Римский *Иннокентий X*), аудитора папского суда Римская Рота (см. *Rota Romana*), получил известность как талантливый адвокат. Затем перешел на службу к кард. Лудовико Лудовизи, племяннику папы Римского *Григория XV*. Эмилио избрал церковное служение, вероятно, по примеру старшего брата Джованни Баттиста Альтьери, который со-



Климент X, папа Римский. 2-я пол. XVIII в. Худож. Бачиччо (Галерея Уффици во Флоренции)

стоял на службе у кард. Шипионе Боргезе, племянника папы Римского *Павла V*, занимал епископскую кафедру Камерино, затем служил в Римской курии и в 1643 г. был возведен в достоинство кардинала.

6 апр. 1624 г. Э. Б. Альтьери был рукоположен во пресвитера, в том же году как аудитор сопровождал еп. Дж. Б. Ланчеллотти, папского нунция в Речи Посполитой. В 1627 г. вернулся в Рим; его брат Дж. Б. Альтьери, получивший должность в Римской курии, отказался в его пользу от епископской кафедры Камерино. 29 нояб. 1627 г. папа Римский *Урбан VIII* назначил Э. Б. Альтьери на кафедру Камерино, на следующий день он был рукоположен во епископа. В 1630 г. провел диоцезальный синод. Выполнял различные поручения папы Урбана VIII: в 1633–1634 гг. был наместником Лорето, в 1636 г. руководил работами по преодолению последствий наводнения в Равенне, с 1641 г. являлся губернатором г. Мачерата в обл. Марке.

15 сент. 1644 г. на Папский престол был избран Иннокентий X, при к-ром Альтьери некогда состоял на службе. Папа назначил его нунцием в Неаполитанском королевстве, в то время входившем во владения испан. Габсбургов. Там Альтьери оказался втянут в борьбу аристократических партий, ориентировавшихся на Францию и Испанию. Недовольство папы и испан. властей вызвали попытки нунция выступить посредником во время восстания в Неаполе под предводительством Мазаньелло (лето 1647). Несмотря на неудачи на дипломатическом поприще, Альтьери оставался в Неаполе до 1652 г., затем вернулся в свой диоцез. В 1657 г. переехал в Рим; папа Римский *Александр VII* назначил его секретарем Конгрегации по делам епископов и монашествующих, а также советником Конгрегации инквизиции. Альтьери оказывал покровительство гос. секретарь Папского престола Джулио Роспильози (впосл. папа Римский *Климент IX*). Из-за своих обязанностей в Римской курии 7 июня 1666 г. Альтьери отказался от епископской кафедры Камерино. В 1667 г. папа Климент IX сделал его управляющим папским двором (maestro di camera), а 29 нояб. 1669 г. возвел Альтьери в достоинство кардинала, однако из-за последовавшей вскоре кончины папы тот не успел получить *биретту* и кардинальский титул.

Открывшийся 20 дек. 1669 г. конклав продолжался ок. 4 месяцев из-за противоборства испан. и франц. партий. Кандидатура Альтьери стала компромиссной (во многом по причине преклонного возраста; ему было 79 лет), 29 апр. он был избран папой Римским и принял имя Климент в память о своем предшественнике и покровителе. Папская коронация состоялась 11 мая в базилике св. Петра, 8 июня — интронизация в Латеранской базилике.

К. отличался слабым здоровьем и неуверенностью при принятии важных решений; в его понтификат важную роль играл т. н. кардинал-падроне — 1-й кардинал в папском правительстве. Поскольку у К. не было племянника или др. близкого родственника, к-рого по традиции можно было сделать кардиналом-непотом (см. ст. *Кардинал*), он усыновил кард. Палуццо Палуцци дельи Альбертони, получившего фамилию Палуцци Альтьери, и на следующий день после своего избрания на Папский престол назначил его кардиналом-падроне.

В управлении Папским гос-вом К. продолжил налоговые реформы, начатые при папе Клименте IX, принял меры по сокращению числа налоговых льгот. По поручению папы в Риме был организован банк для кредитования мелких торговцев продовольствием; для развития экономики Папского гос-ва поощрялось открытие мастерских по изготовлению шелка и шерсти; порту Чивитавеккья был предоставлен статус порто-франко; в 1674 г. начаты ирригационные работы в долине Вальди-Кьяна. Вместе с тем финансовое положение Папского престола

оставалось сложным: дефицит бюджета продолжал расти, хотя и медленнее, чем при предшественниках К. Папа финансировал начатые ранее строительные работы в Риме, при нем под рук. архит. Дж. Л. *Бернини* было завершено украшение моста Св. ангела, возведение статуй колоннады и 2-го фонтана на площади св. Петра и др. По приказу К. новым придворным архит. К. Райнальди была сооружена гробница папы Климента IX в базилике Санта-Мария-Маджоре, окончены работы по перестройке апсиды и фасада базилики.

При К. обострились отношения Папского престола с крупнейшими католич. державами — Испанией и Францией. Поводом к разногласиям с испан. правительством стали споры о судебной юрисдикции Церкви и праве церковного иммунитета (право предоставлять убежище беглым правонарушителям на территории мон-рей и храмов) в Миланском герц-стве и Неаполитанском королевстве, которые в то время находились под властью испан. короля. К. критиковали за недостаточно жесткую позицию по отношению к участникам антииспан. восстания в г. Мессина на Сицилии (июль 1674).

Трения в отношениях с Францией вызвала политика кор. *Людовика XIV* в духе *галликанизма*. Изданная в начале понтификата К. апостольская конституция «Superna magni patris-familias» (от 21 июня 1670), согласно к-рой регулярные клирики монашеских конгрегаций были подчинены юрисдикции правящих епископов в вопросах совершения таинств на территории их диоцезов, вызвала недовольство франц. властей; 12 сент. 1670 г. Парижский парламент запретил ее обнародование во Франции. По инициативе военного министра Ф. М. Ле Теллье, маркиза де Лувуа, кор. Людовик XIV в дек. 1672 г. издал указ о присоединении ряда рыцарских и благотворительных орденов (см. *Госпиталиты*) к орденам св. Лазаря Иерусалимского и Пресв. Девы Марии горы Кармель, чтобы использовать их финансовые ресурсы. К. выразил несогласие с этим решением, однако не смог предотвратить реформу. В то же время К. не опротестовал нарушение королем норм *Болонского конкордата* 1516 г., согласно которому в королевскую казну поступали доходы с вакантных епископских кафедр, расположенных только на территории королевского домена (т. н. светская или королевская регалия). В 1673 и 1675 гг. без консультации с Папским престолом были изданы королевские декларации о распространении светской регалии на всю территорию Французского королевства. Спор с франц. королем о регалии возник уже при преемнике К. папе Римском *Иннокентии XI*.

После того как Людовик XIV начал войну против Республики Соединенных провинций (т. н. Голландская война, 1672–1678), К. сначала поддержал Францию, рассчитывая на восстановление католичества в Нидерландах. Однако на стороне Республики Соединенных провинций выступил ряд католич. держав (Испания, ряд германских княжеств и имп. Свящ. Римской империи Леопольд I Габсбург), поэтому К. начал ратовать за скорейшее заключение мира. Его посредническая деятельность оказалось малорезультативной; завершивший войну Нимвегенский конгресс открылся уже после смерти К.

Папа стремился организовать союз европ. держав для противостояния Османской империи, войска к-рой в авг. 1672 г. захватили стратегически важную крепость Каменец-Подольский. К. обратился к имп. Леопольду I, германским князьям и королеве-регентше Испании Марианне Австрийской с призывом оказать помощь Речи Посполитой, организовал сбор средств для войны против Османской империи. При посредничестве жившей в Риме бывш. швед. кор. Кристины папа безуспешно пытался привлечь к антитур. коалиции кор. Швеции Карла XI; он вел переговоры о совместной борьбе против Османской империи с прибывшим в Рим в авг. 1673 г. послом рус. царя *Алексея Михайловича* шотл. католиком П. Менезием, но переговоры не были успешными (*Чарыков Н. В.* Посольство в Рим и служба в Москве Павла Менезия (1637–1694). СПб., 1906). К. с воодушевлением воспринял победу над турками в битве при Хотине (11 нояб. 1673) гетмана Яна Собеского и в мае 1674 г. поддержал его кандидатуру на выборах короля Речи Посполитой.

Конфликт папы с франц. королем обострился в результате «дела послов». Принятый 11 сент. 1674 г. по инициативе кард. П. Палуцци Альтьери указ об отмене привилегии для иностранных послов на беспошлинный ввоз в Папскую область шелка и шерсти вызвал протесты со стороны правительств Франции, Испании, Венеции и Свящ. Римской империи. После долгих переговоров Людовик XIV отказался от требования отставки кард. П. Палуцци Альтьери в обмен на назначение кардиналами 2 своих кандидатов. Однако 21 мая 1675 г. франц. посол в Риме герц. Ф. А. д'Эстре во время аудиенции у папы позволил себе непочтительные выражения в адрес понтифика; за это К. отлучил его от причастия. Оскорбленный понтифик принял также решение не возводить в кардинальское достоинство кандидатов, предложенных франц. королем. 27 мая папа объявил имена 6 новых кардиналов по своему выбору, в тот же день он отменил спорный указ об ограничении привилегий послов. Это решение примирило кард. П. Палуцци Альтьери с большинством послов, но окончательно испортило отношения Папского престола с Францией.

К. завершил начатый при его предшественнике процесс нормализации отношений Папского престола с Португалией, к-рые были прерваны в 1640 г. после провозглашения ее независимости от Испании. Летом 1670 г. между папой и регентом португ. трона Педру II были установлены дипломатические отношения.

К. продолжил политику папы Климента IX в отношении *янсенизма*, сохраняя установленный т. н. мир Климента — прекращение преследований янсенистов и богословской полемики с ними со стороны Папского престола. В то же время папа отказался от предложения французского двора отменить буллу папы Александра VII «Regiminis Apostolici» (1665), определившую антиянсенистский формуляр, который должны были подписать все католические клирики. К. не препятствовал деятельности жившего в Риме испан. пресв. М. де *Молиноса*, одного из основателей *квиетизма*, в т. ч. публикации им в 1675 г. соч. «Духовное руководство» (Guía espiritual) (при его преемнике, папе Иннокентии XI, произведение будет осуждено).

Среди первых действий К. было издание булл о канонизации францисканца *Петра Алькантарского* и

кармелитки Марии Маддалены деи Пацци, состоявшейся еще при папе Клименте IX. 12 апр. 1671 г. К. канонизировал *Каэтана Тиенского,* основателя ордена *театинцев,* генерального настоятеля ордена иезуитов Франсиско де Борху, 3-го генерального настоятеля ордена *сервитов* Филиппо Бенити, испан. миссионера-доминиканца Луиса Бертрана и *Розу Лимскую,* ставшую 1-й святой в Лат. Америке; 11 авг. 1670 г. папа объявил ее небесной покровительницей испан. владений в Америке. К. также беатифицировал папу Римского *Пия V* (1 мая 1672), Иоанна Креста (см. *Хуан де ла Крус*) (25 янв. 1675), а также Горкумских мучеников (19 клириков и монахов, казненных в 1572 повстанцами-гёзами в голл. г. Брилле) (14 нояб. 1675). 10 янв. 1674 г. папа объявил католич. св. Станислава Костку небесным покровителем Речи Посполитой.

К. внес изменения в процедуру канонизации святых. 6 дек. 1670 г. был издан декрет, определявший очередность при одновременной канонизации неск. лиц по иерархическому принципу, т. е. сначала надлежало канонизировать тех, кто занимал более высокую ступень в церковной иерархии; если же совершается канонизация неск. лиц, находившихся на одной иерархической ступени, необходимо следовать хронологическому принципу (исходя из даты смерти). Конституцией «Ex Commissae» от 13 янв. 1672 г. К. установил контроль за извлечением мощей из рим. катакомб: свящ. реликвии теперь могли быть выданы только с письменного разрешения генерального викария Рима, освидетельствовавшего их подлинность. 23 июня 1670 г. папа утвердил новый устав конгрегации *лазаристов* (изменен в соответствии с рекомендациями комиссии кардиналов, созданной еще при папе Клименте IX). 2 мая 1672 г. утвердил устав основанной в Гватемале монашеской конгрегации вифлеемитов.

С целью поощрения миссионерской деятельности в Вост. и Юго-Вост. Азии К. продолжил проводившуюся при папах Александре VII и Клименте IX реформу церковных структур, объявив о независимости от юрисдикции архиепископа Гоа апостольских викариев, действовавших в этом регионе (за исключением португ. владений). Буллой «Decet Romanum Pontificem» от 23 дек. 1673 г. действие испан. и португ. патроната над католич. миссиями было ограничено колониальными владениями этих держав. Папа подтвердил право миссионеров путешествовать в Вост. Азию любым маршрутом, а не только через Лиссабон и Гоа. 1 окт. 1674 г. К. основал епископскую кафедру Квебек, 1-ю во франц. владениях в Сев. Америке.

В ходе торжеств по случаю юбилейного 1675 г. (см. *«Annus sanctus»*) К., несмотря на преклонный возраст, 5 раз посетил 7 папских базилик Рима, возглавил публичное чтение молитв Розария на октаву праздника Пресв. Богородицы – Царицы



Надгробие папы Римского Климента X в базилике св. Петра в Ватикане. 1682–1686 гг.

Розария в ц. Санта-Мария-сопра-Минерва, 18 сент. совершил чин омовения ног 12 паломников.

Похоронен в базилике св. Петра; на его могиле по распоряжению кард. П. Палуцци Альтьери было сооружено монументальное надгробие, проект которого выполнил М. де Росси.

Ист.: *Arisio E.* Memorie sulla vita di Clemente X. R., 1863; Bullarium magnum romanum. 1869. T. 18; La politica della S. Sede nella rivoluzione di Masaniello: Da documenti inediti dell'Archivio Vaticano / A cura di E. Visco. Napoli, 1923; *Dainville Barbiche S., de.* Correspondance du nonce en France Fabrizio Spada (1674–1675). R., 1982.

Лит.: *Bildt C.* Christine de Suède et le Conclave de Clément X (1669–1670). P., 1906; *Dubruel M.* La Cour de Rome et l'extension de la régale // RHEF. 1923. T. 9. N 43. P. 161–184; *Ehrle F.* Roma al tempo di Clemente X: La pianta di Roma di Giambattista Falda del 1676. R., 1931; *Pastor L., von.* Storia dei papi dalla fine del Medio Evo. R., 1961. Vol. 14. Pt. 1. P. 628–684; *Schiavo A.* Palazzo Altieri. R., 1962; *Karsten A., Pabsch M.* Das Grabmal Clemens X. Altieri // Städel-Jb. N. F. Münch., 1999. Bd. 17. S. 295–312; *Bedard R. A.* Pope Clement X's Inauguration of the Holy Year of 1675 // AHPont. 2000. Vol. 38. P. 97–117; *Beaven L.* «É cortesi, erudito, e disinvolto ai pari di qualunque altro buon corteggiano»: Cardinal Camillo Massimo (1620–1677) at the Court of Pope Clement X // The Possessions of a Cardinal: Politics, Piety, and Art, 1450–1700 / Ed. M. Hollingsworth, C. M. Richardson. Univ. Park (Penn.), 2010. P. 309–327.

С. Г. Мереминский

КЛИМЕ́НТ XI (23.07.1649, Урбино, Папская обл.– 19.03.1721, Рим; до избрания папой – Джованни Франческо Альбани), папа Римский (с 23 нояб. 1700). Род. в знатной семье, тесно связанной с Папским престолом; его отец служил при кард. Франческо Барберини, племяннике папы Римского *Урбана VIII.* С 1660 г. учился в Римской коллегии, где увлекся изучением греческого языка и под рук. франц. эллиниста П. Пуссена работал с древнегреч. манускриптами в б-ке мон-ря *Гроттаферрата,* перевел некоторые из них на латынь. В 1666 г. Альбани издал в Риме свой перевод



Климент XI, папа Римский. 1708–1712 гг. Худож. П. Л. Гецци (Музей Рима, палаццо Браски в Риме)

на лат. язык соч. «Похвальное слово апостолам Петру и Павлу» Иерусалимского патриарха свт. *Софрония I,* снабдив его предисловием (публикацию он посвятил кард. Ф. Барберини). В 1668 г. завершил учебу в ун-те Урбино, получив степень д-ра гражданского и канонического права (in utroque iuro). По возвращении в Рим занимался исследованиями текстов античных авторов, общался со мн. известными юристами Римской курии, вошел в придворный кружок проживавшей

в Риме бывш. швед. кор. Кристины. В 1670 г. получил должность каноника рим. ц. Сан-Лоренцо-ин-Дамазо, являвшейся титулярным кардинальским храмом его покровителя кард. Ф. Барберини, после смерти к-рого Альбани получил в качестве бенефиция еп-ство Нардо. В 1673 г. сопровождал нового покровителя кард. Карло Барберини в аббатство Субиако, где по его просьбе составил новый устав для этого мон-ря.

В 1677 г. поступил на службу в Римскую курию в должности референдария Верховного суда апостольской сигнатуры и сигнатуры милости (см. ст. *Трибуналы Римско-католической Церкви*), а также советника Конгрегации консистории. В нач. 80-х гг. папа Римский *Иннокентий XI* назначил его наместником в г. Риети, затем в Сабине и Орвието. 5 окт. 1687 г. Альбани занял должность секретаря папских бреве, к-рую сохранял за собой в течение 13 лет, вплоть до избрания на Папский престол. 22 мая 1688 г. получил пост викария архипресвитера рим. базилики св. Петра (архипресвитером являлся кард. К. Барберини), вошел в состав Конгрегации фабрики св. Петра. 29 окт. того же года стал каноником капитула базилики св. Петра.

13 февр. 1690 г. папа Римский *Александр VIII* возвел Альбани в достоинство кардинала. 10 апр. Альбани получил титул кардинала-диакона рим. диаконии св. Марии (S. Mariae in Aquiro), 22 мая был переведен на диаконию св. Адриана. По распоряжению папы включен в состав комиссии, работавшей над составлением текста папской буллы «Inter multiplices» (от 4 авг. 1690; обнародована 30 янв. 1691) с осуждением «Декларации четырех статей» (принята в 1682 ассамблеей франц. духовенства и стала манифестом *галликанизма*). После восшествия на Римский престол папа *Иннокентий XII* доверил Альбани работу над текстом буллы «Romanum decet Pontificem» (обнародована 22 июня 1692), официально упразднявшей систему непотизма в управлении католич. Церковью. Кардинал участвовал в работе над текстом бреве «Cum alias ad apostolatus» (обнародовано 12 марта 1699); этим бреве папа по просьбе французского кор. *Людовика XIV* осудил положения соч. «Explication des maximes des saints sur la vie interieure» (Объяснение высказываний святых о духовной жизни), написанного в защиту *квиетизма* Франсуа *Фенелоном*, архиеп. Камбре. В июне 1700 г. по поручению папы кард. Дж. Ф. Альбани составил текст письма, адресованного испан. кор. Карлу II, о престолонаследии в Испании: папа советовал бездетному монарху сделать своим наследником герц. Анжуйского Филиппа, внука французского кор. Людовика XIV, что впосл. стало одной из причин войны за «испанское наследство» (1701–1714). 30 марта 1700 г. Альбани был возведен в достоинство кардинала-пресвитера рим. ц. св. Сильвестра, а в кон. сент. рукоположен в сан пресвитера.

На конклаве, открывшемся 9 окт., после кончины папы Иннокентия XII (27 сент. 1700), кандидатура 51-летнего кард. Дж. Ф. Альбани вначале не получила одобрения из-за возраста кандидата, однако затем ее поддержала фракция итал. кардиналов «ревнителей» (zelanti), выступавших за независимость политики Папского престола от давления светских властей европ. стран. Процедуру избрания ускорило пришедшее в Рим 19 нояб. известие о смерти испан. кор. Карла II, и 20 нояб., на очередном туре конклава, кандидатура кард. Дж. Ф. Альбани получила большинство голосов. Сам он сначала отказался принять избрание и лишь после долгих уговоров кардиналов и консультаций с теологами 23 нояб. согласился признать свое избрание на Папский престол. Принял имя Климент в честь почитавшегося в этот день сщмч. *Климента*, еп. (папы) Римского. 30 нояб. в базилике св. Петра состоялось епископское рукоположение К., которое возглавил субдекан коллегии кардиналов Эммануэль Теодоз де ла Тур д'Овернь де Буйон, кард.-еп. Порто и Санта-Руфины. 8 дек. прошла церемония папской коронации. Исход конклава стал триумфом для фракции итал. кардиналов «ревнителей», представители к-рой заняли ключевые позиции в Римской курии и оказывали влияние на папу: К. назначил кард. Фабрицио Паолуччи гос. секретарем Папского престола, кард. Джузеппе Ренато Империали поручил управление Папским государством.

Папское государство. В начале понтификата К. провел реформу управления Папским гос-вом. В 1701 г. была создана Конгрегация облегчения (Congregazione del Sollievo), задача которой состояла в разработке единой экономической политики Папского гос-ва. Папа выступал за проведение политики протекционизма и меркантилизма, направленной на ограничение ввоза ткани, поддержку ремесел, производств и сельского хозяйства в Папской области и улучшение продовольственного снабжения; однако не все меры были успешно реализованы из-за недостатков в организации системы управления на местах. В этой связи в 1701–1705 гг. папа провел реформы Конгрегации благого правления (Congregazione del Buon governo), способствовав централизации адм. и финансового управления (*Tabacchi.* 1999). Папа утвердил новые уставы нек-рых ремесленных корпораций в Папском гос-ве (кузнецов, парикмахеров и музыкантов), оказал поддержку местным производителям товаров. При К. были приняты меры по борьбе с бандитизмом и по улучшению системы здравоохранения для жителей Рима и Папской области: созданы приюты для бездомных, вновь открыта больница Санта-Мария-делла-Консолационе, введен новый порядок размещения преступников в рим. тюрьме Сан-Микеле.

Понтификат К. стал временем расцвета искусства. С т. зр. нек-рых исследователей, при К. были определены основные направления культурной политики Папского престола, игравшего важную роль в европ. культуре (*Johns.* 1993. P. 4–5). 18 июля 1701 г. К. издал эдикт о запрете вывозить произведения античного искусства из Папского гос-ва, а также поручил провести каталогизацию предметов культурного наследия, хранившихся в папских дворцах в Риме. В том же году основал Академию художеств св. Луки на Капитолийском холме в Риме, где стали проводиться ежегодные выставки художественных работ. В 1711 г. Академия художеств была открыта в Болонье. При К. начались археологические исследования в Ватикане, был основан Музей христианских древностей. С 1712 г. велись реставрационные работы в рим. Колизее, к-рый был превращен в место поминовения мучеников. Папа финансировал масштабные реставрационные, строительные и художественные работы во мн. римских базиликах и храмах (Санта-Мария-ад-Мартирес, Двенадцати апостолов, Сан-Клементе, Сан-Себастьяно-фуори-ле-Мура,

Санта-Мария-ин-Трастевере, Сан-Теодоро и др.). В базилике Сан-Джованни-ин-Латерано были проведены работы по украшению главного нефа статуями 12 апостолов. В базилике св. Петра худож. К. Маратта украсил фресками нек-рые капеллы.

К. продолжил деятельность папы Иннокентия XII по реорганизации рим. ун-та Сапиенца, при котором была создана теологическая академия. В 1706 г. понтифик пожертвовал новые помещения и обширную б-ку Академии церковной знати. Будучи увлеченным библиофилом, К. положил начало богатейшей коллекции древних вост. манускриптов *Ватиканской библиотеки*, в 1707 г. направив Ильяса *Ассемани* для покупки рукописей в Египет.

Внешняя политика. 7 февр. 1701 г. К. признал новым испан. королем герц. Филиппа Анжуйского, внука франц. кор. Людовика XIV; герцог получил испан. корону по завещанию бездетного кор. Карла II Габсбурга. Однако имп. Леопольд I настаивал на передаче испан. престола австр. эрцгерц. Карлу Габсбургу. Это противостояние положило начало войне за «испанское наследство». К. пытался сохранить нейтралитет, желая выступать в роли международного арбитра. В кон. 1700 г. он призвал правителей итал. гос-в никого не поддерживать, чтобы избежать войны на итал. территориях. Предложение папы о мирных переговорах было отвергнуто франц. кор. Людовиком XIV. Он ввел франц. армии в Ломбардию, где весной 1701 г. начались сражения с войсками императора. В апр. папа добился обещания от командовавшего имп. силами принца Евгения Савойского, что на территорию Папского гос-ва войска вводиться не будут. К сент. 1701 г. имп. Леопольд I получил поддержку Англии, Пруссии и Республики Соединенных провинций, опасавшихся усиления Франции. К. безуспешно пытался склонить стороны к миру. В нояб. он, сохраняя нейтралитет, отправил послов к имп. Леопольду I, кор. Людовику XIV и испан. кор. Филиппу V. Так, весной 1701 г. К. отказался принять символическую дань за Неаполитанское королевство, к-рое считалось вассалом Папского престола, предлагавшуюся и Филиппом V, и эрцгерц. Карлом Габсбургом.

К. не удалось сохранить мирные отношения с имп. Леопольдом I, который был недоволен действиями папы и сомневался, что в начавшейся войне Папский престол сохранит нейтральную позицию. В апр. 1701 г. папа отказался признать королевский титул за прусским герц. Фридрихом (имп. Леопольд I даровал титул в обмен на участие Пруссии в войне за «испанское наследство»), а в авг. 1701 г. К. оказал особые почести принцессе Марии Луизе Савойской по случаю ее брака с испан. кор. Филиппом V. В окт. 1701 г. К. заключил тайное соглашение с кор. Людовиком XIV о праве французских войск пройти через территорию Папского гос-ва. В янв. 1702 г. принц Евгений Савойский начал наступление на франц. позиции, нарушив т. о. запрет К. на проход имперских войск через папские владения, и захватил Парму, к-рая считалась вассалом Папского престола. К. заявил о нарушении нейтралитета и направил папские войска под командованием А. Альдобрандини в Пьяченцу; в февр. папская армия укрепилась в Ферраре. В мае 1702 г. папа отправил легата к Филиппу V, находившемуся в это время в Неаполе. В том же году папский нунций был выслан из Вены, император отказался принять посланного папой для переговоров чрезвычайного легата. Отношения Папского престола со Свящ. Римской империей осложнились после сдачи в июне 1704 г. папской армией крепости Фикароло французским войскам. После смерти имп. Леопольда I его преемник имп. Иосиф I (1705–1711) подтвердил разрыв дипломатических отношений с Папским престолом (июль 1705).

В 1706 г. франц. и испан. войска, поддерживавшие Филиппа V, потерпели неск. крупных поражений, в результате чего была утрачена Фландрия, а Каталония и Валенсия заняты имперскими войсками. В июне 1706 г. в Барселоне испан. королем был провозглашен эрцгерц. Карл Габсбург. В сент. принц Евгений Савойский победил в сражении под Турином, после чего почти вся Сев. Италия была оккупирована войсками императора. Несмотря на протесты папы в Парме, духовенство обложили особым сбором, в некоторых папских владениях (Болонья, Феррара) вводились дополнительные подати в пользу императора. В мае 1707 г. имперская армия, пройдя по территории Папского государства, вступила в Неаполитанское королевство и в марте 1708 г. захватила его. Было введено предварительное визирование документов Папского престола: документы могли быть обнародованы только после разрешения светских властей (т. н. право regium exequatur). В июне 1708 г. католич. духовенству было запрещено отправлять деньги Папскому престолу. 24 мая 1708 г. имперские войска оккупировали часть Папского гос-ва в Эмилии и Романье (Комаккьо), что вынудило понтифика принять решение о военном противостоянии императору. 2 июня К. обратиться к католич. монархам Европы с призывом оказать помощь Папскому гос-ву. Однако попытки папы создать Итальянскую лигу против Свящ. Римской империи и получить поддержку от кор. Людовика XIV оказались безуспешными. В нояб. 1708 г., одновременно с приближением имперских войск к Риму, начались переговоры между папой Римским и императором. По условиям достигнутых к 15 янв. 1709 г. договоренностей имперские войска должны были покинуть территорию Папского гос-ва и возместить военные поборы в обмен на признание Карла Габсбурга королем Испании. Когда о заключенном договоре стало широко известно, кор. Филипп V расторг дипломатические отношения с Папским престолом (май 1709), была закрыта нунциатура в Мадриде, проведена конфискация церковных доходов на тех испан. землях, к-рые находились под властью Филиппа V.

28 авг. 1709 г. Карл Габсбург отменил в Неаполитанском королевстве и Милане изданные от его имени постановления, вводившие право regium exequatur и ограничивавшие финансовый иммунитет католич. духовенства. 14 окт. К. признал его законным королем Испании, открыв нунциатуру при его дворе в Барселоне. 30 окт. кор. Филипп V запретил к.-л. отношения с Папским престолом и приказал своим подданным покинуть папские владения. Папа в свою очередь отказался признать совершенные королем назначения епископов на вакантные кафедры. В то же время отдельные части Папского гос-ва, в т. ч. Комаккьо, продолжали удерживать имперские войска; переговоры об их возвращении

продолжались до смерти имп. Иосифа I (17 апр. 1711). Избрание 12 окт. 1711 г. новым императором Карла Габсбурга было в целом одобрено К. (официально признал его императором лишь 26 февр. 1714).

В окт. 1711 г. начались предварительные переговоры в Лондоне. 29 янв. 1712 г. в Утрехте открылся съезд делегатов от воюющих держав: от Папского престола там присутствовал легат Д. С. Пассионеи; представителя франц. короля, пресв. Мельхиора де Полиньяка, К. возвел в достоинство кардинала (18 мая 1712). В этих переговорах папская дипломатия потерпела полную неудачу. Согласно подписанному 11 апр. 1713 г. Утрехтскому мирному договору, Филипп V признавался королем Испании с отказом его самого и его наследников от прав на корону Франции. Договор совершенно не учитывал интересы Папского престола: Пармское герц-ство, Неаполитанское и Сицилийское королевства не рассматривались как вассалы папы Римского, без согласия К. герцогу Савойскому была передана Сицилия, после чего имп. Карл VI Габсбург даровал герц. Виктору Амадею II королевский титул. Папскому легату Пассионею не удалось добиться внесения в договор положений, закреплявших права католич. населения на территориях, отходивших под власть протестант. монархов Пруссии и Великобритании.

Восстановить отношения с испан. кор. Филиппом V К. удалось благодаря влиянию на короля его новой жены, Изабеллы Фарнезе, герц. Пармской. В 1715 г. в Мадриде вновь открылась нунциатура. В 1716 г. премьер-министром Испании стал пресв. Хулио Альберони, доверенное лицо кор. Изабеллы. Он сосредоточил в своих руках гос. управление и заявил о стремлении следовать политике Папского престола.

В дек. 1714 г. Венеция объявила войну Османской империи. К. принял решение организовать антитур. лигу. Папа надеялся, что борьба с турками поднимет его престиж и объединит католич. монархов под эгидой Папского престола. Согласие оказать помощь в борьбе с Османской империей выразила Испания. В июне 1717 г. пресв. Х. Альберони подготовил проект конкордата, предусматривавший выплаты в течение 5 лет из средств испан. духовенства на военные расходы. В благодарность К. возвел пресв. Х. Альберони в достоинство кардинала. Однако попытки папы привлечь к войне с турками Францию (в сент. 1715 после смерти кор. Людовика XIV к власти пришел регент, герц. Филипп Орлеанский) остались безрезультатными. Имп. Карл VI согласился заключить военный союз с Венецией лишь в апр. 1716 г., получив с помощью К. от кор. Филиппа V гарантии безопасности от испанского вторжений в Неаполитанское королевство, на Сардинию и в др. итал. владения Габсбургов (окт. 1715), а также добившись от папы разрешения использовать на военные нужды взимаемые в течение 3 лет доходы с церковных *бенефициев*, находившихся на территории всей империи. В австро-тур. войне (1716–1718) имперские войска под командованием принца Евгения Савойского одержали победы при Петроварадине, захватили крепость Тимишоара и в 1717 г. освободили Белград, а собранный папой флот в авг. 1716 г. снял осаду османов с о-ва Керкира (Корфу).

Сложившейся ситуацией решил воспользоваться премьер-министр Испании кард. Х. Альберони, чтобы вернуть утраченные по Утрехтскому договору итал. земли под власть короля Испании, а также попытаться отменить закрепленный Утрехтским договором отказ Филиппа V от прав на франц. престол и объединить Испанию и Францию под его властью. В авг. 1717 г. испан. войска, отправленные на о-в Корфу для поддержки папского флота, оккупировали Сардинию, что нарушило данные папой имп. Карлу VI гарантии. Недовольный этими действиями император распорядился закрыть нунциатуру в Неаполе и потребовал от К. разорвать отношения с кор. Филиппом V. Однако 26 авг. 1717 г. папа подписал конкордат с Испанией, хотя и отменил в нем положение о ежегодных церковных выплатах в королевскую казну на военные нужды. К. направил кор. Филиппу V бреве, в котором призвал вывести испан. войска с Сардинии, но требование папы, так же как его запрет взимать в королевскую казну средства с испанского духовенства были проигнорированы. Во время переговоров с кард. Х. Альберони К. подтвердил его избрание в дек. 1717 г. епископом Малаги, но в 1718 г. отказал ему в назначении на архиепископскую кафедру Севильи, надеясь добиться освобождения Сардинии. Вопреки требованиям К. кард. Х. Альберони продолжил подготовку испан. войск к высадке на Сицилию, и в июне 1718 г. папа объявил о приостановке всех привилегий, данных Папским престолом испан. короне. В ответ кор. Филипп V выслал папского нунция из Мадрида и в июле испан. войска оккупировали Сицилию.

Действия Испании привели к образованию Союза 4 держав (Свящ. Римская империя, Великобритания, Франция, Республика Соединенных провинций), не желавших нарушения условий Утрехтского мира, и к его войне с Испанией. Антииспан. позиция К. способствовала нормализации отношений с имп. Карлом VI; летом 1719 г. он распорядился вновь открыть нунциатуру в Неаполе. В окт. того же года английские и имперские войска освободили Сицилию, франц. армия начала боевые действия в Испании. 5 дек. кор. Филипп V был вынужден отправить кард. Х. Альберони в отставку. 17 февр. 1720 г. в Гааге был заключен мирный договор между Испанией и странами Союза 4 держав. Договор предусматривал передачу Сицилии под власть имп. Карла VI и присоединения ее к Неаполитанскому королевству, в качестве компенсации кор. Виктор Амадей II Савойский получил Сардинию, при этом напоминание Папского престола о вассальной зависимости Сицилии было вновь проигнорировано. Отставка кард. Х. Альберони, которому удалось бежать от папского суда на территорию Генуэзской республики, способствовало нормализации отношений папы с Испанией, где в июле 1720 г. была вновь открыта нунциатура. 11 марта 1721 г. папа подписал новый конкордат с испан. королем.

В отношениях с Англией (с 1707 Великобритания) политика Папского престола при К. оставалась без изменений. В 1701 г., после смерти Якова II Стюарта, папа вместе с монархами Франции и Испании признал законным англ. королем его сына Джеймса Фрэнсиса Эдуарда Стюарта (под именем Яков III). В то же время К. безуспешно пытался через посредничество императора добиться от кор. Анны смягчения «карательных законов» в Великобритании и Ирландии, направлен-

ных против католич. духовенства и католиков. Папа отказался признать переход в 1714 г., после смерти кор. Анны, англ. престола к Ганноверской династии; оказывал финансовую поддержку якобитам (сторонники Якова II и его наследника), в 1708 и 1715 гг. пытавшимся высадиться в Шотландии и начать мятеж. После того как в 1716 г. Дж. Ф. Э. Стюарт был изгнан из Франции регентом Французского королевства герц. Филиппом Орлеанским, признавшим власть Ганноверской династии, К. пригласил его в Рим, выделил ему для проживания Палаццо Мути, взял на содержание его двор и способствовал заключению брака с польск. принцессой Марией Клементиной Собеской.

Церковная политика. В понтификат К. серьезной проблемой для католической Церкви вновь стала полемика со сторонниками *янсенизма,* вспыхнувшая после т. н. мира Климента, установленного в 1669 г. папой Римским *Климентом IX.* В кон. 1700 г. К. дал аудиенцию Петрусу Кодде, архиеп. Севастийскому in partibus infidelium, апостольскому викарию Батавии (Республика Соединенных провинций), к-рый прибыл в Рим для участия в каноническом процессе, начатом против него в 1697 г. по обвинению в распространении янсенистских взглядов. По поручению папы архиеп. П. Кодде подготовил и в марте 1701 г. представил письменные опровержения выдвинутых против него обвинений, после чего К. распорядился прекратить канонический процесс, при условии что архиеп. П. Кодде подпишет особый формуляр с осуждением 5 основных положений сочинения еп. Корнелия *Янсения* «Августин» и др. утверждений янсенизма (этот формуляр был установлен буллой «Regiminis apostolici» папы Римского *Александра VII* от 1665). В своем ответе архиеп. П. Кодде указал, что буллы Александра VII «Ad sacram» (1656) и «Regiminis apostolici» искажали и неверно интерпретировали вероучительные положения янсенизма, но что он готов подписать антиянсенистский формуляр лишь из послушания папе Римскому. Данный ответ был разобран специально созванной К. комиссией кардиналов, к-рая осудила архиеп. П. Кодде; согласно декрету Конгрегации пропаганды веры от 7 мая 1702 г., он был отправлен в отставку. Вернувшийся к этому времени в Утрехт архиепископ не согласился с вынесенным решением. Протестантские власти Республики Соединенных провинций оказали ему поддержку: новым апостольским викариям, присылавшимся в Утрехт, не предоставлялось формальное разрешение на служение. 3 апр. 1704 г. Конгрегация инквизиции осудила письменные работы П. Кодде и объявила о его отлучении от католич. Церкви. Эти меры не были признаны ни П. Кодде, ни поддержавшим его духовенством Республики Соединенных провинций, среди к-рого было много сторонников янсенизма. 4 окт. 1707 г. К. выпустил бреве, к-рым осудил неск. сочинений сторонников архиеп. П. Кодде, где оправдывались его янсенистские взгляды. Конфликт архиеп. П. Кодде с Папским престолом положил начало *Утрехтской Церкви,* последователи к-рой продолжали считать себя католиками, несмотря на схизму с католической Церковью.



Папа Римский Климент XI в процессии на пл. св. Петра в Риме. 1710–1720 гг. Худож. П. Л. Гецци (Национальная галерея Марке в Урбино)

Янсенистская полемика возобновилась и во Франции в связи с дискуссией по «вопросу совести» (cas de conscience). Летом 1701 г. на рассмотрение теологов Сорбонны был вынесен случай клирика из Клермон-Феррана, к-рый признался на исповеди, что подписал антиянсенистский формуляр, утвержденный буллой «Regiminis apostolici», будучи внутренне несогласным с тем, что осужденные в нем положения приписывались еп. Корнелию Янсению. Духовник, направивший запрос в Сорбонну, спрашивал о возможности дать отпущение грехов этому клирику, и теологи большинством голосов (40 против 23) проголосовали по этому вопросу утвердительно. Документы по «вопросу совести» были опубликованы и, получив широкую известность, летом 1702 г. вызвали бурную полемику между иезуитами и сторонниками янсенизма. 12 февр. 1703 г. бреве «Cum nuper» папа осудил позицию 40 теологов Сорбонны по «вопросу совести», однако кор. Людовик XIV, недовольный разгоревшимися спорами, направил К. неск. писем с призывом принять против янсенистов более строгие меры и вновь открыто осудить положения янсенизма.

Буллой «Vineam Domini» от 16 июля 1705 г. К. подтвердил антиянсенистские буллы «Cum occasione» (1653) папы Римского *Иннокентия X* и «Ad sacram» и «Regiminis apostolici» папы Александра VII и осудил позицию «молчаливого несогласия» при формальном подписании антиянсенистского формуляра. 3 авг. того же года папская булла «Vineam Domini» была рассмотрена ассамблеей франц. духовенства и принята с оговорками в духе галликанизма (заявлялось о праве епископов излагать вероучительные положения, об обязательности для всей католич. Церкви только тех доктринальных документов Папского престола, к-рые получили одобрение вселенского Собора). В ответ К. направил неск. бреве епископам, принимавшим участие в ассамблее, и кор. Людовику XIV, потребовав безусловного послушания Папскому престолу и расценив сделанные ассамблеей галликанские оговорки к булле как покушение на права Римского понтифика.

В нач. 1706 г. Парижский парламент, стоявший на позициях галликанизма, под давлением кор. Людовика XIV зарегистрировал буллу «Vineam Domini», ее текст разослали по диоцезам для обнародования. 21 марта 1706 г. булла была зачитана в одном из главных центров янсенизма — жен. мон-ре *Пор-Рояль* (Пор-Рояль-де-Шан), но настоятельница и насельницы заявили, что могут ее принять лишь с «молчаливым несогласием». Желая покончить с мятежным аббатством,

франц. король предложил переселить насельниц в мон-рь Пор-Рояль в Париже, а кард. Луи Антуан де Ноай, архиеп. Парижский, отлучил их от причастия за неповиновение папе Римскому. 27 марта 1708 г. К. издал бреве о прекращении деятельности мон-ря, но разрешил 26 пожилым монахиням остаться в нем до их кончины. Однако кор. Людовик XIV настаивал на немедленном закрытии аббатства и распределении насельниц по др. обителям, и 15 сент. К. издал др. бреве (датировано 27 марта), к-рым обязал кард. Л. А. де Ноая осуществить роспуск мон-ря Пор-Рояль. 11 июля 1709 г. архиепископ Парижа издал декрет о закрытии мятежной обители и подчинении насельниц настоятельнице мон-ря Пор-Рояль в Париже. После отказа монахинь подчиниться церковным властям полиция насильно вывезла их в др. мон-ри (29 окт. 1709). В 1713 г. здания аббатства были снесены.

В рамках нового этапа борьбы с янсенизмом во Франции иезуиты подвергли критике сочинения одного из ведущих янсенистских деятелей, пресв. Паскье Кенеля, члена католич. конгрегации *ораториан*. С одобрения Шалонского еп. Феликса Вьялара он издал соч. «Моральные размышления о Евангелии, или христианские мысли о текстах четырех евангелистов» (Abbregé de la morales de l'Evangile: ou Pensées Chrétiennes sur les textes des quatre Evangelistes. P., 1672), пользовавшееся во Франции популярностью. В 1678 г. было опубликовано сочинение Кенеля, к-рое представляло собой текст НЗ на франц. языке с размышлениями морального характера на каждую евангельскую строку (Le Nouveau Testament en françois, avec des réflexions morales sur chaque verset). В 1693–1694 гг. Кенель подготовил новое издание «Моральных размышлений...» (в 4 т.) (Abbregé de la morale de l'Evangile... P., 1693–1694. 4 vols. [T. 3: Abregé de la morale des Actes des Apostres, des Epistres de S. Paul. T. 4: Abregé de la morale des Epistres de S. Paul, des Epistres canoniques, et de l'Apocalypse]). 23 июня 1695 г. Л. А. де Ноай, занимавший тогда епископскую кафедру Шалона, опираясь на решение своего предшественника еп. Ф. Вьялара, одобрил новое издание сочинения Кенеля, поскольку знал о его популярности и полагал, что изменения были незначительными. Между тем в отличие от издания 1672 г. 4-томный труд, вышедший в 1693–1694 гг., содержал много янсенистских положений. 19 авг. 1695 г. еп. Л. А. де Ноай получил назначение на архиепископскую кафедру Парижа и способствовал распространению книг Кенеля в новом диоцезе. Уже в 1696 г. появились первые отзывы, указывавшие на янсенистские положения в книгах Кенеля, и подготовленное пресвитером в 1699 г. новое издание НЗ с размышлениями морального характера не получило одобрения архиеп. Л. А. де Ноая. В 1703 г. Мехеленский архиеп. Юмбер Гийом де Пречипьяно, узнав, что Кенель находится в Брюсселе, получил от испан. кор. Филиппа V разрешение на его арест, чтобы начать против него канонический процесс по обвинению в янсенизме, однако тому удалось бежать из заключения. Оказавшись в Утрехте, Кенель поддержал архиеп. П. Кодде в противостоянии с К.

На основании заключения, сделанного театинцем пресв. А. Дюбюком, бреве «Universi Dominici gregis» от 13 июля 1708 г. К. осудил книги Кенеля за использованный в них запрещенный церковными властями франц. перевод НЗ, осуществленный янсенистом Л. И. Леметром де Саси, а также за имеющиеся в книгах тезисы янсенизма. Под страхом отлучения от Церкви запрещалось читать и издавать сочинения Кенеля, предписывалось уничтожать все имеющиеся экземпляры его трудов. Однако Парижский парламент отказался регистрировать папское бреве, и оно не получило официального распространения во Франции, лишь в некоторых диоцезах правящие епископы приняли его к исполнению. Фактическое противодействие бреве «Universi Dominici gregis» оказал и кард. Л. А. де Ноай, не желавший отзывать данное им одобрение изданию «Моральных размышлений...». Из-за осложнения отношений с кор. Людовиком XIV в ходе войны за «испанское наследство» К. не смог добиться от монарха поддержки в противостоянии Парижскому парламенту. Активно продолжавшаяся полемика вокруг книг Кенеля и его новые публикации с апологией и критикой бреве «Universi Dominici gregis» побудили кор. Людовика XIV и неск. франц. епископов обратиться к папе Римскому с просьбой издать в форме буллы новый документ, осуждавший его сочинения.

В февр. 1712 г. для составления такой буллы папа создал комиссию, в к-рую вошли 5 кардиналов, 2 члена Конгрегации инквизиции и 9 католич. теологов. Работа комиссии продолжалась до 26 дек., после чего подготовленные материалы были переданы в Конгрегацию инквизиции; на заседаниях Конгрегации по этому вопросу К. часто участвовал лично. Итоговую редакцию текста буллы подготовил кард. Карло Агостино Фаброни, враждовавший с кард. Л. А. де Ноаем. Буллой *«Unigenitus»* от 8 сент. 1713 г. К. осудил 101 положение из книг Кенеля, которые в основном касались его учения о *благодати* как единственной причины морального блага в человеке, а также общие положения янсенизма и галликанизма. В кон. сент. булла была доставлена в Париж, где ее с удовлетворением принял кор. Людовик XIV и направил кард. Л. А. де Ноаю, к-рому пришлось официально аннулировать свое одобрение книги Кенеля, данное в 1695 г. С 16 окт. 1713 г. по 5 февр. 1714 г. положения буллы изучались на ассамблее франц. духовенства, созванной королем. Из 49 епископов, принимавших участие в ассамблее, 40 согласились с обнародованием буллы, 9 (в т. ч. кард. Л. А. де Ноай) выступили против, ссылаясь на необходимость получить от Папского престола разъяснения по некоторым позициям. Так, по их мнению, ряд положений буллы осуждал не позицию Кенеля, а учение блж. Августина о благодати и греховной природе человека, с чем они не могли согласиться, а нек-рые положения Кенеля представлялись им вырванными из контекста и неверно истолкованными. Мн. епископы согласились обнародовать буллу в своих диоцезах только вместе со специальным пастырским посланием, что должно было подчеркнуть понимаемую в духе галликанизма самостоятельность франц. прелатов в вопросах вероучения. 25 февр. кард. Л. А. де Ноай запретил обнародование буллы в Парижском архиепископстве до тех пор, пока Папский престол не разъяснит вопросы, касавшиеся некоторых ее положений.

14 февр. 1714 г. булла «Unigenitus» была зарегистрирована Парижским парламентом, 10 марта по

требованию кор. Людовика XIV одобрена теологами Сорбонны. Посланием от 18 февр. король известил К. о принятых ассамблеей решениях и об оппозиции части католич. духовенства. К. счел отказ кард. Л. А. де Ноая и др. 8 епископов безоговорочно принять буллу неповиновением папской власти, их пастырские послания по распоряжению папы были внесены в *Индекс запрещенных книг*. К. направил кард. Л. А. де Ноаю бреве, к-рым обязал его принять буллу «Unigenitus» под угрозой лишения кардинальского достоинства. Однако кор. Людовик XIV отказался дать ход этому бреве, увидев в нем покушение на автономию католич. Церкви во Франции. В нач. 1715 г. по предложению архиеп. Ф. Фенелона была выдвинута идея созвать национальный Собор для обсуждения буллы. Несмотря на отрицательное отношение к этой идее, 5 авг. 1715 г. К. дал согласие направить на заседания Собора своего легата, но смерть Людовика XIV остановила подготовку Собора. 20 французских епископов обратились к регенту герц. Филиппу Орлеанскому с просьбой добиться от К. разъяснений по спорным положениям буллы. Переговоры между папой, требовавшим безоговорочного принятия буллы, и регентом, стремившимся достичь компромисса между Папским престолом и епископами, продолжались весь 1716 г. 4 янв. 1716 г. теологический фак-т Сорбонны официально упразднил ранее данный булле благоприятный отзыв, что стало основанием для отмены Парижским парламентом ее регистрации, а теологи из ун-тов Нанта и Реймса выступили с прямой критикой буллы. В качестве ответной меры К. издал 18 нояб. бреве, по которому Сорбонна лишалась ранее предоставленных Папским престолом привилегий по присвоению ученых степеней (бреве не было зарегистрировано Парижским парламентом).

1 марта 1717 г. Жан Соанен, еп. Сенеза, Шарль Жоашен Кольбер де Круасси, еп. Монпелье, Пьер де Лангл, еп. Булони, и Пьер де ла Бру, еп. Мирпуа, опубликовали пастырское послание, в к-ром призвали созвать вселенский Собор для рассмотрения буллы «Unigenitus». Их позицию поддержали теологи Сорбонны, ун-тов Нанта и Реймса, 16 епископов и ок. 7 тыс. клириков; в дек. того же года со схожим призывом выступил кард. Л. А. де Ноай. Послание «епископов-апеллянтов» (от франц. appel — призыв) К. расценил как акт нового непослушания Папскому престолу, в основе к-рого лежали принципы галликанизма и концилиаризма, ставящего власть Собора выше власти папы Римского (см. *Соборное движение*). 16 февр. 1718 г. послания «епископов-апеллянтов» и кард. Л. А. де Ноая были осуждены декретом Конгрегации инквизиции, а 28 авг. К. буллой «Pastoralis Officii» объявил о церковном отлучении «епископов-апеллянтов» и всех, кто отказался принять буллу «Unigenitus». Однако булла «Pastoralis Officii» вызвала протесты со стороны части франц. епископата и клира, и лишь в марте 1720 г. под давлением герц. Филиппа Орлеанского кард. Л. А. де Ноай и 95 французских епископов согласились подписать компромиссный документ, представлявший собой разъяснение положений буллы «Unigenitus», к-рый составил гос. секретарь Франции пресв. Гийом Дюбуа. 18 нояб. 1720 г. кард. Л. А. де Ноай выпустил пастырское послание о принятии буллы «Unigenitus», но оно не удовлетворило К., т. к. не содержало в себе положений о полном и безоговорочном послушании Папскому престолу. К. так и не удалось решить проблему янсенистского кризиса в католич. Церкви Франции, к-рый продолжился и после его смерти.

К. провел один канонизационный процесс: 22 мая 1712 г. он причислил к лику святых Римско-католической Церкви папу Римского *Пия V*, театинца пресв. Андреа Авелино, капуцина Феликса из Канталиче и клариссу Катерину Болонскую. 8 мая 1716 г. был беатифицирован иезуит Франсуа Режи. 6 дек. 1708 г. папа установил празднование Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии. 3 февр. 1720 г. по просьбе Дж. Ф. Э. Стюарта (папа признавал его законным англ. королем) К. объявил архиеп. *Ансельма* Кентерберийского Учителем Римско-католической Церкви (см. *Doctor Ecclesiae*). Уделяя внимание вопросам нравственности католич. духовенства, папа запретил клирикам участвовать в театральных представлениях и носить парики во время богослужения, а 1 февр. 1710 г. предписал всем клирикам, а также кандидатам на рукоположение совершать раз в год недельные реколекции в соответствии с предписаниями «Духовных упражнений» Игнатия *Лойолы* или практики *Венсана де Поля*. Для активизации катехизаторской деятельности 26 июля 1701 г. папа рекомендовал читать за богослужениями в воскресные и праздничные дни главы Катехизиса католич. св. кард. Роберта *Беллармина;* 13 сент. 1713 г. К. сделал обязательным наличие справки о прохождении катехизации для *конфирмации*, рукоположения, вступления в монашеские ордены или конгрегации, вступления в брак.

К. провел 15 консисторий, возвел в достоинство кардинала 70 чел., в т. ч. Лоренцо Корсини (буд. папа Римский *Климент XII*) и Микеланджело деи Конти (буд. папа Римский *Иннокентий XIII*), обновив т. о. почти полностью состав *коллегии кардиналов*. В благодарность португ. кор. Жуану V за борьбу против турок 1 марта 1710 г. буллой «Apostolatus ministerio» К. пожаловал особые привилегии часовне королевского дворца в Лиссабоне; 7 нояб. 1716 г. буллой «In Supremo Apostolatus» ей был присвоен статус кафедрального собора, с выделением из состава Лиссабонского архиепископства в отдельный диоцез, при этом новая церковная структура получила статус патриархата. Лиссабон оказался разделенным на 2 части: архиепископ Лиссабона сохранял юрисдикцию над вост. частью города, а Лиссабонский патриарх — над королевским дворцом и зап. частью португ. столицы (13 дек. 1740 объединены в единый диоцез со статусом патриархата).

Католические миссии. Особое внимание К. уделял миссионерской деятельности, к-рая при нем была почти полностью подчинена Конгрегации пропаганды веры, что позволило достичь ее централизации, а действия миссий стали более согласованными. С 1708 г. по распоряжению папы подготовка миссионеров в коллегии Конгрегации пропаганды веры стала оплачиваться за счет Папского престола. Для централизации управления католическими миссиями К. стремился ограничить систему португ. патроната и поставить под контроль Конгрегации пропаганды веры миссионерскую деятельность монашеских орденов и конгрегаций, что наиболее

ярко проявилось в спорах о т. н. малабарских и кит. обрядах, применявшихся в миссионерской практике иезуитов в Индии и Китае. 5 дек. 1701 г. для рассмотрения разногласий между миссионерами различных орденов и проведения инспекции состояния миссий К. направил в Индию и Китай легата Шарля Тома Майяра де Турнона, рукоположив его 21 дек. того же года во епископа с титулом лат. патриарха Антиохийского и наделив полномочиями апостольского визитатора в Азии. Прибыв в нояб. 1703 г. в Пондишери, де Турнон изучил использовавшуюся иезуитами практику аккомодации, допускавшую соблюдение инд. христианами индуистских обрядов и обычаев. Декретом «Inter graviores» от 23 июня 1704 г. де Турнон осудил эту практику, увидев в ней недопустимое сохранение местными христианами элементов язычества, и запретил иезуитам использовать в миссионерской деятельности т. н. малабарские обряды. Однако иезуиты, пользуясь поддержкой местных епископов, обвинили легата в поспешности решения. В нояб. 1704 г. Агоштинью да Аннунсьясан, архиеп. Гоа, направил в Рим жалобу на декрет, выпущенный де Турноном. По поручению К. дело о т. н. малабарских обрядах было передано Конгрегации инквизиции, к-рая 7 янв. 1706 г. временно утвердила декрет легата де Турнона до окончания рассмотрения данного дела. 30 окт. 1706 г. К. уведомил архиеп. А. да Аннунсьясана о принятом решении и указал на необходимость его соблюдения. Тем не менее спор о т. н. малабарских обрядах продолжался и после смерти К. Их запрет закрепили папы Римские Климент XII (бреве «Compertum exploratumque» от 24 авг. 1734) и *Бенедикт XIV* (булла «Omnium sollicitudinum» от 12 сент. 1744).

После Индии де Турнон отправился на Филлипины и в Макао, откуда в дек. 1705 г. прибыл в Китай, где с 20-х гг. XVII в. велась аналогичная дискуссия о т. н. кит. обрядах, т. е. о сохранении китайскими христианами конфуцианских ритуалов и обычаев, принятых в кит. обществе (подробнее см. ст. *Китай*). В 1697 г. апостольский викарий Фуцзяни еп. Шарль Мегро направил в Конгрегацию инквизиции и на теологический фак-т Сорбонны запрос о допустимости практики аккомодации в Китае. В 1700 г. теологи Сорбонны высказались отрицательно о возможности соблюдать кит. обряды христианами. Несмотря на послания имп. Канси, адресованные К., в к-рых кит. император убеждал папу, что конфуцианские ритуалы лишены религ. характера, 20 нояб. 1704 г. бреве «Cum Deus optimus» К. утвердил декрет Конгрегации инквизиции «Ex quo in Sinarum imperium», осуждавший их использование в миссионерской деятельности. По прибытии в Китай де Турнон потребовал от иезуитов отказаться от практики аккомодации, но принявший его имп. Канси выразил крайнее неудовольствие решением папы Римского и в дек. 1706 г. выслал де Турнона из страны. Согласно имп. указу от 17 дек. 1706 г., в Китае разрешалось остаться только тем миссионерам, которые согласятся сохранить кит. обряды. Иезуиты, заявившие о своей готовности подчиниться воле императора, получали особые удостоверения (пяо), дозволявшие им продолжать миссионерскую деятельность. 7 февр. 1707 г. де Турнон опубликовал в Нанкине основные положения бреве «Cum Deus optimus» и декрета «Ex quo in Sinarum imperium», указав миссионерам на необходимость отказа от практики кит. обрядов под страхом отлучения от Церкви.

Поскольку иезуиты продолжали направлять апелляции в Рим, 19 марта 1715 г. К. выпустил апостольскую конституцию «Ex illa die», подтверждавшую бреве «Cum Deus optimus» и решения де Турнона; 12 окт. 1719 г. папа направил в Китай нового папского легата лат. Александрийского патриарха Карло Амброджо Мецца-барбу для контроля за исполнением решений Папского престола. Из-за того что отношение кит. властей к католич. миссионерам ухудшилось в связи со спором о китайских обрядах, К. пришлось дать Мецца-барбе инструкции, позволявшие в некоторых случаях смягчать положения конституции «Ex illa die». Пользуясь этим, в 1721 г. Мецца-барба издал распоряжение, допускавшее совершение христианами кит. обрядов, что привело к новому витку споров о них. В 1735 г. папа Климент XII создал специальную комиссию для нового рассмотрения этого вопроса, по итогам ее работы папа Бенедикт XIV апостольской конституцией «Ex Quo singulari» (от 11 июля 1742) окончательно запретил практику аккомодации.

Униональная политика. При К. усилилась активность католич. миссий среди православных христиан на Ближ. Востоке, Балканах и в Речи Посполитой, началась латинизация *Восточных католических Церквей.* К. распорядился принимать в коллегии и семинарии молодых людей, перешедших в католицизм из правосл. Церквей. В 1719 г. из комиссии Конгрегации пропаганды веры была выделена Конгрегация по проверке книг Вост. Церквей; папа поручил ее членам исследование и издание богослужебных книг для католиков вост. обрядов.

Действуя через франц. послов при дворе османского султана, К. удалось добиться, чтобы ограничения на миссионерскую деятельность католич. орденов были сняты; гонения на христиан Османской империи уменьшились. Под лат. влиянием оказалась значительная часть епископата и духовенства *Антиохийской Православной Церкви;* неск. епископов перешли в унию с Римом. В 1709 г. К. назначил кустодом Св. земли францисканца пресв. Лоренцо Коццу; он начал переговоры с Ливийским митр. *Самуилом Капасулисом* о переходе в унию с Римом. В 1710 г. по воле Александрийского патриарха *Герасима II Паллады* его преемником стал митр. Самуил, однако К-польский патриарх *Киприан* и Свящ. Синод К-польского Патриархата избрали на Патриаршую кафедру Клавдиопольского митр. *Космy II,* к-рому удалось изгнать Самуила. В поисках поддержки тот обратился к К. и к англ. кор. Анне. В Рим были отправлены документы о подписании 6 июня 1712 г. патриархом Самуилом Тридентского исповедания веры в присутствии францисканцев кустодии Св. земли. На этом основании 28 апр. 1713 г. К. объявил о принятии патриарха Самуила в общение с католич. Церковью. Известие об унии патриарха Самуила получил Иерусалимский патриарх *Хрисанф,* однако в янв. 1714 г. К-польский патриарх Киприан выступил в поддержку патриарха Самуила, отменив назначение патриарха Космы II и сообщив в письме патриарху Хрисанфу о правосл. вере патриарха Самуила, исповеданной им с амвона.

21 февр. 1706 г. К. утвердил избрание Антиохийским патриархом

Маронитской католической Церкви Якуба IV Авада. Однако в мае 1710 г. неск. маронитских епископов с помощью миссионеров-кармелитов сместили Якуба IV, обвинив его в распутном поведении. Избранный на его место Юсеф Мубарак, еп. Сайды (Сидона), не получил утверждения К., т. к. Конгрегация пропаганды веры увидела в смещении патриарха Якуба IV нарушение канонической процедуры. По поручению К. 13 авг. 1711 г. пресв. Л. Коцца как папский легат провел Собор маронитских епископов, на котором объявил о восстановлении на патриаршем престоле Якуба IV.

Несмотря на развитие деятельности католич. миссионеров (иезуитов, капуцинов, францисканцев) в Египте, не удалось склонить к унии с Римом копт. Александрийского патриарха Иоанна XVI (1676–1718). В 1702–1705 гг. по поручению папы Римского переговоры с ним вели маронитские монахи Ибрагим Ханна и Габриэль Ева.

25 июня 1701 г. К. подтвердил принятие в общение с католической Церковью Трансильванского митр. *Афанасия (Ангела)* и утвердил решения Соборов в Дьюлафехерваре (Алба-Юлии) от 24 окт. 1698 г. и 4 сент. 1700 г. о заключении духовенством правосл. *Трансильванской митрополии* унии с католич. Церковью. 19 марта 1701 г. дипломом имп. Леопольда I уния была легализована: православная Трансильванская митрополия упразднялась, вместо нее 18 мая 1721 г. папа Иннокентий XIII учредил еп-ство Фэгэраш — новую структуру Румынской греко-католической Церкви.

При К. продолжился численный рост греко-католич. Церкви в Речи Посполитой; папа побуждал к активной унициональной политике польск. кор. Августа II, призывая его оказывать покровительство униат. духовенству. В 1702 г. униат. митр. Лев *Заленский* принял в католицизм *Дионисия (Жабокрицкого)*, что завершило переход в унию Луцкой епархии. В авг. 1705 г. К. призвал кор. Августа II оказать помощь униатам Полоцка, пострадавшим от русского царя Петра I, на действия которого жаловался униат. митр. Лев Заленский. В июне в Полоцк вошли рус. войска под командованием царя Петра I, направлявшиеся на помощь польск. кор. Августу II (Северная война, 1700–1721). В Полоцке местные *василиане* отказались пустить Петра I в алтарь Софийского кафедрального собора как «схизматика», а на вопрос об иконе Иосафата *Кунцевича* царь получил ответ, что это убитый единоверцами рус. монарха «священномученик Иосафат». Впав в ярость, Петр I приказал арестовать надерзивших ему монахов; в стычке погибло несколько монахов-василиан, а иером. Константин Заячковский был повешен за оскорбление государя. Софийский собор был передан правосл. общине Полоцка, но православные не решились его принять, опасаясь репрессий со стороны польск. властей после отъезда рус. царя. В 1709 г. был схвачен и передан рус. войскам еп. Дионисий Жабокрицкий, к-рого доставили в С.-Петербург, где за переход в унию осудили на ссылку в *Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь*.

События в Полоцке были нейтрально восприняты К. в т. ч. по причине активных контактов с Петром I пресв.-иезуита И. Броджо, служившего капелланом при фельдмаршале Г. Б. фон Огильви в годы Северной войны. В 1705 г. Петр I фактически разрешил пребывание в Москве иезуитов — пресвитеров Франциска Эмилиана (Яна) Милана и Яна Берулы, которые открыли при католической общине школу, где преподавали лат. и нем. языки и математику. 8 окт. 1706 г. по ходатайству имп. Иосифа I и при посредничестве пресв. И. Броджо была официально разрешена деятельность иезуитов в России, предоставлен беспрепятственный проезд католич. миссионеров в Китай. В 1707 г. царь позволил построить каменную католич. ц. Св. Троицы в Немецкой слободе в Москве. В том же году Петр I отправил послом в Рим Б. И. Куракина с целью убедить К. не признавать законным польск. королем Станислава Лещинского, а оказать поддержку низложенному Августу II. Несмотря на попытки дипломатов Римской курии начать с Куракиным переговоры о соединении Русской Церкви с католич. Церковью, контакты ограничились политическими вопросами. В 1719 г. из-за интриг католич. миссии Свящ. Римской империи, к которой относились иезуиты, в деле бежавшего царевича *Алексея Петровича* царь Петр I выпустил указ, запретив иезуитам находиться в России.

В 1715 г. униат. Киевский митр. Лев *Кишка* через папского нунция в Речи Посполитой архиеп. Джироламо (Иеронима) Гримальди обратился к К. с просьбой о проведении Собора для упорядочения дел униат. Церкви. 20 марта 1716 г. К. выпустил бреве, к-рым разрешил созыв Собора и назначил его председателем нунция архиеп. Дж. Гримальди, дав ему инструкции по подготовке соборных решений. 19 июля 1720 г. К. приветствовал созыв Собора униатской Церкви в г. Замостье (ныне Замосць Люблинского воеводства, Польша). На Замойском Соборе (26 авг.— 17 сент. 1720) были приняты декреты о приведении адм. и богослужебной практики униатской Церкви в Речи Посполитой в соответствие с нормами *Тридентского Собора*, что положило начало латинизации богослужебных обрядов и обычаев западнорус. униатов. Деяния Замойского Собора были доставлены в Рим и получили одобрение Папского престола уже после смерти К.

Погребен в базилике св. Петра.

Соч.: Epistolae et brevia selectiora. R., 1724. 2 vol.; Opera omnia. Francofurti, 1729. 4 pt. in 2 vol.; Bullarium magnum romanum. 1871. T. 21; Una guida d'Urbino e dei luoghi limitrofi stilata da Clemente XI / A cura di F. Sangiorgi. Urbino, 1992.

Лит.: *Buder Ch. G.* Leben und Thaten des klugen und berühmten Papsts Clements XI. Frankfurt, 1720. 3 Bde; *Polidori P.* De vita et rebus gestis Clementis XI. Urbino, 1727; *Lafitau P. F.* La vie de Clement XI. Padoue, 1752. 2 t.; *Reboulet M.* Histoire de Clément XI. Avignon, 1752; *Le Roy A.* La France et Rome de 1700 à 1715. P., 1892; *Pometti F.* Studii sul pontificato di Clemente XI (1700–1721) // Archivio della Società Romana di Storia Patria. R., 1898. Vol. 21. P. 279–457; 1899. Vol. 22. P. 109–179; 1900. Vol. 23. P. 239–276, 449–515; *Thuillier V.* Rome et la France: La seconde phase du jansénisme. P., 1901; Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française / A cura di G. Hanotaux, J. Hanotaux. P., 1911. Vol. 17. T. 2; *Gazier A.* Histoire générale du mouvement janséniste. P., 1924[6]. 2 vol.; *Nina L.* Le finanze pontificie sotto Clemente XI. Mil., 1928; *Roi P.* La guerra di successione di Spagna negli Stati dell'Alta Italia dal 1702 al 1705 e la politica di Clemente XI. R., 1931; Relazioni di Ambasciatori sabaudi, genovesi e veneti durante il periodo della grande alleanza e della successione di Spagna: (1693–1713). Bologna, 1935; *Thomas J.-F.* La querelle de l'Unigenitus. P., 1950; *Mols R.* Clément XI // DHGE. T. 12. Col. 1326–1361; *Vella G.* Il Passionei e la politica di Clemente XI, 1708–1716. R., 1953; *Fernández Alonso J.* Un período de las relaciones entre Felipe V y la Santa Sede (1709–1717) // Anthologica Annua. R., 1955. Vol. 3. P. 9–88; *Metzler J.* Una notificazione di Clemente XI al clero italiano // Euntes Docete. R., 1962. Vol. 15.

P. 259–269; *Huber N.* Österreich und der Hl. Stuhl vom Ende des spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens' XI. (1714–1721). W., 1967; *Bentivoglio C.* Istoria della Costituzione Unigenitus. Bari, 1968. 3 vol.; *Clough C. H.* The Albani Library and Pope Clement XI // Librarium. Zürich, 1969. Vol. 12. P. 13–21; *Marqués J. M.* Las instrucciones de la Nunciatura de Barcelona (1710–1713) // Anthologica Annua. 1977/1978. Vol. 24/25. P. 681–802; *Bignami-Odier J.* Clément XI amateur des livres et des manuscrits // Miscellanea Augusto Campana. Padova, 1981. Vol. 1. P. 101–123; *Neveu B.* Juge suprême et docteur infaillible: Le pontificat romain de la bulle «In eminenti» (1643) à la bulle «Auctorem Fidei» (1794) // Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes. R., 1981. Vol. 93. N 1. P. 215–275; *Ceyssens L.* Autour de l'Unigénitus: Le pape Clément XI // Bull. de l'Inst. hist. bélge de Rome. R., 1983/1984. T. 53/54. P. 253–304; *idem.* Autour de la bulle Unigenitus: La bulle Pastoralis Officii (1718) // Antonianum. 1986. Vol. 61. N 2/3. P. 340–380; *idem.* Autour de la bulle «Unigenitus»: Correspondances de Don Alexandre Albani, neveu du pape Clément XI // Ibid. N 4. P. 707–725; *idem.* La bulle «Vineam Domini» (1705) et le jansénisme français // Ibid. 1989. Vol. 64. N 2/3. P. 398–430; Committenze della famiglia Albani: Note sulla Villa Albani Torlonia. R., 1985; *Ceyssens L., Tans J. A. G.* Autour de l'Unigenitus: Recherches sur la genèse de la Constitution. Leuven, 1987; *Blet P.* Le Clergé de France: Louis XIV et le Saint-Siège de 1695 à 1715. Vat., 1989; *Burns C.* Pope Clement XI and the British Isles: The Inventory of the Fondo Albani 163–168 // Ecclesiae memoriae: Miscellanea in onore del R. P. Josef Metzler O.M.I. / A cura di W. Henkel. R., 1991. P. 41–85; *idem.* Le sort de la bulle Unigenitus: Recueil d'études offert à L. Ceyssens à l'occasion de son 90e anniversaire. Leuven, 1992; *Johns C. M. S.* Papal Art and Cultural Politics: Rome in the Age of Clement XI. Camb.; N. Y., 1993; The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning / Ed. D. E. Mungello. Nettetal, 1994; *Tabacchi S.* Tra riforma e crisi: Il «Buon Governo» delle Comunità dello Stato della Chiesa durante il pontificato di Clemente XI // Papes et papauté au XVIII siècle. P., 1999. P. 51–85; *idem.* L'impossibile neutralità: Il papato, Roma e lo Stato della Chiesa durante la Guerra di Successione spagnola // Famiglie, nazioni e monarchia: Il sistema europeo durante la guerra di secessione spagnola. R., 2004. P. 223–243; *Cucco G.* Papa Albani e le arti a Urbino e a Roma, 1700–1721. Venezia, 2001; *Santoncini G.* Il buon governo: Organizzazione e legittimazione del rapporto fra sovrano e comunità nello Stato pontificio, sec. XVI–XVIII. Mil., 2002; *Bergin J.* Crown, Church and Episcopate under Louis XIV. New Haven; L., 2004; *Hersant M.* Saint-Simon, Clément XI et la Constitution Unigenitus // Les philosophes et leurs papes. Amst.; N. Y., 2009. P. 67–80; *Martín Marcos D.* El papado y la Guerra de Sucesión española. Madrid, 2011.

Л. Ю. Мартышева, В. В. Тюшагин

КЛИМЕ́НТ XII (7.04.1652, Флоренция — 6.02.1740, Рим; до избрания папой — Лоренцо Корсини), папа Римский (с 12 июля 1730). Род. в знатной семье, старший сын гр. Бартоломео Корсини и Элизабетты Строцци, племянник кард. Нери Корсини и двоюродный брат буд. кард. Джамбаттиста Патрици. Начальное образование получил у иезуитов во Флоренции; с 1667 г. проживал в Риме в доме дяди, кард. Н. Корсини, учился в папском *Григорианском университете*. После переезда дяди в нач. 1672 г. в Тоскану покинул Рим и продолжил учебу в Пизанском ун-те, где в 1675 г. получил степень д-ра гражданского и канонического права (in utroque iuro). По возвращении во Флоренцию Корсини пожелал начать церковное служение, однако не получил одобрения отца; после его смерти отказался от права наследования и, вероятно, в 1685 г. был рукоположен в сан пресвитера. В том же году переехал в Рим, где получил должности регента папской канцелярии и клирика Апостольской палаты. В февр. 1690 г. папа Римский *Александр VIII* сделал Корсини префектом Апостольской сигнатуры милости (см. ст. *Трибуналы Римско-католической Церкви*). 10 апр. того же года назначен архиепископом Никомидийским in partibus infidelium. 18 июня епископское рукоположение Корсини совершил Флавио Киджи, кардинал-епископ Порто и Санта-Руфины. 1 июля 1690 г. был назначен апостольским нунцием при дворе императора Свящ. Римской империи герм. нации, но так и не выехал в Вену из-за разногласий между папой Александром VIII и имп. Леопольдом по вопросу о его назначении.



Климент XII, папа Римский. Аверс медали. 1730 г.

6 дек. 1695 г. папа Римский *Иннокентий XII* передал Корсини должность генерального казначея и сборщика Апостольской палаты, к-рую ранее занимал его дядя, кард. Н. Корсини. С 9 дек. суперинтендант замка Св. ангела и генеральный комиссар моря. На финансовой службе в Апостольской палате Корсини проявил себя как талантливый финансист: провел реформы для централизации системы финансового управления в Папской области, собрал средства на организацию обороны г. Комаккьо, который находился под угрозой захвата имперскими войсками. 15 июля 1704 г. папа Римский *Климент XI* назначил его комиссаром Апостольской легатуры Феррары.

На тайной консистории 17 мая 1706 г. был возведен в достоинство кардинала, 25 июня получил титул кардинала-пресвитера римской ц. св. Сусанны, в 1720 г. папой Климентом XI переведен по оптации на титулярную рим. ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи. Занимаясь экономическими вопросами Папского гос-ва, Корсини стал инициатором усиления политики протекционизма: выступал за ограничение импорта с целью снизить конкуренцию товаров, производившихся в Папской области, способствовал либерализации торговли зерном. В 1707 г. в результате конфликта в Римской курии, где нек-рые прелаты критически оценивали его деятельность в Ферраре, был вынужден покинуть должность казначея Апостольской палаты.

Корсини принимал участие в конклавах 1721 и 1724 гг. На конклаве 1721 г. его кандидатура рассматривалась среди претендентов на Папский престол. Ее поддерживали итал. кардиналы из фракции «ревнителей» (zelanti), выступавшие за избрание папы, свободного от политических пристрастий. Им противостояли франц. кардиналы, опасавшиеся, что будет продолжена политика папы Климента XI по реализации предписаний буллы *«Unigenitus»*, касавшейся кризиса в католич. Церкви во Франции, вызванного янсенизмом.

19 нояб. 1725 г. папа Римский *Бенедикт XIII* возвел Корсини в достоинство кардинала-епископа Фраскати. 22 нояб. 1726 г. он был назначен префектом трибунала Апостольской сигнатуры правосудия. Являлся протектором неск. монашеских орденов и конгрегаций (францисканцев-обсервантов, францисканцев-реформатов, сервитов и др.), а также ряда благотворительных учреждений, в т. ч. главной рим. странноприимной богадельни Св. Троицы и рим. больницы св. Иакова для неизлечимо больных. При дворце Корсини в Риме была открыта обширная б-ка, сво-

бодный доступ к к-рой имели ученые и люди искусства.

На конклаве, собравшемся 5 марта, после смерти папы Бенедикта XIII (21 февр. 1730), обострилась борьба политических группировок, что отражало сложную политическую обстановку в Европе; проведение папских выборов затянулось на 4 месяца. В апр. кандидатуру Корсини предложили кардиналы из фракции «ревнителей», в начале июля она была одобрена кардиналами из фракции, представлявшей интересы Свящ. Римской империи, а затем и кардиналами из франц. и испан. фракций. 12 июля 1730 г. конклав избрал Корсини папой Римским; он принял имя Климент в честь покровительствовавшего ему папы Климента XI. 16 июля состоялась папская коронация в базилике св. Петра, а 19 нояб.— интронизация К. в Латеранской базилике.

К. был избран на Папский престол в возрасте 78 лет (в истории католической Церкви он самый пожилой на момент избрания папа), он был почти слеп и потому особо нуждался в помощи ближайшего окружения. Главным помощником К. в делах управления Папским гос-вом и католич. Церковью стал его племянник Нери Мария Корсини, к-рый в дек. 1730 г. был возведен в достоинство кардинала. Др. помощник папы, его племянник по материнской линии Джованни Антонио Гуаданьи, в 1731 г. также стал кардиналом, а в 1732 г. был назначен генеральным викарием Рима. Важную роль в политике Папского гос-ва при К. играли гос. секретари — кард. Антонио Банкьери и кард. Джузеппе Фиррао.

Папское государство. Одной из первых задач нового папы стала нормализация финансового положения в Папском государстве, дефицит бюджета которого составлял 60 млн скудо. 8 авг. 1730 г. папа создал специальную комиссию по расследованию хищений и финансовых махинаций, допущенных фаворитом папы Бенедикта XIII кард. Никколо Кошей (в мае 1733 он был приговорен к 10 годам заключения в замке Св. ангела, штрафу в 200 тыс. скудо, лишен права голоса на консисториях). В качестве нового источника пополнения казны К. использовал игру в лотерею (итал. lotto), к-рая появилась в Генуе и стала популярна среди итальянцев. Предшественник К., папа Бенедикт XIII, в 1727 г. осудил лотерею как противоречащий христ. нравственности заработок денег без труда и под страхом церковного отлучения запретил организацию лотерей. В дек. 1731 г. К. дал разрешение на проведение в Папском гос-ве 9 ежегодных лотерейных розыгрышей, однако сохранил запрет папы Бенедикта XIII на участие в лотереях подданным папы Римского за пределами Папского гос-ва. Это привело к притоку в Папскую область жителей др. итал. гос-в, желавших участвовать в лотерее, и уже в 1732 г., в первый год легализации лотереи, доход папской казны после выплаты всех выигрышей составил ок. 420 тыс. скудо. Др. источником пополнения казны стал выпуск векселей банком Св. Духа и залоговой орг-цией «Monte di Pietà», к-рые были подконтрольны Папскому престолу.

К. проводил политику меркантилизма и протекционизма, установив привилегии для отдельных отраслей промышленности (производство ткани, изделий из шерсти, стекольное и мыловаренное производство, а также промышленная обработка свинца), оградив их от конкуренции со стороны зарубежных производителей. 14 февр. 1732 г. К. предоставил статус порто-франко г. Анкона, что позволило Папскому гос-ву конкурировать с Венецией в сфере торговли и сделать Анкону транзитной базой левантийской торговли. По поручению К. в Анконе было начато строительство карантинной гавани (архит. Л. Ванвителли), а от Анконы в глубь Апеннинского п-ова была проложена дорога через пров. Марке; в честь К. дорога стала называться Виа Клементина.

В понтификат К. в Риме широко велись строительные работы. В 1732–1735 гг. по проекту флорентийского архит. А. Галилеи был переделан фасад Латеранской базилики. По заказу К. при базилике построили капеллу в честь католич. св. Андреа Корсини, дальнего родственника папы. В 1732 г. скульптор Дж. Б. Маини начал работу над скульптурными изображениями св. покровителей католич. монашеских орденов и конгрегаций для рим. базилики св. Петра. Им были созданы мраморные скульптуры основателя ордена минимов католич. св. Франциска из Паолы и основателя конгрегации *ораториан* католич. св. Филиппа *Нери*. Скульптору А. Монтаути принадлежит изображение прп. *Венедикта Нурсийского,* основателя ордена *бенедиктинцев,* К. и Дж. Рускони — статуя основателя ордена *иезуитов* католич. св. Игнатия *Лойолы,* К. Мональди — статуя основателя ордена *театинцев* католического св. *Каэтана Тиенского.* Последней в этом цикле скульптурой, сделанной в понтификат К., стала статуя основательницы ветви терциариев ордена сервитов Юлианы Фальконьери (скульптор П. Кампи). В 1734 г. по распоряжению К. началась переделка фасада ц. Сан-Джованни-деи-Фьорентини (архит. Галилеи), храма флорентийской общины Рима. В 1733–1735 гг. был отстроен новый фасад малой римской базилики во имя святых Цельсия и Юлиана (архит. К. де Доминичис). При К. в Риме появилось несколько новых церквей, в т. ч. Святейшего Имени Марии на форуме Траяна (франц. архит. А. Деризе), во имя Младенца Иисуса на Эсквилине (архитекторы К. Буратти и Ф. Фуга), Санта-Мария-дель-Орационе-э-делла-Морте (архит. Фуга).

В 30-х гг. XVIII в. велись строительные работы в папском Квиринальском дворце и на Квиринальской пл. (архит. Фуга); в 1736 г. Фуга построил также дворец Корсини для племянника папы, кард. Н. М. Корсини. В наст. время там располагаются Национальная академия деи Линчеи и галерея Корсини, прилегает ко дворцу Римский ботанический сад. В здании также находится Библиотека Корсини, основой фонда к-рой стало книжное собрание К. По распоряжению папы в 1732–1735 гг. на площади Треви был возведен фонтан Аккуа-Верджине в стиле барокко (архит. Н. Сальви), одна из туристических достопримечательностей Рима. Затраты на его строительство составили свыше 17 тыс. скудо (покрыты за счет доходов от лотерей). При К. проводились археологические раскопки на Римском форуме и на вилле Адриана в Тиволи, были отреставрированы триумфальная арка имп. Константина Великого в Риме, триумфальная арка и мост имп. Августа в Римини. В 1732 г. археолог А. Г. Каппони провел раскопки рим. катакомб святых Петра и Марцеллина. В 1734 г. в Палаццо Нуово на Капитолийской пл. открылся 1-й в Европе музей античного искусства, для к-рого на средства папы была

куплена у кард. Алессандро Альбани большая коллекция рим. и греч. монет, античных скульптур, бюстов и надгробий. В Палаццо деи Консерватори на Капитолийской пл. К. распорядился открыть для публики коллекцию произведений искусства, к-рая собиралась папами Римскими с 1471 г.

К. издал неск. эдиктов, предписывавших жителям Папского гос-ва ограничить использование предметов роскоши (ношение изделий из золота и серебра, кружев, одежды из шелка или тонкого сукна), изготовленных за пределами Папского государства, однако эти предписания не соблюдались. Буллой «In supremo iustitiae solio» от 1 февр. 1735 г. К. запретил под страхом смерти носить пистолеты, кинжалы и нек-рые виды ножей, что способствовало некоторому снижению уровня преступности в Папском гос-ве.

Внешняя политика. Начавшееся в нач. XVIII в. снижение политического влияния Римских пап в Зап. Европе стало особенно заметно в понтификат К. Резко обострились отношения с Испанией из-за вопроса о престолонаследии Пармского герц-ства и завоевания Неаполитанского королевства. После кончины в янв. 1731 г. бездетного Антония Фарнезе, герц. Пармского, К. предпринял попытку присоединить герцогство к Папскому гос-ву. В апостольской конституции «Cum bonae memoriae Antonius» (от 20 июня 1731) говорилось о возвращении Пармского герц-ства, созданного папой *Павлом III*, под власть Папского престола. Однако в сент. того же года, проигнорировав протесты К., в Парму с войсками вступил сын испан. кор. Филиппа V инфант Карл Бурбон (впосл. испан. кор. Карл III), объявивший себя наследником скончавшегося герцога; присоединение Пармского герцогства к Папскому гос-ву не состоялось.

В 1734 г., во время противостояния Испании и Свящ. Римской империи, вызванного войной «за польское наследство» (1733–1735), собранная в Тоскане армия Карла Бурбона нарушила границы Папского гос-ва, пройдя через его территорию во владения Неаполитанского королевства, которое находилось под властью Габсбургов; там испанцы нанесли поражение войскам императора. После завоевания испан. войсками Сицилии Карл Бурбон провозгласил себя королем Неаполя и Сицилии Карлом VII, но К. отказался его признать, указывая на необходимость получения папской инвеституры, т. к. сюзереном Неаполитанского королевства считался папа Римский. После завершения войны «за польское наследство» и признания территориальных приобретений Испании К. пришлось искать примирения с кор. Филиппом V: 10 нояб. 1735 г. папа назначил администратором Толедского архиеп-ства 8-летнего инфанта Луиса Антонио (это дало возможность королевской семье получать доходы Толедской кафедры); на консистории 19 дек. того же года возвел Луиса Антонио в достоинство кардинала. Однако К. отказался признать инфанта Карла королем Неаполя и Сицилии, настаивая на необходимости получения им папской инвеституры.



Климент XII, папа Римский. 30–40-е гг. XVIII в. Скульптор Ф. делла Валле (Музей Рима — Палаццо Браски в Риме)

В марте 1736 г. под предлогом подавления волнений, связанных с призывом жителей Папской области в неаполитанскую армию, в Рим были введены испан. войска. 26 сент. 1737 г. был заключен конкордат между Испанией и Папским престолом, согласно к-рому значительно расширялись полномочия испан. короля в делах католич. Церкви в Испании (полномочия нунция в отношении католич. Церкви в Испании были сокращены, король получал ренту с вакантных бенефициев, испан. духовенство облагалось налогом, ограничены права церковного убежища и др.). Отношения между К. и испан. королевской семьей осложнялись и из-за отказа папы признать власть Карла VII в Неаполитанском королевстве, где правительство Б. Тануччи проводило политику по ограничению прав католич. Церкви (сокращение полномочий папского нунция и епископов, ограничение права на церковный иммунитет, снижение выплат Папскому престолу, запрет мон-рям приобретать в собственность земли и др.). В 1737 г. Карл VII назначил Бартоломео Корсини ди Сисмано, племянника К., вице-королем Сицилии. В мае 1738 г. К. выпустил буллу об инвеституре кор. Карла VII, признав его власть в Неаполитанском королевстве.

Венский мирный договор (18 нояб. 1738) закрепил территориальный передел по итогам войны «за польское наследство»: Неаполитанское и Сицилийское королевства были сохранены за испан. Бурбонами, к-рые в обмен передавали Габсбургам Пармское герцогство; притязания Папского престола не были приняты во внимание.

При К. удалось нормализовать отношения между Папским престолом и Португалией, к-рые были осложнены многолетним спором по вопросу об обязательном возведении в кардинальское достоинство патриарха Лиссабона. Буллой «Inter praecipuas apostolici» от 17 дек. 1737 г. К. указал на неотъемлемое право Римского понтифика назначать кардиналов по своей воле, но обещал, что возведет в кардинальское достоинство того, кто будет занимать кафедру Лиссабона; при этом право утверждать предлагаемую королем кандидатуру сохранялось за Папским престолом. В подтверждение буллы 20 дек. К. возвел в достоинство кард. Томаша де Алмейду (патриарх Лиссабона с 1716). Буллой «Religiosa christianorum principum» от 8 февр. 1738 г. папа предоставил патриархату Лиссабона право на получение $^1/_3$ церковных доходов в Португалии, к-рые затем могли использоваться португ. королем для гос. нужд.

В 1739 г. папский легат в Романье кард. Хулио Альберони, стремясь воспрепятствовать переходу республики Сан-Марино в сферу влияния Свящ. Римской империи, предпринял попытку присоединить ее к Папскому гос-ву. Воспользовавшись неудачной попыткой военного переворота в Сан-Марино, кардинал потребовал, чтобы в разбирательстве

приняли участие представители папы Римского, а получив отказ, 17 окт. 1739 г. ввел папскую армию на территорию республики. Однако большинство жителей Сан-Марино отказались принести присягу папе Римскому, направив К. многочисленные прошения о сохранении независимой республики. В янв. 1740 г. папа поручил изучить ситуацию в Сан-Марино комиссии во главе с губернатором Перуджи Э. Энрикесом; 5 февр. по итогам работы комиссии К. приказал войскам покинуть Сан-Марино.

Церковная политика. Во время понтификата К. произошел заметный спад активности сторонников янсенизма во Франции. На конклаве, избравшем К., кард. Андре Эркюль де Флёри добился утверждения королевской декларации от 24 марта 1730 г., согласно к-рой булла папы Климента XI «Unigenitus» (1713) была объявлена обязательной к исполнению, а несогласных с нею надлежало лишать бенефициев. Это позволило франц. церковным властям усилить давление на янсенистов. Сторонники янсенизма были изгнаны из Сорбонны, что К. приветствовал особыми посланиями, направленными франц. кор. Людовику XV и кард. А. Э. де Флёри. 27 авг. 1731 г. К. одобрил решение капитула кафедрального собора Монпелье о принятии положений буллы «Unigenitus», против чего возражал епископ этого диоцеза Шарль Жоашен Кольбер де Круасси, сочувствовавший янсенизму. В 1735–1736 гг. от янсенизма отказались мн. монахи из франц. бенедиктинской конгрегации мавристов. В апр. 1738 г. при поддержке кор. Людовика XV К. назначил Парижского архиеп. Шарля Гаспара Гийома де Вентимиля дю Люка визитатором жен. бенедиктинской конгрегации дочерей Кальварии, что привело к отказу от янсенизма мон-рей этой конгрегации. Папское бреве «Apostolicae providentiae» от 2 окт. 1733 г. подтверждало запрет на противопоставление богословских систем блж. Августина и Фомы Аквинского, к-рое предпринималось в трудах нек-рых янсенистов.

В борьбе с янсенизмом К. неоднократно вступал в конфликты с Парижским парламентом, к-рый защищал идеи галликанизма и использовал кризис янсенизма для вмешательства в церковную жизнь



Климент XII, папа Римский. 1-я пол. XVIII в. Худож. А. Мазуччи (частное собрание)

франц. католиков. По поручению К. в *Индекс запрещенных книг* были включены неск. постановлений Парижского парламента, запрещавших обнародование полемических изданий и посланий франц. епископов против янсенизма.

К. поддержал Парижского архиеп. Ш. Г. Г. де Вентимиля дю Люка в борьбе с распространением среди парижских католиков почитания янсениста диак. Франсуа де Пари. Слухи о чудесах на могиле диакона, погребенного в 1727 г. на кладбище при парижской ц. Сен-Медар, распространялись янсенистами. Возникла группа т. н. конвульсионеров, доводивших себя до коллективного экстаза во время молитв на могиле де Пари. Пастырским посланием (15 июля 1731) архиепископ осудил как самочинное почитание де Пари, так и деятельность конвульсионеров, а также запретил к.-л. публикации сведений о приписываемых покойному янсенисту чудесах. 22 авг. того же года по поручению К. в Индекс запрещенных книг было внесено соч. П. Буайе «Житие господина де Пари, диакона». Папским бреве от 19 янв. 1734 г. в Индекс запрещенных книг было включено послание сочувствовавшего янсенизму Шарля де Келю, еп. Осера, в котором утверждалось совершение чудес по заступничеству де Пари. Королевским ордонансом от 27 янв. 1732 г. кладбище при ц. Сен-Медар было закрыто для посещения.

Начавшаяся в связи с янсенистским кризисом при папе Клименте XI в 1702 г. схизма между католической Церковью и *Утрехтской Церковью* получила развитие при К. Папа отказался назначить на архиепископскую кафедру Утрехта избранного 22 июля 1733 г. соборным капитулом Теодоруса ван дер Крона. Тем не менее в окт. 1734 г. было проведено епископское рукоположение Т. ван дер Крона, но 17 февр. 1735 г. К. объявил о его отлучении от Церкви в силу самого факта незаконного рукоположения, совершенного без папского разрешения (latae sententiae). Подобному церковному отлучению К. подверг и Петруса Йоханнеса Мейндартса, преемника архиеп. Т. ван дер Крона, в окт. 1739 г. рукоположенного в сан архиепископа Утрехта.

При К. в Индекс запрещенных книг были внесены мн. философские сочинения эпохи Просвещения, в т. ч. «Опыт о человеческом разумении» и «Разумность христианства, каким оно представлено в Священном Писании» англ. философа Дж. *Локка,* «Свободные мысли о религии, церкви и национальном счастье» англ. философа и писателя-сатирика Б. де Мандевиля. 27 мая 1732 г. К. включил в Индекс запрещенных книг 7-томный труд иезуита И. Ж. Беррюйе «История народа Божия от начала до пришествия Мессии», вызвавший многочисленные осуждения со стороны франц. духовенства и мирян за попытку пересказать библейский сюжет в виде романа. Декретом Конгрегации Индекса от 13 апр. 1739 г. в Индекс запрещенных книг были включены избранные труды франц. филолога и историка иезуита Ж. Ардуэна (согласно его работам в XIII в. была предпринята масштабная фальсификация античного наследия, в т. ч. трудов отцов Церкви), а также положения библейской критики Ардуэна о латыни как оригинальном языке НЗ.

К. стал 1-м Римским папой, который сформулировал офиц. отношение католич. Церкви к масонству. 28 апр. 1738 г. папа издал энциклику «In eminenti apstolatus», в к-рой осудил идеологию масонов за отрицание учения Церкви и законной светской власти; под угрозой отлучения от Церкви, сохранив право его снятия только за Папским престолом, он запретил католикам вступать в масонские ложи и оказывать к.-л. помощь масонам. 14 янв. 1739 г. К. выпустил декрет, устанавливавший в Папском гос-ве наказание членам масонских лож вплоть

до смертной казни и полной конфискации имущества.

К. совершил неск. канонизаций. 18 апр. 1731 г. им было утверждено почитание католич. св. Пьетро Орсеоло (дож Венецианской республики в 976–978). 16 июня 1737 г. в Латеранской базилике состоялась канонизация *Венсана де Поля*, основателя конгрегации *лазаристов*, франц. иезуита Жана Франсуа Режи, итал. мистика Екатерины Фиески Адорно (Екатерины Генуэзской) и Юлианы Фальконьери, основательницы ветви терциариев в ордене сервитов. 20 июля 1738 г. папа подтвердил древнее почитание католич. св. бенедиктинки Гертруды Хельфтской (Гертруды Великой). К. причислил к лику блаженных католич. Церкви итал. монахиню-терциарку доминиканского ордена Екатерину *Риччи* (23 нояб. 1732), итал. капуцина Джузеппе Леонесского (22 июня 1737), а также утвердил почитание как блаженных католической Церкви польск. францисканца пресв. Яна из Дуклы (19 июня 1733; в 1739 он был провозглашен небесным покровителем Речи Посполитой), папы Римского Бенедикта XI (24 апр. 1736), францисканской терциарки Микелины (Метелли) Малатесты (Микелины из Пезаро, 24 апр. 1737), сервита Джованни Анджело Порро из Милана (15 июля 1737), итал. августинок Клары из Монтефалько и Маргариты из Каша (12 авг. 1737), францисканца Андреа Каччиоли из Спелло (25 июля 1738).

К. провел неск. экстраординарных юбилейных годов (см. «*Annus sanctus*»). 9 сент. 1730 г. буллой «Ubi primum supernae» он объявил экстраординарный юбилей для проведения 2-недельных молитв о его понтификате. 29 февр. 1732 г. буллой «E sublimi Principis Apostolorum» К. назначил проведение экстраординарного юбилея в 1-ю неделю Великого поста в итал. гос-вах, пострадавших от землетрясения и наводнения. 15 марта того же года буллой «Inter gravissimas pastoralis» был объявлен недельный экстраординарный юбилей для Испании, во время к-рого предписывалось чтение молитв о преодолении разногласий между папой Римским и испан. королем. Во время войны за «польское наследство» К. буллой «Ecclesiae militantis regimini» от 3 дек. 1734 г. назначил проведение 2-недельного экстраординарного юбилея с особыми молитвами о мире между христ. правителями европ. стран. 25 апр. 1739 г. буллой «Quam in omnibus fere» К. распорядился о проведении 2-недельного экстраординарного юбилея во всех итал. гос-вах с молитвами об избавлении от угрозы со стороны Османской империи и от эпидемии чумы.

Католические миссии. В понтификат К. вновь разгорелся т. н. спор о ритуалах, касавшийся аккомодации — миссионерской практики иезуитов в Китае, к-рая допускала совершение христианами конфуцианских обрядов и обычаев, принятых в кит. обществе (подробнее см. ст. *Китай*). Установленный апостольской конституцией папы Климента XI «Ex illa die» (1715) запрет католикам совершать кит. обряды фактически не соблюдался иезуитами, на что постоянно жаловались в Рим миссионеры из др. орденов и конгрегаций (в основном доминиканцы и францисканцы). Несоблюдение папского запрета иезуиты оправдывали привилегиями, к-рые были предоставлены им в 1721 г. лат. патриархом Александрийским Карло Амброджо Меццабарбой, апостольским легатом в Китае. Поскольку имп. Канси не дал Меццабарбе согласия на обнародование в Китае конституции «Ex illa die», папский легат издал распоряжение о допустимости в силу вынужденных обстоятельств совершения кит. обрядов христианами.

Отсутствие единства среди миссионеров в Китае побудило К. издать бреве «Apostolicae sollicitudinis» (от 26 сент. 1735) с осуждением попытки нек-рых католич. иерархов в Китае навязать практику аккомодации всем миссионерам. В то же время папа создал комиссию кардиналов для нового исследования вопроса о кит. ритуалах: конфуцианские обряды и обычаи были вновь рассмотрены на предмет их противоречия христ. вероучению, опрошены бывшие в Китае миссионеры и приехавшие в Европу католики китайцы. Комиссия закончила работу после смерти К., на основании ее выводов папа Римский *Бенедикт XIV* апостольской конституцией «Ex Quo singulari» (от 11 июля 1742) окончательно запретил практику аккомодации.

К. также завершил спор о т. н. малабарских ритуалах — миссионерской практике иезуитов в Индии, допускавшей соблюдение инд. христианами индуистских обрядов и обычаев. В 1733 г. по поручению папы вопрос о т. н. малабарских ритуалах был изучен Конгрегацией инквизиции; на основании ее заключения бреве «Compertum exploratumque» (от 24 авг. 1734) К. подтвердил запрет инд. христианам соблюдать т. н. малабарские ритуалы. Папа установил для инд. христиан 10-летний срок постепенного отказа от обрядов и обычаев, несовместимых с христ. вероучением. В бреве «Concredita nobis» (от 13 мая 1739) К. обязал миссионеров в Индии принести присягу об исполнении предписаний Папского престола относительно отказа от т. н. малабарских ритуалов.

Папа поддержал инициативу кит. миссионера М. Рипы, предложившего создать особую коллегию по подготовке клириков для католич. миссий из числа местных жителей. Бреве «Nuper, pro patre carissime» (от 7 апр. 1732) К. учредил в Неаполе кит. коллегию Св. Семейства, а бреве «Iniuncti nobis caelitus» (16 апр. 1736) утвердил ее устав, указав в качестве задачи учреждения обучение учеников из Китая и Индии (pro educatione alumnorum Sinensium et Indorum).

В 1736 г. из Тибета в Рим вернулся капуцин Франческо делла Пенна, проживавший в Лхасе с 1707 г. По его просьбе К. организовал сбор средств для новой миссии в Тибете, куда делла Пенна отправился в марте 1739 г., получив от К. письмо к далай-ламе VII с просьбой разрешить католич. миссионерам работать там и в дальнейшем.

К. продолжил политику папы Климента XI по латинизации Восточных католич. Церквей. Папа поручил ученому-ориенталисту И. С. *Ассемани* совместно с Конгрегацией пропаганды веры подготовить проекты решений для Собора *Маронитской католической Церкви*, на котором ставилась цель привести в соответствие с нормами *Тридентского Собора* адм. и богослужебную практику маронитов. 21 нояб. 1735 г., после подготовки этих проектов на лат. и араб. языках, папа направил послание «Quod inclyta» Антиохийскому маронитскому патриарху Юсефу V и послание «Quae de pastoralibus vestris» епископату Маронитской Церкви, в к-рых объявлял о созыве Собора. 26 нояб. К. назна-

чил Ассемани папским аблегатом на Соборе с полномочиями председателя.

На Соборе, проходившем с 30 сент. по 13 окт. 1736 г. в Дайр-Лувайзе близ Бейрута, присутствовали 12 епископов, 11 настоятелей мон-рей, 17 священников и 49 мирян, в качестве наблюдателей на Синоде находились епископы *Сирийской католической Церкви* из Алеппо и Дамаска и епископ *Армянской католической Церкви*. В начале Собора патриарх и значительное число его участников высказывались против курса латинизации Маронитской Церкви. Однако Ассемани удалось добиться принятия разработанных в Риме проектов документов. Собор утвердил адм. реформу, в соответствии с к-рой в Маронитской Церкви создавалась система диоцезов, при этом власть маронитского патриарха ограничивалась той епархией, где он являлся правящим епископом, а право назначения и смещения маронитских католич. епископов сохранялось за Папским престолом. В соответствии с решениями Тридентского Собора епископам предписывалось проживать на территории своих диоцезов и совершать регулярные визитации приходов. Собор подтвердил использование в Маронитской Церкви григорианского календаря, а также признал необходимым принятие Римского катехизиса после его издания



Надгробие папы Римского Климента XII в Латеранской базилике. 1742 г. Скульпторы Дж. Б. Маини, К. Мональди

на араб. языке. Для реализации решений Собора и рассмотрения вопросов, связанных с реформой Маронитской католич. Церкви папа создал специальную комиссию кардиналов, работа которой завершилась после смерти К.

В февр. 1740 г. К. был временно погребен в базилике св. Петра. 27 июля 1742 г. его останки перенесли в капеллу католич. св. Андреа Корсини при Латеранской базилике; там была сооружена усыпальница из порфира, бронзы и мрамора (скульпторы Дж. Б. Маини и К. Мональди).

Ист.: Bullarum Romanum seu novissima et accuratissima collectio. R., 1738–1744. T. 13–14; Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum. Augustae Taurinorum, 1872. T. 23–24; Окружное Послание «In eminenti» // Покров: Альманах рос. католиков. М., 2001. Вып. 12. С. 11–15. Лит.: *Guarnacci M.* Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium a Clemente X usque ad Clementem XII. R., 1751. T. 2; *Fabroni A.* De vita et rebus gestis Clementis XII Pont. Max. Commentarius. R., 1760; *Henrion M.-R.-A.* Histoire générale de l'Église, depuis la prédication des apôtres jusqu'au pontificat de Grégoire XVI. P., 1841[4]. T. 2. P. 176–203; *Passerini L.* Genealogia e storia della famiglia Corsini. Firenze, 1858; *Malagola C.* Il Cardinale Alberoni e la repubblica di San Marino. Bologna, 1886; *Zanelli A.* Il conclave per l'elezione di Clemente XII // Archivio della Società Romana di Storia Patria. R., 1890. Vol. 13. P. 5–99; *Artaud de Montor A.-F.* Clement XII // *Idem.* The Lives and Times of the Popes, including the Complete Gallery of the Portraits of the Pontiffs. N. Y., 1911. Vol. 6. P. 246–268; An. Pont. Cath. 1920. P. 69–76; *Dedieu J.* L'agonie du jansénisme (1715–1790) // RHEF. P., 1928. T. 14. N 63. P. 161–214; *Pisano G.* Il Palazzo della Consultà e l'attività edilizia di Clemente XII. R., 1950; *Mols R.* Clément XII // DHGE. T. 12. Col. 1361–1381; *Corsini V.* I Corsini. R., 1960. (Le Grandi Famiglie Romane; 12); *Raybaud L. P.* Papauté et pouvoir temporel sous les pontificats de Clément XII et Bénoît XIV, 1730–1758. P., 1963; *Moroni A.* Il patrimonio dei Corsini fra Granducato e Italia unita politica familiare e investimenti // Boll. storico pisano. Pisa, 1985. T. 54. P. 79–106; *Boutier J.* Clément XII // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 390–392; *Крысов А. Г.* Папа Климент XII // Покров. М., 2001. Вып. 12. С. 16–18.

А. Г. Крысов

КЛИ́МЕНТ XIII (7.03.1693, Венеция – 2.02.1769, Рим; до избрания папой – Карло делла Торре ди Реццонико), папа Римский (с 6 июля 1758). В 1640 г. его отец перебрался в Венецию из Комо, разбогател на торговле; в 1687 г. имя Реццонико было внесено в венецианскую «Золотую книгу» (за уплату 100 тыс. дукатов). В 1703–1711 гг. получил начальное образование в иезуитской коллегии в Болонье, затем продолжил обучение в ун-те Падуи; в 1713 г. получил степень д-ра гражданского и канонического права (in utroque iuro). В том же году приехал в Рим, где продолжил изучать право в Академии церковной знати под рук. известного адвоката Дж. Ланфредини. В 1716 г. рукоположен в сан пресвитера и поступил на службу в Римскую курию. 28 мая получил должность референдария (протонотария) трибунала Апостольской сигнатуры (см. ст. *Трибуналы Римско-католической Церкви*). Вскоре папа Римский *Климент XI* назначил его наместником в Риети (Умбрия), а с 1721 г.– наместником в Фано (Марке). В 1723 г. папой Римским *Иннокентием XIII* возвращен в Рим и назначен юристом в конгрегацию Консульты. В 1728 г. папа Римский *Бенедикт XIII* перевел Реццонико на должность аудитора папского суда Римская Рота (см. *Rota Romana*), где ему были доверены дела Венецианской республики.

20 дек. 1737 г. по представлению от Венецианской республики папа Римский *Климент XII* возвел Реццонико в достоинство кардинала; 27 янв. 1738 г. он получил титул кардинала-диакона рим. ц. Сан-Никола-ин-Карчере. Впосл. в ходе ротации в коллегии кардиналов получил титул кардинала-пресвитера рим. ц. Санта-Мария-ин-Арачели (15 мая 1747), затем титул кардинала-пресвитера рим. ц. Сан-Марко (17 февр. 1755). 11 марта 1743 г. папа Римский *Бенедикт XIV* назначил его епископом Падуи. Епископское рукоположение, состоявшееся 19 марта в рим. базилике Двенадцати апостолов, возглавил папа. В своем 1-м пастырском послании от 25 марта 1743 г. Реццонико сообщил о желании составить свод предписаний для своего диоцеза в соответствии с требованиями *Тридентского Собора*. В 1746 г. провел диоцезальный синод, на к-ром были рассмотрены вопросы дисциплины и нравов духовенства и паствы, по его инициативе реорганизована семинария, проведена реконструкция кафедрального собора Падуи. В дек. 1749 г. папа поручил епископу Падуи провести переговоры об установлении границ патриархата *Аквилеи*, территория к-рого оказалась разделена между Свящ. Римской империей герм. нации и Венецианской республикой. Реццонико предлагал перенести центр патриархата в Удине, находившийся на территории Венецианской республики, однако папа Бенедикт XIV в июле 1751 г. уступил требованиям имп. Марии Терезии и принял решение полностью

упразднить Аквилейский Патриархат, разделив его территорию на 2 архиеп-ства (Горицция на территории Свящ. Римской империи и Удине на территории Венецианской республики). Несмотря на то что предложения Реццонико были отвергнуты, папа высоко оценил его дипломатические усилия, предоставив привилегии кафедральному собору Падуи.

Конклав, открывшийся 15 мая 1758 г. после смерти папы Бенедикта XIV, был отмечен противостоянием группы итал. кардиналов-«ревнителей» (zelanti), к-рые ратовали за избрание папы, ориентированного на внутренние дела Церкви, и группы «кардиналов короны», отстаивавших интересы Свящ. Римской империи и династии Бурбонов, представители к-рой занимали престолы во Франции, в Испании, Неаполитанском королевстве и нек-рых др. европ. гос-вах. На конклаве после длительного противостояния группировок в качестве компромиссной фигуры была рассмотрена кандидатура кард. Реццонико. Хотя он был неприемлем для франц. стороны, но 6 июля получил 31 голос из 44 и был избран папой Римским. Реццонико принял имя Климент в память о папе Клименте XII. Папская коронация состоялась 16 июля в базилике св. Петра.

По восшествии на Папский престол К. столкнулся с тяжелым финансовым положением Папского государства, в связи с чем был вынужден ввести новые налоги, а также ликвидировать нек-рые налоговые привилегии (напр., в Болонье), однако это не привело к стабилизации бюджета. Папа придерживался протекционистской политики, в рамках к-рой поощрялся экспорт товаров из Папского гос-ва. В сент. 1760 г. К. установил налоговые льготы для товаров, привозимых греч., тур. и еврейскими торговцами в Анкону, что способствовало развитию торговой конкуренции с Венецией и др. итал. гос-вами. В февр. 1765 г. папа утвердил новые упрощенные уставы для некоторых ремесленных и торговых корпораций Папского государства. Несмотря на финансовые сложности, папа уделял внимание украшению Рима. В 1762 г. под рук. архитекторов П. Браччи и Дж. П. Панини был перестроен фонтан Треви, из папской казны финансировались работы по созданию отдельных элементов фасадов базилики св. Петра и



Климент XIII, папа Римский. 1758 г. Худож. А. Р. Менгс (Национальная пинакотека в Болонье)

базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, а также по перестройке Квиринальского дворца и папской летней резиденции *Кастель-Гандольфо*. В 1763 г. закончено строительство виллы Альбани, где был размещен музей памятников античности. В 1767 г. музей античных ваз и монет был организован в Ватикане. Внимание к памятникам древности во многом было заслугой одного из основоположников археологии И. И. *Винкельмана*, к-рого в 1763 г. К. назначил папским комиссаром по античному наследию. В то же время папа распорядился прикрыть наготу античных скульптур на вилле Альбани и в Ватикане, а также поручил худож. С. Поцци закрасить обнаженные тела на фресках Сикстинской капеллы. По распоряжению К. в фонды *Ватиканской библиотеки* была включена большая коллекция вост. манускриптов, принадлежавшая бывш. хранителю б-ки, знатоку араб. и сир. языков И. С. *Ассемани*. Также был ужесточен режим пользования б-кой, значительно усложнивший работу в ней, особенно для иностранных исследователей (действовал до кон. XIX в.).



Климент XIII, папа Римский. Скульптура в Падуе. 1787 г. Скульптор Дж. Феррари

Во внешней политике понтификат К. был ознаменован противостоянием между Папским престолом и большинством европ. монархий, для к-рых в тот период были характерны тенденции к т. н. просвещенному абсолютизму: лишение Церкви юридических и налоговых привилегий, секуляризация имущества монашеских орденов и конгрегаций, полное подчинение клира и институтов католической Церкви светской власти, установление контроля за действиями Папского престола в отношении национальных католич. Церквей (право монархов назначать епископов на кафедры (королевский патронат), а также выдавать разрешения на обнародование папских документов на территории их государств — право т. н. regium placet и regium exequatur). Основной проблемой во взаимоотношениях между правительствами европ. гос-в и Папским престолом в понтификат К. стало противостояние светских властей ордену *иезуитов:* их особый обет полного подчинения папе Римскому, борьба с тенденциями просвещенного абсолютизма и течениями внутри национальных католич. Церквей за автономию или независимость от Папского престола привели к открытым гонениям против членов ордена. Однако К., будучи воспитанником иезуитов, а также назначенный им гос. секретарь кард. Луиджи Мария Торреджани, близкий к ордену, отказывались от к.-л. уступок в вопросе ликвидации Об-ва Иисуса.

Первым из европ. государств, начавшим кампанию против иезуитов, стала Португалия: премьер-министр С. Ж. де Карвалью-и-Мелу, маркиз ди Помбал, воспользовавшись вакантностью Папского престола после смерти папы Бенедикта XIV, объявил о конфискации имущества ордена в Португалии и ее колониальных владениях из-за неповино-

вения португ. и испан. властям, оказанного иезуитами при ликвидации их индейских редукций в Парагвае (т. н. Гуаранийская война; см. ст. *Иезуиты*). Под предлогом инквизиционного расследования, проведенного по этому поводу близким к премьер-министру кард. Франсишку ди Салданьей да Гамой, Помбал также запретил иезуитам заниматься проповеднической деятельностью и закрыл иезуитские коллегии. К. попытался добиться отмены принятых решений, для чего поручил папскому нунцию в Лиссабоне архиеп. Филиппо Аччайоли провести переговоры с королевским двором, но в сент. 1758 г. состоялось покушение на португ. кор. Жозе I, соучастниками к-рого были объявлены некоторые иезуиты. В связи с их арестом и предстоящим судом 22 февр. 1759 г. К. направил королю послание, в котором указал на судебный иммунитет клириков, однако в апр. того же года получил ответ кор. Жозе I, где утверждалось, что преступления против короля должен рассматривать светский суд, а также сообщалось о намерении изгнать орден иезуитов из португ. владений. Длительные переговоры с Папским престолом, предлагавшим различные уступки (суд над замешанными в заговоре представителями ордена в обмен на отказ от изгнания иезуитов), не увенчались успехом. 31 июля 1759 г. 3 иезуита, обвиненные в заговоре против короля, были приговорены к смерти. В авг. того же года Помбал подготовил королевский эдикт, запрещавший всякую деятельность иезуитов в Португалии и ее владениях. В сент. и окт. большинство иезуитов было выслано на кораблях в Папское гос-во, оставшиеся заключены в тюрьму. Отказ К. признать действия португ. правительства привел к высылке папского нунция из Лиссабона (15 июня 1760), а также к полному разрыву отношений Португалии с Папским престолом, включая отказ от торговли с папскими владениями. В ответ из Рима был выслан посол португальского короля (7 июля 1760). 21 сент. 1761 г. приговоренные к смерти иезуиты были сожжены на костре. Дипломатические отношения между Папским престолом и Португалией прервались на несколько десятилетий, попытки К. восстановить их встретили сопротивление со стороны Помбала: даже папское послание, направленное кор. Жозе I по случаю рождения сына, было возвращено в Рим нераспечатанным.

В конфликте с Португалией Франция старалась сохранять нейтралитет; К. рассчитывал на посредничество кор. Людовика XV в примирении с португ. королем. Однако в 1760 г. разгорелся скандал из-за банкротства главы миссии иезуитов на о-ве Мартиника пресв. Лавалетта, обвинявшегося также в спекуляциях и ростовщичестве. Его дело стало поводом для расследования, начатого Парижским парламентом, к-рый традиционно стоял на позициях *галликанизма*. 17 апр. 1761 г. Парижский парламент принял решение проверить соответствие устава ордена иезуитов основным законам Французского королевства. Кор. Людовик XV, чтобы предотвратить возможные негативные последствия, создал по просьбе К. особую комиссию для рассмотрения устава ордена, предписав парламенту воздерживаться от к.-л. решений до окончания ее работы. Созванная в дек. 1761 г. ассамблея франц. духовенства, ориентируясь на указания короля, высказалась в поддержку ордена, однако потребовала от франц. иезуитов подписать специальный формуляр, содержавший тезисы манифеста галликанизма, — «Декларацию четырех статей» (1682). Провинциал ордена иезуитов пресв. Этьен де ла Круа дал на это согласие, но генерал ордена иезуитов пресв. Лоренцо Риччи дезавуировал соглашение. В янв. 1762 г. королевская комиссия предложила подчинить франц. иезуитов не напрямую генералу ордена, а его викарию, находившемуся во Франции, но К. и Риччи отвергли этот проект. Это дало повод Парижскому парламенту обвинить иезуитов в том, что они не полностью находятся во власти франц. короля, но подчиняются иностранной власти папы и генерала ордена. 6 авг. 1762 г. парламент вынес постановление, согласно которому устав иезуитов был признан противоречащим франц. законам, а потому деятельность ордена на территории Французского королевства объявлялась незаконной; аналогичные акты вскоре выпустили и провинциальные парламенты. 3 сент. того же года на созванной консистории папа объявил все постановления против иезуитов не имеющими законной силы.

Отношения Папского престола с франц. властями, испорченные делом иезуитов, в дальнейшем переросли в борьбу за верховенство в католич. Церкви Франции. С одобрения К. Конгрегация инквизиции в апр. 1763 г. осудила пастырское послание Франсуа де Фитц-Джеймс, еп. Суасона, содержавшее положения янсенизма, однако Парижский парламент отказался регистрировать данное решение, без чего оно не имело во Франции юридической силы. В то же время противодействие попыткам папы сместить епископа Суасона оказал и кор. Людовик XV, 6 июня 1763 г. он отправил папе письмо, в к-ром заявил о недопустимости подобных действий без совета с ним или его министрами. Однако К. в переписке с королем и епископами настаивал на недопустимости вмешательства светской власти во взаимоотношения между католич. епископатом и папой Римским как главой католич. Церкви. Причиной следующего столкновения между Францией и Папским престолом стали выборы Льежского архиепископа: поддержанный королем кандидат получил меньшинство голосов каноников Льежского капитула, и К. утвердил архиепископом Шарля Никола Александра д'Ультремона, за к-рого проголосовало большинство каноников. Конфликт между папой и королем привел к усилению галликанских настроений во Франции, к-рых теперь придерживался не только Парижский парламент, но и королевский двор. В 1764 г. парламенты предписали иезуитам отказаться от обета послушания папе Римскому и принести клятву верности французскому королю. Не желая вступать в конфликт с парламентами в период Семилетней войны, кор. Людовик XV решился одобрить принятые ими постановления против иезуитов и 1 дек. 1764 г. подписал эдикт о прекращении деятельности ордена на территории Франции, но позволил остаться в стране тем иезуитам, которые захотели выйти из ордена и перейти в состав диоцезального (секулярного) клира. В ответ буллой «Apostolicum pascendi» от 7 янв. 1765 г. К. подтвердил устав Об-ва Иисуса, что вызвало негодование не только у франц. монарха, но и у др. европ. правителей. Во Франции парламенты в Париже, Руане и Эксе осудили буллу; парламент в Эксе

постановил ее публично сжечь. В итал. гос-вах, а также на территории Свящ. Римской империи запрещалось ее публиковать и хранить дома в рукописном или напечатанном виде под страхом суровых наказаний вплоть до смертной казни (в Венеции). Еще одним важным проявлением политики галликанизма стало создание франц. королем комиссии по реформированию монастырей. В 1768 г. по предложению этой комиссии был издан королевский эдикт, установивший возрастной ценз для принятия монашеского обета (не менее 21 года для мужчин и 18 лет для женщин), а также минимально допустимое число монахов и монахинь в каждом мон-ре (19 — в муж. и 15 — в жен. обителях).

Во время Семилетней войны К. оказывал поддержку Габсбургам (в т. ч. выделял денежные субсидии) против протестант. Пруссии. В 1764 г. папа поддержал кандидатуру *Иосифа II* на выборах императора Свящ. Римской империи. Несмотря на то что папа препятствовал сосредоточению неск. епископских кафедр в одних руках (напр., в 1761 отказал Иоганну Теодору, кн. Льежскому, еп. Фрайзинга и Ратисбона, в возможности занять также кафедры Кёльна и Мюнстера после смерти брата Климента Августа), он разрешил сыну польск. кор. Августа III Саксонского Клименту Венцеславу объединить под своей властью кафедры Мюнстера, Падерборна и Хильдесхайма. Отношения Папского престола с герм. князьями отмечены постоянными требованиями со стороны папы соблюдать налоговый иммунитет клира. После смерти в 1764 г. польск. кор. Фридриха Августа К. призывал католич. монархов оказать поддержку Станиславу Понятовскому. Папа сделал первый шаг к урегулированию отношений с правившей в Англии Ганноверской династией, отказавшись признать титул короля Англии за Карлом Эдуардом Стюартом после смерти в 1766 г. его отца Якова III, к-рого Папский престол признавал законным англ. королем.

В начале понтификата К. дружественные отношения с испанскими Бурбонами, правившими в Испании, Неаполитанском королевстве и герц-стве Парма и Пьяченца, проявились в поддержке Папским престолом борьбы против попыток османских войск оккупировать Мальту (1761). Первое осложнение отношений произошло после включения в июне 1761 г. в *Индекс запрещенных книг* (с одобрения К.) сочинения янсениста пресв. Ф. Ф. Мезанги «Изложение христианского вероучения» (Exposition de la doctrine chretienne), которое стало популярно в качестве катехизиса в Неаполитанском королевстве и Испании, где оно использовалось при обучении принца Астурийского, сына испан. кор. Карла III. В дек. 1761 г. премьер-министр Неаполитанского королевства Б. Тануччи добился от сына Карла III, неаполитанского кор. Фердинанда IV, запрета на обнародование документов Римской курии, касавшихся сочинения Мезанги, сославшись на право regium exequatur, т. е. на необходимость обязательного предварительного одобрения королем документов Папского престола, к-рые без королевской санкции не могли вступить в силу на территории Неаполитанского королевства. Подобные меры были приняты в этой связи и в Испании: в янв. 1762 г. с одобрения испан. кор. Карла III совет Кастилии принял Прагматическую санкцию, устанавливавшую по праву regium exequatur обязательное визирование документов Папского престола и королевский контроль за их публикацией на территории Испании, а также создание испан. варианта Индекса запрещенных книг, содержание к-рого также контролировалось светской властью. Однако ходатайства К. перед королем и королевой-матерью, а также влиятельными придворными привели к отмене этой меры (июль 1763). В Неаполитанском королевстве Тануччи продолжил проведение реформ, ограничивавших права католич. Церкви. По его инициативе были отменены налоговые льготы, уменьшена и затем отменена десятина, введен налог на церковное имущество, установлено право изъятия в пользу королевской казны личного имущества епископов после их смерти, отменено право «мертвой руки» в отношении монастырских земель.

Смерть ревностной католички королевы-матери и выдвижение в 1765 г. сторонника идей *Просвещения* П. П. Абарки де Болеа, графа де Аранды, на пост председателя совета Кастилии обострили до предела отношения между Испанией и Папским престолом. Ориентируясь на пример Португалии и воспользовавшись тем, что кор. Карл III был недоволен сопротивлением, которое иезуиты оказывали испан. властям в ходе Гуаранийской войны в Парагвае, Аранда подготовил проект изгнания ордена из испан. владений. Поводом для гонений на иезуитов послужили городские восстания в Мадриде и др. городах в марте 1766 г. («шляпное восстание», причиной которого послужило введение нового налога на широкополые шляпы), в подстрекательстве к ним были обвинены члены Об-ва Иисуса. 27 февр. 1767 г. кор. Карл III издал указ о запрете деятельности ордена и об изгнании иезуитов из владений испан. короны. После обнародования указа 2 апр. того же года ок. 6 тыс. иезуитов были высланы на кораблях в Папское гос-во. 16 апр. К. направил кор. Карлу III бреве «Inter acerbiccima», протестуя против принятых решений и предлагая создать смешанную комиссию для рассмотрения сложившейся ситуации, однако из-за противодействия испан. двора компромисс не был достигнут. По совету кардиналов папа отказался принять испан. иезуитов, корабли с ними были отправлены на Корсику. После завоевания острова франц. войсками в мае 1768 г. иезуиты были вновь изгнаны и папа был вынужден принять их в свои владения.

Следуя примеру испан. двора и руководствуясь советом Тануччи, 31 окт. 1767 г. декрет об изгнании иезуитов издал неаполитанский кор. Фердинанд IV. 16 июня 1768 г. кор. Карл III издал декреты, согласно к-рым восстанавливалось действие Прагматической санкции 1762 г., вводившей право regium exequatur, а также объявлялось о конфискации всех владений иезуитов в Испании в пользу короны и др. монашеских орденов.

Апогеем противостояния между К. и франц. и испан. Бурбонами стал конфликт вокруг герцогства Парма, где правил племянник испан. и франц. королей Фердинанд I. С 1764 г. премьер-министр Г. дю Тийо, сторонник идей Просвещения, ратовавший за ликвидацию светской власти папы Римского, начал проводить в Парме антиклерикальные реформы, направленные на уничтожение налоговых и судебных иммунитетов католич. Церкви. 14 янв. 1768 г. герц. Фердинанд I издал подготовленный Тийо декрет, объявлявший об установлении в Парме

права regium exequatur в отношении документов Папского престола, для чего была создана должность особого чиновника, которому поручалось изучать поступавшие в герцогство папские послания и документы Римской курии. В послании от 30 янв. 1768 г. К. объявил о незаконности к.-л. посягательств на свободу, привилегии и юрисдикцию Церкви, а также напомнил о суверенных правах папы Римского на герц-ство Парма (оно считалось вассалом Папского престола). В ответ на это послание герцог издал декрет об изгнании из его владений иезуитов (3 февр. 1768). Монархи Франции, Испании и Неаполитанского королевства сочли послание папы оскорбительным. В июне с целью оказать давление на К. франц. и неаполитанские войска оккупировали анклавы, относившиеся к Папскому гос-ву (Авиньон, Беневенто и Понтекорво), а в авг. Испания заявила о разрыве дипломатических отношений с Папским престолом. При посредничестве имп. Марии Терезии и имп. Иосифа II между К. и Бурбонами велись переговоры: от папы потребовали предоставить суверенитет герц-ству Парма, признать права Франции и Неаполитанского королевства на занятые территории, отправить в отставку гос. секретаря кард. Л. Торреджани, однако главным требованием стало упразднение ордена иезуитов. Попытки папы предложить к.-л. уступки в др. вопросах были отвергнуты Бурбонами, к-рые в янв. 1769 г. еще раз заявили папе через послов Испании, Франции и Неаполитанского королевства, что роспуск иезуитов является обязательным условием для нормализации отношений. К. отказался пойти на это и назначил на 3 февр. 1769 г. проведение консистории кардиналов для составления отрицательного ответа, однако в ночь на 2 февр. он скончался.

Управляя католич. Церковью, К. уделял особое внимание пастырской деятельности клириков и благочестию мирян. В своей 1-й энциклике «A quo die» от 14 сент. 1758 г. папа призвал епископов принимать в диоцезах меры по развитию апостольства и катехизации, а в энциклике от 17 сент. 1759 г. напоминал клиру о необходимости отказа от занятий коммерцией. Заботясь о развитии катехизации, папа указывал на необходимость следовать Римскому катехизису (энциклика от 11 июня 1761). Буллой «In Dominico argo» от 14 июня 1761 г. он призвал отдавать предпочтение Римскому катехизису в условиях разнообразия катехизической лит-ры. В сент. 1760 г. им были утверждены новые правила для приходских катехизаторов в рим. приходах. Возвел в кардинальское достоинство 52 чел., в т. ч. Лоренцо Ганганелли (впосл. папа Римский *Климент XIV*). Утвердил уставы ун-тов в Лемберге (Львов) и Кальяри, даровал новые привилегии ун-ту Сапиенца в Риме.

Для борьбы с распространением идей Просвещения, а также взглядов, противоречащих католическому вероучению, в понтификат К. были осуждены и внесены в Индекс запрещенных книг сочинения «Об уме» К. Гельвеция, «Эмиль, или О воспитании» Ж. Ж. *Руссо*, «Энциклопедия» Ж. Д'Аламбера и Д. Дидро и др. 27 февр. 1764 г. в Индекс запрещенных книг было включено соч. «О положении Церкви и легитимной власти Римского понтифика» (De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis), изданное в сент. 1763 г. еп. Иоганном Николаусом фон Гонтгеймом (под псевдонимом Февроний Тревский). В этом сочинении, ставшем программным трудом *февронианства*, было предложено систематическое изложение идей соборного устройства Церкви, в которой власть Римского епископа была бы ограничена Вселенским Собором, и национальной церковности, т. е. автономии национальных Церквей; по отношению к епископам этих Церквей Римский епископ рассматривался бы как первый среди равных (primus inter pares). В марте 1764 г. папа направил бреве нем. епископам, призывая их пресечь распространение этого сочинения, но мн. епископы и клирики сочувственно отнеслись к идеям Февронии, а светские власти отказывались выполнять предписания папской цензуры. Впосл. идеи Февронии повлияли на выработанную имп. Иосифом II церковно-государственную политику, известную под наименованием *иозефинизма*. Энцикликой «Christianae reipublicae salus» от 25 нояб. 1766 г. папа осудил философские идеи просветителей в целом.

Антииезуитская кампания в Европе привела к снижению миссионерской активности в колониях, где ведущую роль играли члены Об-ва Иисуса. Для развития миссионерской деятельности папа поддерживал миссионерские коллегии и семинарии, в т. ч. коллегию св. Розы Лимской в Перу, индо-китайскую коллегию Св. Семейства в Неаполе и др. Среди др. монашеских орденов, занимавшихся миссионерством, особое внимание К. уделял францисканцам; 15 дек. 1758 г. учредил автономную провинцию ордена в Боснии, в к-рую входили территории со слав. населением, находившиеся под властью Османской империи. К. даровал привилегии миссионерам, прожившим 20 лет и более на территории Албании или Македонии, и запретил миссионерам, действовавшим на Филиппинах, переезжать в др. страны без особого разрешения. При К. продолжалась активная униональная политика Папского престола на Ближ. Востоке; 27 июня 1762 г. К. учредил там апостольский викариат для христиан лат. обряда.

Папа был вынужден вмешаться в дела *Мелькитской католической Церкви*. После смерти Антиохийского мелькитского патриарха Кирилла IV в этой Церкви начались нестроения, связанные с кандидатурой нового патриарха. Племянник патриарха Кирилла IV 27-летний Афанасий Джаухар попытался занять патриарший престол, ссылаясь на завещание дяди, однако часть мелькитских епископов обратилась к К. с просьбой отменить это решение. 1 авг. 1760 г. папа назначил Антиохийским мелькитским патриархом Максима Хакима, еп. Иерапольского, указав на то, что Афанасий не достиг канонически разрешенного возраста. Однако вскоре патриарх Максим II Хаким скончался, и Афанасий вновь попытался занять патриарший престол, но папа утвердил в качестве патриарха избранного мелькитскими епископами Бейрутского митр. Афанасия Дахана, принявшего имя Феодосий V. 14 сент. 1765 г. папа отлучил от Церкви Афанасия Джаухара и группу его последователей; отлучение было снято после их покаяния в 1768 г.

19 дек. 1762 г. К. утвердил единый устав для мон-рей *Коптской католической Церкви*. 6 апр. 1767 г. папа одобрил избрание нового патриарха *Маронитской католической Церкви* Иосифа Эстефана, поручив ему провести синод епископов этой Церкви и создать семинарию для подготовки клириков-маронитов.

За время понтификата К. провел единственную процедуру канонизации, приуроченную к 10-летию его избрания на Папский престол: 16 авг. 1767 г. были канонизированы Жанна Франсуаза де Шанталь, основательница ордена визитанток, Хосе де Каласанс, Джузеппе да Копертино, Ян из Кент (Иоанн Кантий), Джероламо Эмилиани и Серафино да Монтегранаро. 20 сент. 1761 г. К. беатифицировал одного из своих предшественников на епископской кафедре Падуи — Грегорио Барбариго, 19 мая 1766 г.— монаха ордена тринитариев Симона де Рохаса, 29 апр. 1768 г.— капуцина Бернардо да Корлеоне. Папа способствовал развитию особого почитания в католич. Церкви Святейшего Сердца Иисусова, поощряя распространение этого культа рим. братством св. Теодора и иезуитами; в янв. 1765 г. по просьбе польск. кор. Станислава Лещинского установил особый праздник в честь Святейшего Сердца Иисусова в Польше (11 мая).



Надгробие папы Римского Климента XIII в базилике св. Петра в Ватикане. 1783–1792 гг. Скульптор А. Канова

Погребен в базилике св. Петра.

Ист.: Decisiones S. Rotae Romanae coram R.P.D. Carolo Rezzonico, nunc sanctissimo domino nostro Clemente XIII. R., 1759–1762. 3 vol.; Bullarii Romani Continuatio / Ed. A. Barbèri et al. R., 1835–1838. Vol. 1–3.

Лит.: *Ravignan G. F. X., de.* Clément XIII et Clément XIV. P., 1856²; *Holzwarth F. J.* Die Verschwörung der katholischen Höfe gegen Clemens den XIII. Mainz, 1872; *Grimani G. P.* Sull'elezione del cardinale Carlo Rezzonico, vescovo di Padova e sommo pontefice col nome di Clemente XIII (1758): Brevi cenni con documenti e annotazioni. Padova, 1875; *Moschetti A.* Venezia e la elezione di Clemente XIII. Venezia, 1890; *Sforza G.* Papa Rezzonico studiato ne' dispacci inediti d'un diplomatico lucchese // Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Ser. 2. 1916. T. 65. N 6. P. 29–54; *Dudon P.* De la suppression de la Compagnie de Jésus (1758–1773) // Revue des questions historiques. P., 1938. T. 132. N 3/4. P. 75–107; *Mols R.* Clément XIII // DHGE. T. 12. Col. 1381–1410; *Fonzi F.* Le relazioni tra Genova e Roma al tempo di Clemente XIII // Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea. R., 1957. T. 8. P. 81–272; *Bellinati C.* Attività pastorale del card. Carlo Rezzonico vescovo di Padova poi Clemente XIII (1743–1758). Padova, 1969; *Baum W.* Luigi Maria Torrigiani (1697–1777): Kardinalstaatssekretär Papst Klemens' XIII // ZKTh. 1972. Bd. 94. H. 1. S. 46–78; *Betto B.* Papa Rezzonico attraverso le lettere inedite del confessore apostolico // Riv. di Storia della Chiesa in Italia. R., 1974. T. 28. N 2. P. 388–464; *Kley D., van.* The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France (1757–1765). New Haven; L., 1975; *Burgués J. P.* La denegación del «Regium exequatur» a la Constitución «Sacrosancti apostolatus» de Clemente XIII (1762) // Archivum Scholarum Piarum. R., 1986. T. 19/20. P. 203–214.

Р. М. Асейнов

КЛИ́МЕНТ XIV (31.10.1705, Сантарканджело-ди-Романья, близ Римини — 22.09.1774, Рим; до избрания папой — Джованни Винченцо Антонио Ганганелли; монашеское имя Франческо Лоренцо), папа Римский (с 19 мая 1769). Род. в семье врача. Начальное образование получил в Веруккьо, близ Римини. С 1717 г. учился в иезуитской школе в Римини, затем в школе конгрегации *пиаристов* в Урбино. В 16 лет принял решение о вступлении в орден конвентуальных *францисканцев*. 15 мая 1723 г. принес первые монашеские обеты с наречением имени Франческо Лоренцо во францисканском конвенте в Мондаино (близ Римини). Прошел послушания в новициате в Урбино и 18 мая 1724 г. принес вечные монашеские обеты. В 1724–1728 гг. изучал теологию (по орденской традиции, гл. обр. теологию *Иоанна Дунса Скота*) во францисканских мон-рях в Пезаро, Реканати и Фано, был направлен во францисканскую коллегию св. Бонавентуры в Риме, по окончании к-рой в 1731 г. получил степень д-ра теологии. Преподавал богословие и философию в конвентах в Асколи-Пичено, Болонье и Милане. В 1740 г. назначен регентом коллегии св. Бонавентуры в Риме, с 1741 г. являлся генеральным дефинитором ордена и был включен в совет при генеральном министре ордена. Получив известность в Римской курии как богослов, в 1745 г. он стал коадъютором (помощником) советника Конгрегации инквизиции францисканца пресв. И. Балестраччи. В 1746 г. папа Римский *Бенедикт XIV* назначил Ганганелли советником этой конгрегации.

Занимая эту должность в течение 13 лет, Ганганелли в т. ч. изучал и анализировал работы совр. ему философов эпохи *Просвещения*, рекомендовал включить в *Индекс запрещенных книг* некоторые сочинения Ш. Л. Монтескьё и *Вольтера*. В 1758 г. рассматривал отправленную в Рим жалобу польск. съезда евр. обл. советов («Ваад четырех земель») на участившиеся обвинения евреев в



Климент XIV, папа Римский. 2-я пол. XVIII в. (?) Неизвестный художник (сакристия ц. Сан-Франческо в Андрии)

убийстве христиан с целью употребления их крови для ритуальных целей. На основании сделанного Ганганелли доклада Конгрегация инквизиции в 1759 г. вынесла одобренное папой Римским *Климентом XIII* решение, осудившее ложные обвинения евреев со стороны польск. католиков.

На генеральных капитулах ордена францисканцев в 1753 и 1759 гг. Ганганелли выдвигался на пост генерального министра, но оба раза отклонял это предложение. В 1759 г. племянник папы Климента XIII кард. Карло Реццонико сообщил Ганганелли о желании папы возвести его в достоинство кардинала и, несмотря на отказ, потребовал принять волю папы. 24 сент. 1759 г. был возведен в достоинство кардинала, 19 нояб. того же года получил титул кардинала-пресвитера рим. ц. св. Лаврентия (Сан-Лоренцо-ин-Панисперна). 29 марта 1762 г. он получил в качестве титулярного храма рим. базилику Двенадцати апостолов, при ко-

торой располагался францисканский мон-рь. Занимал должности в различных конгрегациях Римской курии; являлся кардиналом-протектором рим. ун-та Сапиенца.

Открывшийся 15 февр. 1769 г., после смерти папы Климента XIII, конклав проходил более 3 месяцев в атмосфере жесткой конфронтации между 2 группами кардиналов по вопросу о будущем ордена иезуитов, роспуск к-рого требовали мн. европ. правители. Группа кардиналов-«ревнителей» (zelanti) во главе с кардиналами Алессандро Альбани, Джованни Франческо Альбани и Карло Реццонико выступала в поддержку иезуитов, но не имела достаточного числа участников для избрания своего кандидата. Кардиналы из стран, где правили франц. и испан. Бурбоны (кардиналы «союза корон»), блокировали избрание неугодных им кандидатов, пользуясь правом вето, к-рым располагали кардиналы, представлявшие Францию и Испанию.

19 мая 1769 г. папой был избран кард. Л. Ганганелли, ставший компромиссной фигурой, т. к. воздерживался от полемики относительно упразднения ордена иезуитов; согласно нек-рым исследователям, он дал на конклаве обещание в случае своего избрания распустить орден (данное утверждение не имеет к.-л. подтверждений). Ганганелли принял имя Климент в память о папе Клименте XIII. Избранный папа не имел епископского сана; его рукоположение, состоявшееся 28 мая в базилике св. Петра, возглавил субдекан коллегии кардиналов кардинал-епископ Порто и Санта-Руфины Федерико Марчелло Ланте Монтефельтро делла Ровере. 4 июня была совершена папская коронация, 26 нояб. того же года состоялась интронизация К. в Латеранской базилике.

В день своего избрания К. не подтвердил полномочий гос. секретаря кард. Луиджи Мария Торреджани, удовлетворив т. о. требование кардиналов «союза корон», т. к. его фигура вызывала неприятие королевских дворов Франции и Испании. Новым гос. секретарем К. назначил кард. Ладзаро Опицио Паллавичино, к-рый ранее был нунцием в Неаполитанском королевстве и в Испании, предопределив данным назначением направление политики Папского престола во время своего понтификата.

Стремясь наладить испорченные при его предшественнике отношения с большинством католических стран Европы, 12 дек. 1769 г. К. выпустил 1-ю программную энциклику — «Cum summi apostolatus», в которой заявил о намерении достичь мира с властителями католич. держав ради обеспечения их поддержки в борьбе с распространением неверия. Впервые с нач. XIII в. К. отказался издавать ежегодную буллу Великого четверга «In coena Domini», где перечислялись тяжкие грехи, наказывавшиеся отлучением от Церкви, среди к-рых значительное место занимал перечень действий, ущемлявших интересы Папского престола и права Римского епископа как светского суверена. Публикация этой буллы, как правило, встречала недовольство монархов европ. государств, в ряде стран ее было запрещено обнародовать.

К. не спешил с упразднением ордена иезуитов, чего ожидали от Папского престола франц. и испан. Бурбоны, ссылаясь на необходимость всесторонней подготовки данного решения и стремясь наладить личную связь с монархами, чтобы достичь наиболее выгодных для католич. Церкви условий. Так, в июне 1769 г. К. удалось добиться от испан. кор. Карла III приостановления действия Прагматической санкции, возобновленной в июне 1768 г. и предписывавшей обязательное королевское визирование документов Папского престола, без к-рого они не могли быть обнародованы в испан. владениях (право regium exequatur). В 1770 г. была открыта нунциатура в Турине, что позволило восстановить дипломатические связи Папского престола с Сардинским королевством. Отношения с герц-ством Парма и Пьяченца, испорченные при папе Клименте XIII, были нормализованы после того, как пармский герц. Фердинанд I в 1771 г. отправил в отставку сторонника идей Просвещения премьер-министра Г. дю Тийо, проводившего антиклерикальную политику и ратовавшего за роспуск ордена иезуитов.

К. удалось начать процесс восстановления отношений с Португалией, прерванных в 1760 г. В нояб. 1769 г. он направил на переговоры в Лиссабон нунция архиеп. Инноченцо Конти. Папа попытался завоевать личное расположение португ. премьер-министра С. Ж. Карвалью-и-Мелу, маркиза ди Помбала, по настоянию к-рого из страны были высланы иезуиты: в дек. папа возвел в достоинство кардинала его родного брата П. ди Карвалью ди Мендосу, о чем было объявлено 29 янв. 1770 г. Несмотря на то что весть об этом достигла Лиссабона уже после смерти П. ди Карвалью ди Мендосы (17 янв. 1770), этот жест был позитивно воспринят в Лиссабоне. 25 авг. того же года португ. кор. Жозе I отменил запрет на контакты с Папским престолом.

В отношениях с Великобританией К. продолжил политику, начатую папой Климентом XIII, который в 1766 г. сделал первый шаг к признанию законной Ганноверской династии англ. королей. В 1772 г. впервые со времен «Славной революции» 1688 г. К. отправил к англ. властям с неофиц. визитом архиеп. Джованни Баттисту Капрару Монтекукколи.

Сложными оставались отношения Папского престола с Неаполитанским королевством, где фактическим правителем государства при кор.



Климент XIV, папа Римский. Гравюра. 1770 г. Худож. Дж. Порта

Фердинанде IV оставался премьер-министр Б. Тануччи, сторонник просвещенного абсолютизма, проводивший антиклерикальную политику. В 1772 г. по его инициативе кор. Фердинанд IV, как наследник династии Фарнезе, заявил о правах на герц-ство Кастро, более 100 лет входившее в состав Папского гос-ва. Лишь в 1773 г. К. удалось договориться о снятии этих территориальных претензий к Папскому престолу,

однако Неаполитанское королевство продолжало удерживать оккупированные при Клименте XIII папские владения (Беневенто и Понтекорво). К. не удавалось добиться от Франции освобождения оккупированных тогда же папских владений в Авиньоне, т. к. кор. Людовик XV ставил условием этого упразднение ордена иезуитов.

Давление на К. по вопросу о роспуске иезуитов снова стало нарастать в нач. 70-х гг. XVIII в., когда к монархиям Бурбонов с требованием этого присоединилась Свящ. Римская империя, ранее поддерживавшая Папский престол в стремлениях сохранить орден. Одной из причин такого изменения позиций стала подготовка имп. Марией Терезией и франц. кор. Людовиком XV династического союза франц. Бурбонов и Габсбургов путем заключения брака между сыном Людовика XV дофином Людовиком (впосл. кор. Людовик XVI) и дочерью Марии Терезии эрцгерц. Марией Антуанеттой.

21 июля 1773 г. после длительных переговоров и совещаний, а также согласования проекта роспуска ордена иезуитов с европ. монархами, К. подписал состоявшее из 40 параграфов бреве «Dominus ac Redemptor». В преамбуле папа указывал, что монашеские ордены и конгрегации создавались Папским престолом для блага Церкви и всех христиан, а также ссылался на исторические примеры упразднения Римскими папами различных орденов. Среди причин, побудивших принять данное решение, К. назвал вызванные иезуитами нестроения среди христиан и отсутствие плодотворной деятельности ордена в последние годы. В бреве содержались указания относительно дальнейшего служения бывш. членов ордена (к моменту роспуска их насчитывалось более 22 тыс. чел., из них более 11 тыс. были священниками).

Для реализации решения о роспуске Об-ва Иисуса 13 авг. 1773 г. бреве «Gravissimis ex causis» К. учредил комиссию под рук. префекта трибунала Апостольской сигнатуры правосудия кард. Андреа Корсини. Лишь после этого бреве «Dominus ac Redemptor» было официально обнародовано (16 авг.), однако для его вступления в силу К. избрал особую процедуру, чтобы избежать злоупотреблений, связанных с распределением имущества ордена, и сложностей с устройством его бывш. членов. К. предписал правящим епископам (ординариям) тех диоцезов, где находились учреждения иезуитов, провести оглашение бреве «Dominus ac Redemptor» после того, как все местные члены ордена будут к этому подготовлены, а их имущество будет переведено под управление ординариев. Простые члены ордена, не имевшие сана и не принесшие вечных монашеских обетов, могли выбрать дело, соответствующее их призванию, а пресвитерам-иезуитам, принесшим вечные обеты, разрешалось перейти в др. монашеский орден или конгрегацию либо остаться в миру в качестве диоцезальных (секулярных) клириков. Опасаясь недовольства иезуитов и возможных негативных шагов руководства ордена, с ведома К. в день обнародования бреве «Dominus ac Redemptor» в Риме был арестован и заточен в замок Св. ангела генерал ордена иезуитов пресв. Л. Риччи. Обязанность исповедников в базилике св. Петра в Риме, которая лежала на пресвитерах-иезуитах, папа поручил пресвитерам-францисканцам.

Роспуск ордена был с радостью встречен большинством европ. монархов и позволил К. добиться от Неаполитанского королевства возвращения Папскому гос-ву в марте 1774 г. Беневенто и Понтекорво, а в апр. того же года кор. Людовик XV вернул под папское управление Авиньон. Структуры ордена иезуитов продолжили свою деятельность в Пруссии (до 1780) и в Российской империи: кор. Фридрих II и имп. Екатерина II были заинтересованы в сохранении коллегий и школ иезуитов для развития в гос-вах просветительской деятельности и запретили обнародовать бреве об упразднении ордена. Сохранившиеся на территории Российской империи орденские структуры сыграли важную роль в восстановлении ордена в 1814 г. по решению папы Римского *Пия VII*.

Бреве от 5 авг. 1769 г. К. изъял евр. общину Рима из ведения Конгрегации инквизиции, которой она была подчинена с 1581 г., и передал в ведение генерального викария Рима.

Для борьбы с философскими взглядами эпохи Просвещения К. утвердил декреты Конгрегации инквизиции и Конгрегации Индекса, согласно к-рым были осуждены и помещены в Индекс запрещенных книг сочинения Вольтера, все без исключения (omnia sive coniunctim, sive separatim) сочинения Ж. О. де Ламетри, работа П. Гольбаха «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного», сочинение К. А. Гельвеция «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», а также труд франц. пресв. Г. Т. Ф. Рейналя «Философическая и политическая история о заведениях и коммерции европейцев в обеих Индиях».

К. продолжил начатую при его предшественнике деятельность по развитию в Ватикане музея античного искусства; в понтификат К. этим музеем руководил археолог И. И. *Винкельман*. По поручению папы в Ватиканском дворце был обустроен Бельведерский дворик (архит. М. Симонетти).

За время понтификата К. не совершил ни одной канонизации, но провел 2 беатификации: Франческо Караччоло, основателя ордена малых регулярных клириков (10 сент. 1769), и кард. Паоло Бурали д'Ареццо, архиеп. Неаполя (8 июня 1772). К. утвердил офиц. почитание как блаженных католич. Церкви основательниц ордена амвросианских отшельниц Катерины Палланской (урожд. Мориджи) и Джулианы Пуричелли, маркгр. Бернхарда II Баденского, августинца-еремита пресв. Грегорио Челли да Веруккьо, монаха-францисканца Санте Бранкорсини из Урбино, основательницы монастыря кармелиток в Реджо-нель-Эмилия Джованны Скопелли, основателя мон-ря св. Онуфрия на рим. холме Яникул иеронимита пресв. Николо де Фурка-Палена, францисканца Томмазо Беллачи, монаха-сильвестрианца Джованни из Бакуло, основательницы бенедиктинского жен. мон-ря в Ферраре Беатриче II д'Эсте. 14 дек. 1771 г. К. учредил почитание как блаженных Антонио Примальдо и 800 его сподвижников, к-рые 14 авг. 1480 г. приняли мученическую смерть, отказавшись принять ислам (канонизированы 12 мая 2013 папой Римским *Франциском*). К. провел 3 кратких экстраординарных юбилея (см. *«Annus sanctus»*) — 2-недельные юбилеи в сент. 1769 г. (в связи с восшествием К. на Папский престол) и в дек. того же года (ради усиленных молитв за Церковь), а также в 1771 г. юбилей для Папского гос-ва на период с Вели-

кого четверга до 1-го воскресенья после Пасхи (Dominica in Albis).

Понтифик возвел в кардинальское достоинство 17 чел., в т. ч. Джованни Анджело Браски (впосл. папа Римский *Пий VI*). К. учредил в качестве самостоятельной структуры *Русинскую греко-католическую Церковь:* буллой «Eximie regalium principium» от 19 сент. 1771 г. была создана Мукачевская епархия, 23 сент. назначен 1-й епископ Иоанн Брадач (после его смерти 8 марта 1773 папа утвердил Мукачевским епископом Андрея Бачинского, назначенного 5 авг. 1772 имп. Марией Терезией).

После того как в результате 1-го раздела Польши (1772) в состав Российской империи вошли территории с преобладанием католич. населения, 14 дек. 1772 г. имп. Екатерина II объявила о намерении назначить католического епископа для окормления всех католиков империи. Выбранный ею для этого каноник Виленского капитула Станислав *Богуш-Сестренцевич* согласился следовать принятому 12 февр. 1769 г. Регламенту, подчинявшему дела рос-



Надгробие папы Римского Климента XIV в ц. Двенадцати апостолов в Риме. 1783–1787 гг. Скульптор А. Канова

сийских католиков ведению Юстиц-коллегии Лифляндских, Эстляндских и Финляндских дел, исключая т. о. вмешательство Конгрегации пропаганды веры в дела католич. Церкви в Российской империи. В то же время Папский престол, стремившийся сохранить контроль над российскими католиками, одобрил предложенный Виленским еп. И. Я. Масальским план, по к-рому Богуш-Сестренцевич должен был стать викарием Виленского еп-ства. 12 июля 1773 г. К. назначил Богуша-Сестренцевича епископом Малльским in partibus infidelium, вспомогательным епископом Виленского еп-ства. Однако 22 нояб. того же года имп. Екатерина II издала указ об учреждении Белорусской католич. епархии с центром в Могилёве и назначила на нее еп. С. Богуша-Сестренцевича. Хотя декретом Конгрегации пропаганды веры от 15 марта 1774 г. за Богушем-Сестренцевичем были признаны права правящего епископа (ординария) над всеми католиками лат. обряда в Российской империи, папа отказался признать за ним титул епископа Белорусского, пожалованный императрицей без согласования с Папским престолом, что послужило предметом переговоров, продолжившихся уже после смерти К.

В последний год жизни К. сожалел о роспуске ордена иезуитов, говорил, что, упразднив орден, он как будто отрубил себе правую руку. В кон. марта 1774 г. К. простудился и серьезно заболел. Слухи о том, что папа был отравлен, впосл. были опровергнуты.

27 сент. 1774 г. похоронен в базилике св. Петра. 21 янв. 1802 г. останки К. были перенесены в базилику Двенадцати апостолов и погребены в мраморной усыпальнице (скульптор А. Канова).

Ист.: Bullarii romani continuatio. R., 1841. T. 4; Hierarchia CMRA. T. 6.

Лит.: *Caraccioli L.-A., de.* La Vie du pape Clément XIV (Ganganelli). P., 1775; *Crétineau-Joly J.* Clément XIV et les Jésuites. P., 1847; *Reumont A., von.* Ganganelli, Papst Clemens XIV: Seine Briefe und seine Zeit. B., 1847; *Theiner A.* Geschichte des Pontificats Clemens' XIV: Nach unedirten Staatsschriften aus dem geheimen Archive des Vaticans. Lpz.; P., 1853. 2 Bde; *Ravignan G. F. X., de.* Clément XIII et Clément XIV. P., 1854; An. Pont. Cath. 1921. P. 68–77; *Dudon P.* De la suppression de la Compagnie de Jésus (1758–1773) // Revue des questions historiques. P., 1938. T. 132. N 3/4. P. 75–107; *Préclin É.* Clément XIV // DHGE. T. 12. Col. 1411–1423; *Pastor L., von.* Storia dei papi dalla fine del Medio Evo. R., 1954. Vol. 16. Pt. 2; *Venturi F.* Settecento riformatore. Torino, 1976. T. 2: La Chiesa e la repubblica dentro i loro limiti, 1758–1774. P. 326–362; *Rosa M.* Clemente XIV // Dizionario biografico degli italiani. R., 1982. T. 26. P. 343–362; *Boutry Ph.* Clément XIV // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 394–397.

А. Г. Крысов

КЛИ́МЕНТ АГИОРИ́Т [Лесбосский, Митилинский; греч. Κλήμης Ἁγιορείτης Λέσβιος, Μυτιληναῖος], иером., греч. мелург (нач. XVII в.). Расцвет непрерывавшейся на протяжении мн. веков церковнопевч. традиции о-ва Лесбос пришелся на XVII в., когда в монастыре *Лимонос* весьма плодотворно действовал скрипторий, одним из наиболее известных представителей к-рого был К. А. В источниках он упоминается обычно как «Климент, иеромонах Лесбосский» или «Климент, иеромонах Митилинский», иногда как «Климент, иеромонах и дидаскал», а также как «Климент, иеромонах Святогорский и Митилинский». Биографических сведений о нем не сохранилось. Исходя из факта, что в рукописи Lesb. Leim. 221, принадлежавшей К. А. (судя по его собственноручной записи — Fol. 7), содержатся его песнопения прп. *Афанасию Афонскому* (на вклеенных позднее листах — Fol. 1–4v), можно предположить, что он подвизался в Великой Лавре на Афоне.

К. известен как писец и составитель 3 рукописей, созданных ок. 1600 г.: Lesb. Leim. 288 (Анастасиматарий; единственная ркп., собственноручно подписанная К.: «Это написано смиренным Климентом» — Fol. 88v; см.: *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Τ. 1. Σ. 45–47; *idem.* 1980. Σ. 123, φωτογρ. 19), Lesb. Leim. 212 (сборник богородичных *матим;* см.: *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Τ. 1. Σ. 47–48) и Athen. Bibl. Nat. 2796 (Икиматарий Иоанна Клады; см.: *Touliatos-Miles.* 2010. P. 508–509). Кодексы, созданные К. А., весьма своеобразны: они небольшого размера, написаны красивым, достаточно крупным и уверенным почерком, весьма характерным для той эпохи. По-видимому, под влиянием К. А. сформировалась особая школа письма; все рукописи, по почерку напоминающие рукописи К. А., вероятно, происходят из одного скриптория; в мон-ре Лимонос обнаружено еще неск. певч. рукописей, предположительно принадлежащих перу К. А. (Lesb. Leim. 287, 326 ΙΑ, 274, 284, все — ок. 1600 г.; Ibid. 350, 286, обе — после 1600 г.; Ibid. 285, 1-я треть XVIII в.; описание: *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Τ. 1. Σ. 46–47, 47–60).

К. А. известен как автор песнопений (см.: *Στάθης.* Χειρόγραφα; *Jakovljević.* Cyprus Catalogue; *Герцман.* 1996), большая часть к-рых написана в пападическом стиле (см. перечень в изд.: *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Τ. 1. Σ. 313–314). Среди его произведений обычно

выделяют: аллилуиарий 4-го гласа, цикл херувимских на 8 гласов (см.: *Καραγκούνης.* 2003. Σ. 322–326), 2 воскресных причастна 1-го гласа, причастен Великого четверга «Вечери Твоея Тайныя» 2-го плагального (6-го) гласа, кратиму 2-го плагального гласа с надписанием: «νάϊον» (от «най» — названия арабо-иран. флейты; Ath. Xeropot. 260. Fol. 34–35, нач. XVIII в.), а также оригинальный цикл богородичных матим: «Всецарице, Всепетая, Девоматерь Дева» (Παντάνασσα, πανύμνητε, παρθενομῆτορ Κόρη) и «Неугасимую лампаду» (Τὴν ἀνέσπερον λαμπάδα) 1-го гласа, «На Тебя, украшение дев, Благодатную» (Σοί, τῇ παρθένων καλλονῇ, τῇ κεχαριτομένῃ) и «Призри, Владыко, с вышних» (Ἐπίβλεψον, δέσποτα, ἐξ ὕφους) 2-го гласа, «И третий вслед за вторым пою Тебе гимн, Дево» (Καὶ τρίτην μετὰ δεύτερον ὕμνον σοὶ μέλπο, Κόρη) 3-го гласа, «Вонми и четвертой песни, всех веселие» (Πρόσχες καὶ ὕμνον τέταρτον, ἡ πανάτων θυμιδία) 4-го гласа. Наиболее известное из его сочинений — 15-сложник «Величаем Тя, сущую Богородицу, врата небесные, златосиянную лампаду» (Σὲ μεγαλύνομεν, τὴν ὄντως Θεωτόκον, τὴν πύλην τὴν οὐράνιον, τὴν χρυσαυγὴ λυχνία), часто сопровождаемый в рукописях надписанием: «Слова и мелос господина Климента, иеромонаха с острова Митилины, стихи и музыка (ποίημα καὶ τόνισμα), глас 1-й τετράφωνος». Отдельного упоминания заслуживают созданные К. А. пасапноарии утрени (хвалитные стихи): цикл из 8 песнопений (на все гласы) и отдельный *осмогласник*, «весьма искусный, сложный и со фторами» (πανὺ ἔντεχνον δύσκολον καὶ φθορικόν); лучший список этого цикла — автограф К. А., сохранившийся в рукописи Athen. Bibl. Nat. 2796 (Fol. 20–27v) и имеющий надписание: «Настоящее сочинено мной, Климентом, и названо «гимническим» (ὑμνωδικόν), создано же по заказу господина Космы Критского».

Лит.: *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 1. Σ. 8, 64, 110, 112–115, 131, 138–140, 148, 182, 185–186, 188, 262, 275–276, 341, 370–371, 386, 393, 402, 408, 412–413, 417, 428, 486, 630; Τ. 2. Σ. 16, 30–31, 47–48, 174–176, 203, 225, 292–293, 357–358, 377, 595, 598, 631, 646, 669, 715, 740, 831; Τ. 3. Σ. 18, 95, 129, 134–135, 316, 332–333, 381, 446, 516, 557, 560, 586, 636, 638–639, 644, 647–648, 663, 675, 694, 718–719, 724–725, 728, 832–833, 838–839, 885, 903; *Jakovljević.* Cyprus Catalogue. P. 59, 61, 69–70, 72–73, 76; *Герцман Е. В.* Греч. муз. рукописи Петербурга: Кат. СПб., 1996. Т. 1. С. 623–624; 1999. Т. 2. С. 167, 215, 220, 221, 226, 238, 487; *Χατζηγιακουμής Μ. Κ.* Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, 1453–1820: Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ. Ἀθήνα, 1980; *Καραγκούνης Κ. Χ.* Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν χερουβικῶν τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθῆναι, 2003; *Ἰωακείμ Α. Π.* Οἱ μεταβυζαντινοὶ μελουργοὶ τῆς Λέσβου καὶ τὸ ἔργο τους (μέσα ιε΄ ἀιώνα – μέσα ιθ΄ ἀιώνα)· Διπλωματικὴ ἐργασία / Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Λάμια, 2008. Σ. 60–69; *Touliatos-Miles D.* A Descriptive Catalogue of the Musical Manuscripts Collection of the National Library of Greece: Byzantine Chant and Other Music Repertory Recovered. Farnham; Burlington (Vermont), 2010.

А. Халдеакис

КЛИ́МЕНТ АЛЕКСАНДРИ́ЙСКИЙ [греч. Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς; лат. Clemens Alexandrinus] (II–III вв.),



Климент Александрийский. Гравюра. 1584 г.

раннехрист. церковный учитель и писатель, богослов, философ; один из основателей Александрийской богословской школы (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*).

Жизнь. *Источники.* Имеющиеся в древней христ. лит-ре биографические свидетельства о К. А. весьма скудны; из сочинений К. А. можно извлечь лишь косвенные данные о его жизни крайне общего характера. Основным и наиболее подробным источником сведений о жизни, а также о церковной и лит. деятельности К. А. является «Церковная история» *Евсевия,* еп. Кесарии Палестинской (III–IV вв.), у к-рого К. А. неоднократно упоминается в контексте общего повествования об истории христиан в Александрии и Александрийской школы (см.: *Euseb.* Hist. eccl. I 12. 2; II 1. 3–5; 9. 2; III 23; 29–30; IV 26. 4; V 11; VI 6; 11. 6; 13–14). По оценкам совр. исследователей, еп. Евсевия нельзя считать в его повествовании об Александрийской Церкви вполне непредвзятым свидетелем, поскольку, будучи убежденным сторонником *Оригена* (II–III вв.), он стремился представить его продолжателем авторитетной церковной и педагогической традиции, восходящей к апостолам; т. о., сообщения еп. Евсевия о К. А. требуют критического анализа и должны соотноситься с данными др. источников (ср.: *Ashwin-Siejkowski.* 2008. P. 19; *Itter.* 2009. P. 7–15). Последующие церковные историки и хронисты, упоминавшие К. А., в основном опирались на рассказы о нем у еп. Евсевия; их краткие сообщения не добавляют ничего существенно нового к сведениям, известным из «Церковной истории». Важным исключением является сохранившееся в кратком изложении свидетельство христианского историка *Филиппа Сидского* (V в.), в к-ром повествуется об истории Александрийской школы и содержится упоминание К. А. в числе ее дидаскалов (Aus Philippos von Side // *Theodoros Anagnostes.* Kirchengeschichte / Hrsg. G. Chr. Hansen. B., 1995^2. S. 160). Однако вслед. расхождений свидетельства Филиппа Сидского с данными еп. Евсевия и присущих ему внутренних несоответствий оно также должно восприниматься критически (см.: *Сагарда.* 1917. С. 102–108; *Pouderon.* 1997). Краткие упоминания о К. А., сообщения о времени и обстоятельствах его жизни, а также цитаты из его сочинений встречаются у свт. *Епифания Кипрского* (IV–V вв.), свт. *Кирилла,* архиеп. Александрийского (IV–V вв.), блж. *Иеронима Стридонского* (IV–V вв.), *Феодорита,* еп. Кирского (V в.), прп. *Анастасия Синаита* (VII–VIII вв.), свт. *Фотия I,* патриарха К-польского (IX в.), и др. церковных писателей (см.: *Epiph.* Adv. haer. 31. 33; 32. 6; *Cyr. Alex.* Contr. Jul. VI, VII, X // PG. 76. Col. 813, 853, 1028; *Hieron.* De vir. illustr. 38; *Idem.* Ep. 70. 4; *Theodoret.* Haer. fab. I 4, 6, 19, 21; III 1; *Anast. Sin.* Hom. in Ps. 6 // PG. 89. Col. 1105; *Idem.* Hom. in Ps. 6 (Ed. alt.) // Ibid. Col. 1136; *Phot.* De Spirit. Sanct. mystag. 75; *Idem.* Bibl. 109–111, 118). Кроме того, о К. А. упоминают в историко-хронологических сочинениях визант. историки *Сократ Схоластик* (V в.), *Иоанн Малала* (V–VI вв.), *Георгий Синкелл* (VIII–IX вв.), *Георгий Амартол* (IX в.), *Симеон Логофет* (X в.), *Георгий Кедрин* (XI–XII вв.), *Михаил Глика* (XII в.) и др. (наиболее важные фрагменты из сочинений древних

христ. писателей, содержащие свидетельства о К. А., опубл.: *Stählin.* 1905. S. IX–XVI; перечень см.: *Feulner.* 2006. S. 21).

Происхождение, образование, обращение в христианство. Точная дата рождения К. А. неизвестна; приблизительная датировка дается на основании отнесения хронистами времени его «расцвета» (ἀκμή) или «известности» к кон. 80-х — нач. 90-х гг. II в. Учитывая, что традиц. возраст «расцвета» равен примерно 40 годам, совр. исследователи полагают, что К. А. род. между 150 и 160 гг. (*Feulner.* 2006. S. 23). Существует 2 версии относительно места рождения К. А., восходящие к свидетельству свт. Епифания, еп. Кипрского, по словам к-рого в его время К. А. «одни называли александрийцем, другие — афинянином» (ὃν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον — *Epiph.* Adv. haer. 32. 6). По мнению немногочисленных сторонников 1-й версии, К. А. происходил из Александрии, а упоминание свт. Епифания о нем как об афинянине отражает последующую идеализацию образа К. А., т. к. считалось, что всякий, претендующий на то, чтобы называться философом и знатоком греч. философии, должен учиться в Афинах или быть как-либо связан с этим городом (*Quatember.* 1946. S. 18–23). Хотя об афинском происхождении К. А. упоминает лишь свт. Епифаний, а во всех др. источниках Климент называется Александрийским без уточнения, идет ли речь о его происхождении или о прозвании, большинство совр. исследователей считают достоверной 2-ю версию и признают родным городом К. А. Афины (см., напр.: *Quasten.* Patrology. Vol. 2. P. 5; *Ashwin-Siejkowski.* 2008. P. 19; *Морескини.* 2011. P. 123). Упоминания о К. А. как об александрийце придерживающиеся 2-й версии ученые объясняют тем, что с этим городом была связана его известность в качестве писателя и христ. учителя. При этом, следуя рассуждениям нем. протестант. теолога и библеиста Т. *Цана* (1838–1933), они обращают внимание на то, что К. А. при упоминании об учителях, с которыми он встречался в странствиях, 1-м пунктом этих странствий называет Грецию, а последним — Египет (*Clem. Alex.* Strom. I 1. 11. 2), т. е. Александрию; такая география была бы странной, если бы он был уроженцем Александрии (см.: *Zahn.* 1884. S. 161–163; *Bardenhewer.* 1914. S. 40; *Stählin.* 1934. S. 9–10; *Feulner.* 2006. S. 23; *Сагарда.* 2004. С. 415). Э. Осборн в качестве косвенного подтверждения 2-й версии указывает также на слова К. А. в «Увещевании к язычникам», в которых Афины представляются как центр философской учености, потерявший, однако, свое значение после явления христ. истины: «После того как Само Слово спустилось к нам с неба, не нужно более ходить на обучение к людям, стремясь в Афины, и в остальную Элладу, и в Ионию... вся вселенная стала у Него Афинами и Элладой» (*Clem. Alex.* Protrept. 11. 112. 1; *Osborn.* 2005. P. 21).

Сведения о семье К. А. и ее положении в обществе не сохранились. Основные гипотезы относительно происхождения и социального статуса К. А. тесно связаны с попытками объяснить его полное имя — Тит Флавий Климент. В источниках это имя упоминается дважды, причем оба раза в связи с соч. «Строматы». Согласно еп. Евсевию Кесарийскому, полное название произведения было следующим: «Тита Флавия Климента Строматы гностических памятных заметок согласно истинной философии» (*Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 1); свт. Фотий, патриарх К-польский, приводит похожее полное название (*Phot.* Bibl. 111). Поскольку тройное имя К. А. встречается лишь в 2 источниках, нельзя целиком исключать, что это имя было добавлено переписчиками, ошибочно отождествившими К. А. и некоего иного Климента, носившего римское имя. Вместе с тем большинство ученых считают, что К. А. действительно имел тройное римское имя и предлагают различные объяснения этого. Для корректной интерпретации имени К. А. важно учитывать, что до издания в 212 г. рим. имп. *Каракаллой* (198–217) эдикта о даровании рим. гражданства всем свободным мужчинам Римской империи (Constitutio Antoniniana) тройное имя в подавляющем большинстве случаев указывало на то, что его носитель был рим. гражданином и обладал соответствующими правами (о развитии системы рим. имен в этот период см.: *Salway.* 1994). Т. о., имя К. А. свидетельствует о том, что он родился в семье рим. гражданина и изначально имел достаточно высокое социальное положение. Включение К. А. своего полного имени в заглавие «Стромат» как основного и наиболее пространного сочинения в этом случае может быть объяснено его желанием подчеркнуть свой высокий гражданский статус перед читателями из язычников; в случае прочих произведений либо сам К. А. ограничивался одним личным именем, либо последующие переписчики сменили изначальные заглавия (в рукописях «Увещевание к язычникам» и «Педагог» обозначены как сочинения «Климента, автора Стромат»; такая форма заглавий очевидно не восходит к К. А.).

Дополнительные возможности для интерпретации полного рим. имени К. А. связаны с тем, что имя Тит Флавий в I в. носили 3 рим. императора династии Флавиев: Тит Флавий *Веспасиан* (69–79), *Тит Флавий* Веспасиан (79–81) и Тит Флавий *Домициан* (81–96). Полным тезкой К. А. был племянник имп. Веспасиана и двоюродный брат имп. Домициана Тит Флавий Климент, бывший рим. консулом при имп. Домициане в 95 г. и в том же году казненный по приказу императора. Причины казни до конца неясны (см.: *Suet.* Domit. 15. 1; *Dio Cassius.* Hist. Rom. LXVII 14. 1–2). Еп. Евсевий Кесарийский утверждает, что Флавия Домицилла была сослана за исповедание христианства (*Euseb.* Hist. eccl. III 18. 4), однако ничего не говорит о консуле; упоминание о нем как о христ. мученике встречается лишь в поздних источниках, напр. у Георгия Синкелла (*Georg. Sync.* Chron. P. 419), и может быть христ. идеализацией. По мнению исследователей, полное совпадение имени К. А. и рим. консула I в. едва ли является случайностью. Существует неск. объяснений этого, исходя из к-рых строятся различные гипотезы о происхождении К. А. (обзор см.: *Quatember.* 1946. S. 23–25). Согласно 1-й гипотезе, К. А. был потомком одного из представителей рода Флавиев или некоего лица, усыновленного Флавиями. Нельзя исключать и того, что он был прямым потомком консула Тита Флавия Климента, т. к. Гай Светоний Транквилл свидетельствует, что у консула было 2 сына (*Suet.* Domit. 15. 1), о судьбе к-рых после казни их отца источники ничего не сообщают; можно предположить, что они покинули Рим вместе с матерью и впосл. кто-либо из их потомства мог оказаться в Греции. В соответствии со 2-й гипотезой, К. А. был потомком

вольноотпущенника Флавиев и получил родовое имя в честь прежних хозяев; вольноотпущенники обычно присоединяли к собственному имени 2 имени прежних хозяев, в данном случае это имена Тит Флавий (*Stählin.* 1934. S. 10; *Feulner.* 2006. S. 24). Сторонники 3-й гипотезы полагают, что К. А. намеренно взял себе имя рим. консула. В отечественной науке последняя гипотеза была подробно развита А. Ю. Братухиным, по мнению которого К. А. (либо при крещении, либо позднее в качестве своеобразного псевдонима) добавил 2 рим. имени (Тит Флавий) к собственному имени (Климент) в честь рим. консула, которого он считал мучеником за Христа (см.: *Братухин.* 2011). Эта гипотеза, однако, представляется неубедительной по неск. причинам: в сочинениях К. А. нет никаких следов особого почитания им римского консула и ни одного упоминания о нем; самовольное принятие тройного рим. имени греком могло расцениваться как неправомерное притязание на рим. гражданство и потому крайне маловероятно; если К. А. был рим. гражданином по рождению, он уже имел тройное имя, а не единственное имя Климент; принимая имя в честь кого-либо, рим. граждане в отличие от греков в этот период обычно добавляли новое имя к прежним, а не меняли имя. Т. о., на основании полного имени К. А. можно с большой долей вероятности заключить, что он происходил либо из семьи поселившегося в Греции рим. аристократа, либо из семьи состоятельного греч. вольноотпущенника.

Весомым аргументом в пользу гипотезы о происхождении К. А. из состоятельной и занимавшей высокое положение в обществе семьи является полученное им блестящее классическое образование. К. А. знал и цитировал не только религ. и философские, но и мн. лит. произведения, что не было свойственно представителям традиц. греч. философских школ этого времени, однако было характерно для писателей, происходивших из состоятельных семей или имевших богатых покровителей, ведших свободную жизнь «любителей мудрости» и общавшихся с представителями высших кругов рим. и греч. аристократии, напр. для *Плутарха* (I–II вв.), Фаворина (I–II вв.), Авла Геллия (II в.). Сочинения К. А. свидетельствуют, что он разбирался в изобразительном искусстве и в музыке, хорошо знал общественный этикет и религ. обычаи.

На основании повествований К. А. о греч. мистериях нек-рые исследователи заключали, что К. А. в ранний период жизни, еще находясь в Греции, был посвящен в мистерии. В «Увещевании к язычникам» К. А. заявлял: «Если вы посвящены, то будете смеяться более других над этими чтимыми у вас мифами. Я открыто поведаю о сокровенном, не стыдясь говорить о том, чему вы не стыдитесь поклоняться» (*Clem. Alex.* Protrept. 2. 14. 1), а также приводил «тайную формулу» (σύνθημα) элевсинских мистерий (Ibid. 2. 21. 2; анализ сообщения К. А. см.: *Picard.* 1958). Если бы К. А. не проходил посвящения, он едва ли стал бы обращаться к посвященным, т. к. они легко смогли бы уличить его во лжи; т. о., уверенность в достоверности собственных сведений о мистериях, вероятнее всего, проистекала у К. А. из личного опыта. Такого мнения придерживался еп. Евсевий Кесарийский, ссылавшийся на описание мистерий у К. А. и называвший его в связи с этим «мужем, который на опыте испытал все, однако быстро отверг заблуждение после освобождения от зла спасительным словом и евангельским учением» (*Euseb.* Praep. evang. II 2. 64). Нек-рые совр. ученые считают неточным содержащееся в «Увещевании к язычникам» описание элевсинских мистерий и отвергают возможность того, что К. А. был в них посвящен (см., напр.: *Mylonas.* 1961. P. 288–305), а также выдвигают предположение, что он пользовался для описания мистерий неизвестным ныне языческим сочинением (*Riedweg.* 1987. S. 117–123, 158). Др. исследователи полагают, что посвящение могло иметь место (*Stählin.* 1934. S. 17–18; *Picard.* 1958; *Méhat.* 1966. P. 43; *Jakab.* 2001. P. 119); при этом кажущиеся неточности и искажения могут быть объяснены полемической направленностью изложения: зная о возможности различного толкования мистериальных символов и атрибутов, К. А. намеренно подчеркивал их непристойный характер и замалчивал более возвышенные объяснения содержания мистерий. Смешивая ритуалы и символы различных мистерий, К. А. отчасти стремился отразить действительный синкретизм, присущий греч. религии в I–II вв., а отчасти — создать впечатление хаотичности и абсурдности мистериальных обрядов.

Языческое образование К. А. и его осведомленность относительно языческих религ. практик традиционно рассматриваются как подтверждение гипотезы о том, что он происходил из нехрист. семьи и обратился в христианство в зрелом возрасте. Косвенное обоснование этого ученые находят как в свидетельстве еп. Евсевия Кесарийского о том, что К. А. «оставил заблуждение» (*Euseb.* Praep. evang. II 2. 64), так и в словах самого К. А.: «Отрекаясь от ветхих мнений, мы молодеем для спасения» (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1. 1). Вместе с тем К. А. нигде не рассказывает подробно о своем обращении и крещении; вероятно, в его случае речь шла скорее о постепенном приобщении к христианству, чем о внезапной перемене убеждений.

Деятельность К. А. в Александрии; Александрийская школа. Время пребывания К. А. в Александрии датируется в ряде визант. хроник и исторических сочинений, вслед. чего оно может быть определено достаточно точно. Согласно наиболее раннему и надежному свидетельству «Хронографии» (CPG, N 1690) раннехрист. писателя и историка *Юлия Африкана* (II–III вв.), к-рое цитируется в «Хронике» Симеона Логофета (*Sym. Log.* Chron. 66. 3) и у Георгия Кедрина (*Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 1. P. 441), «Климент, автор Стромат, стал известен в Александрии (Κλήμης ὁ Στρωματεὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγνωρίζετο)» в правление рим. имп. Луция Элия Аврелия *Коммода,* т. е. между 180 и 192 гг. (*Jul. Afric.* Chron. Fragm. 97). *Иоанн Зонара* (XI–XII вв.) предлагает более точную датировку, сообщая, что «в первый год правления Коммода Александрийскую кафедру получил Юлиан... и тогда же сделался известным Климент, автор Стромат, и философ Пантен, приверженец и глашатай нашего таинства» (*Zonara.* Epit. hist. XII 5). «Тогда же» в данном случае не обязательно относится к 1-му году правления имп. Коммода, однако указывает, что К. А. «сделался известным» при еп. Юлиане, т. е. до 189 г., когда Александрийскую кафедру занял еп. *Димитрий* (189–231). Вероятнее всего, источником Зонары была «Церковная история» еп. Евсевия Кесарийского, где также сообщается, что К. А. «был известен в Александрии» при имп.

Коммоде и еп. Юлиане (*Euseb.* Hist. eccl. V 9. 1; 11. 1). Блж. Иероним Стридонский, опиравшийся на данные еп. Евсевия Кесарийского, относил, однако, деятельность К. А. в Александрии к началу правления рим. имп. *Септимия Севера* (193–211) и датировал ее 194 г. (Die Chronik des Hieronymus / Ed. R. Helm. B., 1956². S. 211). В «Хронике» Георгия Амартола также сказано, что К. А., Симмах и Ориген «стали известны» при имп. Септимии Севере (*Georg. Mon.* Chron. 8. 22 // Idem. 1904. Vol. 2. P. 452; ср. слав. версию в рус. пер.: Временник Георгия Монаха. М., 2000. С. 246; в интерполированной версии, опубликованной в «Патрологии» Ж. П. Миня, содержится дополнительное упоминание, согласно к-рому К. А. «был в Александрии» при имп. Коммоде; см.: PG. 110. Col. 532). Георгий Синкелл поместил следующее сообщение о К. А. между 193 и 204 гг. (1-й период правления имп. Септимия Севера; предлагаемая Георгием Синкеллом датировка «от воплощения Божия» на 8 лет отличается от совр. летосчисления от Р. Х., поэтому он датирует этот промежуток 185–196 гг.): «Климент, автор Стромат, пресвитер Александрийский, достойнейший учитель, просиял, создавая сочинения по философии, согласной с учением Христа (ἐν τῇ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίᾳ συντάττων διέλαμπε)» (*Georg. Sync.* Chron. P. 434). Различная датировка «расцвета» К. А., вероятнее всего, объясняется тем, что в «Церковной истории» еп. Евсевия Кесарийского присутствует 3 повествования о К. А.: 1-е, краткое, помещено после упоминания о начале правления Коммода (*Euseb.* Hist. eccl. V 11); 2-е, также краткое (Ibid. VI 6. 1), вставлено сразу после сообщения о событиях, связанных с гонениями Септимия Севера; 3-е, подробное, с перечнем сочинений (Ibid. VI 13. 1 — VI 14. 9), формально относится к рассказу о времени правления имп. Каракаллы (ср.: Ibid. VI 8. 7).

Об обстоятельствах, предшествовавших появлению К. А. в Александрии, известно из его собственного свидетельства в 1-й кн. «Стромат». Говоря об этом сочинении как о «памятных заметках», К. А. утверждает, что они являются «безыскусным образом и черновым изображением ярких и воодушевленных слов», к-рые он когда-то слышал от «мужей блаженных и поистине достославных». К. А. приводит далее перечень этих мужей; не называя их имен, он сообщает лишь, откуда каждый из них происходил и где он с ними встречался: «Из них один был в Греции, иониец, другие же в Великой Греции (из которых первый был из Келесирии, а второй — из Египта), были еще и другие на Востоке (один из Ассирийской земли, а другой, который был в Палестине, еврей по рождению); когда же случайно встретил я последнего (причем по своему достоинству он был первым), я обрел покой, уловив его, скрывавшегося в Египте. Он был поистине сицилийской пчелой и, собирая мед с цветов пророческого и апостольского луга, запечатлевал в душах слушателей некое чистое сокровище познания» (*Clem. Alex.* Strom. I 1. 11. 1–2; в русских переводах Н. Н. Корсунского (Строматы. 1892. С. 14) и Е. В. Афонасина (Строматы. 2003. Т. 1. С. 83) смысл этого отрывка искажен; варианты корректного рус. пер. см.: *Сагарда.* 1917. С. 92–93; *Сидоров.* 1998. С. 59). Все эти мужи, по словам К. А., «сохраняли неповрежденным истинное предание блаженного учения», которое они получили «напрямую (εὐθύς) от Петра и Иакова, Иоанна и Павла, святых апостолов». Т. о., К. А. ведет речь не просто об учителях мудрости, но о христ. учителях, к-рые общались с апостолами и в своих проповедях «передавали прародительские и апостольские семена» истинной веры (*Clem. Alex.* Strom. I 1. 11. 3). По мнению Цана, осуществившего подробный филологический и содержательный анализ этого отрывка, К. А. обратился в христианство в Афинах; после обращения он путешествовал по Средиземноморью, посещая христ. общины и слушая проповеди наиболее известных и авторитетных христ. учителей. Последовательность называемых К. А. мест, в к-рых он встречался с учителями, по утверждению Цана, поддержанному мн. последующими учеными, соответствует ходу путешествия, начальной точкой которого были Афины, а заключительным пунктом стала Александрия (см.: *Zahn.* 1884. S. 161–163; см.: *Méhat.* 1966. P. 54).

Хотя в науке XIX–XX вв. предпринимались попытки отождествить «мужей» К. А. с известными христ. писателями 2-й пол. II в., ввиду недостаточности предоставленных К. А. сведений все подобные отождествления остаются целиком гипотетическими. Цан, опираясь на слова К. А.: «Пресвитеры не писали» (*Clem. Alex.* Eclog. proph. 27; рус. пер. и критический комментарий см.: *Сагарда.* 1917. С. 96–101) и на неоднократно встречающиеся в сочинениях К. А. заявления, что он сообщает «устное предание», полагал, что поиск учителей К. А. среди известных христ. писателей II в. заведомо некорректен (*Zahn.* 1884. S. 163–164). Однако еп. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории», сообщая, что К. А. беседовал со «старыми пресвитерами», называет имена свт. *Мелитона,* еп. Сардского (II в.), и сщмч. *Иринея,* еп. Лионского (II в.); он утверждает, что друзья вынуждали К. А. «записать для будущих поколений то, что он своими ушами слышал» от пресвитеров (*Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 9). Здесь к числу пресвитеров отнесены известные церковные писатели, что демонстрирует шаткость доводов Цана; вместе с тем уверенно соотнести кого-либо из них с «мужами» невозможно. Само отождествление «мужей» и «пресвитеров» также является спорным, т. к. учителя К. А. могли быть не предстоятелями христ. общин, епископами или священниками, а странствующими христ. проповедниками-миссионерами. А. И. Сагарда, не принимая т. зр. Цана, пытался обосновать гипотезу, что первым учителем К. А. и упоминаемым им «ионийцем» был христ. апологет *Афинагор* Афинский (II в.). По мнению Сагарды, К. А. был учеником Афинагора в Греции и расстался с ним до написания Афинагором апологетического соч. «Предстательство за христиан» (Supplicatio pro Christianis; CPG, N 1070), т. е. между 165 и 180 гг.; этим Сагарда объясняет отсутствие в сочинениях К. А. ссылок на апологию Афинагора. Для обоснования своего тезиса Сагарда предложил также оригинальную интерпретацию свидетельства Филиппа Сидского об Александрийской школе; он считал, что содержащееся в этом свидетельстве утверждение, что К. А. был учеником Афинагора, является исторически верным, однако не имеет никакого отношения к Александрии и Александрийской школе (*Сагарда.* 1917. С. 102–108). Упоминаемого К. А. учителя «из Келесирии» некоторые исследователи отождествляли с христианским апологетом *Татианом* (II в.), а учителя

«из Египта» — с его единомышленником *Кассианом Юлием* (II в.). Однако, по справедливому замечанию Сагарды, хотя К. А. знал сочинения Татиана и действительно мог встречаться с ним и с Кассианом Юлием во время путешествий, в «Строматах» он упоминает о них лишь с целью критики (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. III 12. 81. 1; 13. 91. 1), так что едва ли стал бы причислять их к «блаженным и достославным мужам» (см.: *Zahn.* 1884. S. 164; *Сагарда.* 1917. С. 108–111; ср.: *Сидоров.* 1998. С. 63–64).

Большинство исследователей полагают, что последним из «мужей», т. е. тем, с кем К. А. познакомился в Александрии, является александрийский христ. учитель *Пантен.* Этого мнения придерживался еп. Евсевий Кесарийский, сообщающий в «Церковной истории» в связи с рассказом К. А. о его учителях, что в соч. «Очерки» К. А. упоминал «Пантена по имени как учителя» (ὀνομαστὶ... ὡς ἂν διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μέμνηται — *Euseb.* Hist. eccl. V 11. 2), а также утверждающий, что в том же сочинении К. А. приводил «толкования Священного Писания» Пантена и «полученные от него предания» (Ibid. VI 13. 2). *Руфин Аквилейский* (IV–V вв.) в лат. переводе «Церковной истории» передает это свидетельство в более точном виде: «Климент в седьмой книге Очерков упоминает о Пантене как о своем учителе и наставнике (tamquam magistri et praeceptoris sui)» (*Eusebius.* Die Kirchengeschichte / Hrsg. E. Schwartz, Th. Mommsen. B., 1903. Bd. 1. S. 453); указание на «седьмую книгу» может свидетельствовать о том, что Руфин сверил сообщение еп. Евсевия Кесарийского с текстом доступного ему сочинения К. А. (*Nautin.* 1953. P. 146). Свт. Фотий, патриарх К-польский, читавший «Очерки», также подтверждает, что К. А. в них «сам говорит», что был учеником Пантена (μαθητὴς δέ, ὡς καὶ αὐτός φησι, γέγονε Πανταίνου — *Phot.* Bibl. 109). В соч. «Избранные места из пророческих писаний» К. А. упоминает о «нашем Пантене» (ὁ Πάνταινος ἡμῶν — *Clem. Alex.* Eclog. proph. 56), однако в др. сохранившихся сочинениях К. А. имя Пантена не встречается. Исследователи, соглашающиеся с отождествлением «сицилийской пчелы» в «Строматах» с Пантеном, расходятся в вопросе о том, следует ли в этом образе видеть скрытое указание на то, что Пантен был уроженцем Сицилии (аргументацию в пользу этого см.: *Zahn.* 1884. S. 161; *Telfer.* 1927. P. 169–170; *Pouderon.* 1997. P. 43). Поскольку распространенным было представление о том, что один из лучших сортов меда происходит с Сицилии (см., напр.: *Varro.* Res rust. III 16. 14; *Plin. Sen.* Natur. hist. XI 13. 32), метафора может быть и не связана с происхождением Пантена (см.: *Chadwick.* 1954. P. 16; *Ashwin-Siejkowski.* 2008. P. 24; система образов К. А. в целом является реминисценцией Еврипида: *Eur.* Hipp. 73–82). Еп. Евсевий Кесарийский сообщает, что Пантен «был воспитан в правилах стоической философии» (*Euseb.* Hist. eccl. V 10. 1); Филипп Сидский называет его пифагорейцем (φιλόσοφος Πυθαγόρειος; Aus Philippos von Side // *Theodoros Anagnostes.* Kirchengeschichte. 1995. S. 160), однако это не обязательно означает формальную принадлежность к пифагорейской школе и может свидетельствовать о том, что Пантен, как и ряд др. философов этого времени, стремился совместить в своем учении стоицизм и пифагоризированный платонизм. Из цитируемого еп. Евсевием Кесарийским письма Оригена следует, что Пантен в Александрии рассматривал «философские и еретические учения об истине» и вел беседы не только с христианами, но и с язычниками (*Euseb.* Hist. eccl. VI 19. 12–13). Т. о., на основании неск. источников можно с уверенностью заключить, что Пантен был учителем в Александрии, что он преподавал не только христ. учение, но и философию, что К. А. был с ним знаком и относился к нему как к учителю. Менее убедительными являются утверждения, что Пантен «после многих благих дел стал наконец руководить Александрийским училищем» (*Euseb.* Hist. eccl. V 10. 4; традиц. рус. пер. (Церковная история. М., 1993. С. 177) и франц. пер. Г. Барди (SC. 41. P. 40), говорящие об «улучшениях» или «реформах» Пантена, некорректны; см.: *Neymeyr.* 1989. S. 43; *Le Boulluec.* 1999. P. 12) и что его преемником в этом руководстве стал К. А., а также нек-рые др. сведения о Пантене, восходящие исключительно к повествованию еп. Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Hist. eccl. V 10; VI 6). Вероятно, похожие сведения содержались и в утраченном сочинении сщмч. *Памфила* и еп. Евсевия Кесарийского «Апология Оригена» (Apologia pro Origene; CPG, N 3476), на к-рое ссылается свт. Фотий, патриарх К-польский (*Phot.* Bibl. 118). Мн. ученые ставили под сомнение достоверность как этих сообщений, так и более позднего рассказа о Пантене блж. Иеронима, к-рый повторяет сведения еп. Евсевия Кесарийского, однако дополняет их упоминанием о принадлежавших Пантену «многих толкованиях Священного Писания» (*Hieron.* De vir. illustr. 36); никаких следов существования таких текстов не сохранилось (критический анализ сведений о Пантене см.: *Zahn.* 1884. S. 77, 164–165; *Bardy.* 1937. P. 67–78; *Nautin.* 1953; *Сидоров.* 1998. С. 60–62).

Интерпретации отношения К. А. к Пантену и учительной деятельности Пантена и К. А. в Александрии всецело обусловлены избираемыми исследователями путями решения 2 принципиальных проблем, связанных с ранней историей Александрийской школы. Эти проблемы обсуждались в научных дискуссиях в XIX–XX вв. и до наст. времени остаются предметом споров (обзор см.: *Hoek.* 1997. P. 61–79; *Jakab.* 2001. P. 91–106; *Itter.* 2009. P. 7–15). Первая проблема задается наличием 2 противоречащих друг другу перечней первых дидаскалов Александрийской школы; 1-й перечень восходит к еп. Евсевию Кесарийскому, а 2-й основывается на свидетельстве Филиппа Сидского. Вторая проблема имеет фундаментальный характер и предполагает рассмотрение вопроса о том, существовала ли вообще до Оригена Александрийская школа в качестве особого учреждения Александрийской Церкви.

В процессе поиска решений первой проблемы среди исследователей сформировались 2 направления: представители 1-го направления следуют еп. Евсевию Кесарийскому и отвергают свидетельство Филиппа Сидского как противоречивое, исторически ненадежное и ошибочное (см., напр.: *Le Boulluec.* 1999. P. 22–23); представители 2-го направления используют свидетельство Филиппа для демонстрации сомнительности всех или нек-рых сведений еп. Евсевия и предлагают различные варианты «альтернативной» истории Александрийской школы и ее первых дидаскалов. Согласно принимаемой сторонниками первого направления

традиц. 1-й версии, представленной в «Церковной истории» еп. Евсевия, а также в ее лат. переводе Руфина и у блж. Иеронима, в Александрии, «по древнему обычаю», со времени появления здесь христиан существовало «училище», в к-ром преподавалось Свящ. Писание (*Euseb.* Hist. eccl. V 10. 1). Блж. Иероним свидетельствует, что церковные учители (ecclesiastici doctores) действовали в Александрии «со времен евангелиста Марка», к-рый, согласно церковной традиции, был первым предстоятелем Александрийской Церкви (*Hieron.* De vir. illustr. 36). Еп. Евсевий не приводит имен александрийских дидаскалов до Пантена; традиционно это объясняется тем, что в ранний период существования Александрийской Церкви обязанности учителей выполняли местные епископы (см., напр.: *Дмитриевский.* 1884. С. 8–11). В лат. переводе «Церковной истории» проблема раннего преемства решается с помощью сомнительного утверждения, что «первым после апостолов» (primus post apostolos) дидаскалом в Александрии был Пантен, «вторым по порядку» — К. А., третьим — «Ориген, ученик Климента» (*Eusebius.* Die Kirchengeschichte. 1908. Bd. 2. S. 537). Согласно 2-й версии, содержащейся в свидетельстве Филиппа Сидского, «Александрийским училищем первым управлял Афинагор»; его «расцвет» и время написания им соч. «Предстательство за христиан» неверно датируются в этом свидетельстве временем правления римских императоров Публия Элия Траяна *Адриана* (117–138) и *Антонина Пия* (138–161), которые названы адресатами сочинения; вероятно, здесь имеет место ошибка компилятора или переписчика (Aus Philippos von Side // *Theodoros Anagnostes.* Kirchengeschichte. 1995. S. 160; см.: *Сагарда.* 1917. С. 105–106; *Pouderon.* 1997. P. 30–31). По утверждению Филиппа, Афинагор до обращения в христианство «стоял во главе академической школы» (τῆς Ἀκαδημαϊκῆς σχολῆς προϊστάμενος), т. е. был платоником; он собирался написать сочинение против христиан, однако в процессе изучения христ. лит-ры сам обратился в христианство. Учеником и преемником Афинагора в руководстве школой Филипп называет К. А., преемником К. А.— Пантена, «афинянина и пифагорейского философа», а преемником Пантена — Оригена. Кроме того, Филипп сообщает, что сам он учился у последнего дидаскала Александрийской школы Родона, который по неизвестным причинам в правление визант. имп. *Феодосия I Великого* (379–395), вероятнее всего в нач. 90-х гг. IV в., перенес школу в Сиды, родной город Филиппа (Aus Philippos von Side // *Theodoros Anagnostes.* Kirchengeschichte. 1995. S. 160). Хотя уже в древности Сократ Схоластик и свт. Фотий, патриарх К-польский, характеризовали Филиппа как автора напыщенного, многословного и «сливающего времена истории» (см.: *Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 27; *Phot.* Bibl. 35), сообщаемые им сведения не могут быть отброшены как заведомо недостоверные и заслуживают внимательного анализа вслед. того, что он был непосредственно знаком с последним дидаскалом Александрийской школы. А. И. Сагарда, пытаясь совместить данные еп. Евсевия и Филиппа, полагал, что сведения о К. А. и Пантене оказались искажены из-за невнимательности переписчиков и в действительности Филипп хотел сказать, что учителем К. А. помимо Афинагора был также и Пантен, однако не относил Пантена к числу дидаскалов Александрийской школы, предлагая ряд Афинагор — К. А.— Ориген (*Сагарда.* 1917. С. 104–105). Кроме того, по мнению Сагарды, Филипп безосновательно перенес Афинагора в Александрию, тогда как в действительности К. А. учился у него в Афинах, а в Александрии учился у Пантена (Там же. С. 106). Др. объяснение свидетельства Филиппа было предложено в совр. зап. науке Б. Пудроном. По его предположению, Афинагор был не первым, а последним учителем К. А.; его, а не Пантена К. А. назвал «сицилийской пчелой» и с ним встретился в Александрии, где, согласно гипотезе Пудрона, Афинагор провел последний период жизни во 2-й пол. 70-х — нач. 80-х гг. II в. (см.: *Pouderon.* 1997. P. 39–40). В случае принятия этой гипотезы сообщение о том, что Пантен был учеником К. А., может быть объяснено тем, что в действительности они оба были учениками Афинагора, однако для создания школьного преемства историкам требовалось нек-рым образом упорядочить их. Из «Церковной истории» еп. Евсевия и сообщений визант. хронистов следует, что К. А. и Пантен жили и учили в Александрии в одно и то же время. Возможно, Пантен учился у Афинагора и обратился в христианство раньше К. А., к-рый познакомился с Пантеном уже после прибытия в Александрию и в течение некоторого времени посещал его беседы после смерти Афинагора, вслед. чего и называл его учителем. Наиболее серьезным возражением против этой гипотезы является указание на отсутствие в сочинениях К. А., Оригена и др. представителей Александрийской школы каких-либо упоминаний об Афинагоре и цитат из его сочинений; еп. Евсевий в «Церковной истории» также вовсе не упоминает о нем. Вместе с тем с доктринальной т. зр. серьезных разногласий между богословским учением Афинагора и взглядами К. А. нет; более того, в нек-рых вопросах, напр. в оценке учения греч. философов о Боге, их мнения весьма близки. Наряду с попытками примирить и согласовать сообщения еп. Евсевия и Филиппа в совр. науке существует и более радикальная позиция, сторонники к-рой полагают, что противоречивость сообщений о первых александрийских дидаскалах обусловлена отсутствием у древних церковных историков к.-л. надежных сведений об Александрийской школе до времени преподавания в ней Оригена. По мнению ряда исследователей, еп. Евсевий и Филипп в разной форме, но одинаково некорректно экстраполировали имевшиеся у них сведения об Александрийской школе при Оригене и последующих дидаскалах на предшествующий исторический период и т. о. создали фиктивное преемство дидаскалов до Оригена. Тем самым противоречивость источников и недостаток фактической информации подводят к вопросу о статусе Пантена и К. А. как христ. учителей, о природе и содержании их учительной деятельности в Александрии и об отношении их к местным церковным властям.

Предложенные в совр. науке решения задаваемой этими вопросами второй проблемы истории Александрийской школы могут быть обобщены в виде 3 основных гипотез. Сторонники традиц. 1-й гипотезы полагают, что все свидетельства еп. Евсевия об Александрийской школе являются заслуживающими доверия, и утверждают, что александрийские дидаскалы были подчинены местным церковным властям, т. е. Александрийским епископам, и исполняли

церковное служение учителей, катехизаторов и толкователей Свящ. Писания в рамках специального церковного учреждения (см., напр.: *Дмитриевский.* 1884; *Дьяконов.* 1913. С. 499–517; *Quasten.* Patrology. Vol. 2. P. 4–5). В уточненном и усложненном виде эта гипотеза была представлена Ф. Периколи Ридольфини, согласно к-рому в Александрийской Церкви с древних времен действовала «катехизическо-экзегетическая» школа, по типу близкая к современным ей иудейским школам, в к-рой первоначально велось преподавание Свящ. Писания и основ вероучения. При Пантене, к-рый до обращения в христианство был философом и желал предоставить своим ученикам средства для полемики с гностицизмом и язычеством, в школе было введено критическое преподавание языческой философии; продолжателями этой тенденции стали К. А. и Ориген. Хотя для обозначения школы еп. Евсевий использует различные названия: «училище священных слов», т. е. Свящ. Писания (τὸ τῶν ἱερῶν λόγων διδασκαλεῖον), «Александрийское училище» (κατ᾽ Ἀλεξάνδρειαν διδασκαλεῖον), «Александрийская катехеза» (κατ᾽ Ἀλεξάνδρειαν κατήχησις), «обучение верующих» (ἡ τῶν πιστῶν διατριβή), согласно Периколи Ридольфини, все эти наименования тождественны по своему смыслу и указывают на одно учреждение (см.: *Pericoli Ridolfini.* 1962. P. 227–230; ср.: *Сидоров.* 1998. Р. 58; перечень употребляемых еп. Евсевием обозначений см.: *Hoek.* 1997. P. 75). Первая гипотеза является хорошо обоснованной текстами еп. Евсевия, внутренне убедительной и согласующейся с церковно-исторической традицией, однако она сталкивается со сложностями при определении состава слушателей Александрийского училища и его назначения. При соотнесении этой гипотезы со сведениями о школе, сообщаемыми еп. Евсевием, ее членами оказываются одновременно и интересующиеся христианством язычники, и готовящиеся к крещению новообращенные, и изучающие Свящ. Писание опытные члены христ. общины. Сложно представить, что все эти различные по запросам и уровню подготовки группы лиц совместно посещали некое «училище» (подробную критику представления о ранней Александрийской школе как об особом учреждении с указанием основной лит-ры по теме до сер. XX в. см.: *Knauber.* 1951. S. 244–247). Попытка снятия этой сложности была предпринята К. Шолтеном, к-рый, опираясь на мнения ряда нем. ученых XIX — нач. XX в., заявлял, что представление о связи Александрийской школы с подготовкой к крещению является ошибочным; эта школа была не огласительным училищем, а «высшей богословской школой того времени», занятия в к-рой были сосредоточены вокруг библейской экзегезы еще до Оригена (*Scholten.* 1995. P. 36–37; ср.: *Hoek.* 1997. P. 66). Однако существование специального церковного учреждения, предназначением к-рого являлись изучение теоретического богословия и экзегеза Свящ. Писания, маловероятно для кон. II в., а попытки некритического перенесения на Александрийскую школу сведений о процессе преподавания Оригена в Кесарии Палестинской, заимствуемых из «Похвального слова в честь Оригена» (CPG, N 1763) свт. *Григория Чудотворца* (наиболее показательный пример: *Дьяконов.* 1913), ничем не оправданы и неисторичны (*Stählin.* 1934. S. 12). Специфика сочинений К. А. также не позволяет считать его исключительно богословом-теоретиком или экзегетом.

Критическая 2-я гипотеза, противоположная 1-й, была развита в 1-й пол. XX в. франц. ученым Г. Барди, ориентировавшимся на методы нем. школы исторической критики. По его мнению, как предлагаемые еп. Евсевием Кесарийским, так и представленные в свидетельстве Филиппа Сидского сведения об Александрийской школе до начала деятельности Оригена являются ненадежными и по большей части вымышленными (см.: *Bardy.* 1937. P. 68–69, 78–79; *Idem.* 1942. P. 81–84; ср.: *Munck.* 1933. P. 185; *Neymeyr.* 1989. S. 44–45). Александрийское училище либо вообще не существовало как церковное учреждение до Оригена, либо, если оно существовало, его возглавляли и преподавали в нем местные епископы и священнослужители, а не Пантен и К. А., к-рые были «изолированными индивидами» и не принадлежали ни к какой школьной традиции (*Bardy.* 1937. P. 82, 90; *Idem.* 1942. P. 84). Радикализированная версия этой гипотезы была предложена в отечественной лит-ре Афонасиным (*Афонасин.* 2003), к-рый повторил и заострил тезисы Р. ван ден Брука (*Broek.* 1995). Согласно Афонасину, сведения еп. Евсевия Кесарийского о школе в Александрии «столь произвольны, что не заслуживают критики»; К. А. в рамках этой гипотезы объявляется представителем традиции «индивидуального наставничества». Пресвитеры или дидаскалы, к к-рым относился К. А., играли важную роль в церковной жизни, однако часто действовали «вопреки политике официальных лиц», что могло приводить к конфликтам с церковной администрацией (*Афонасин.* 2003. С. 17; ср.: *Broek.* 1995. P. 42–43). Сопоставляя К. А. с «учителями гносиса» (см. в ст. *Гностицизм*), Афонасин подчеркивает, что К. А., Ориген и подобные им христ. наставники были «харизматическими лидерами, которые воспринимали свое дело как продолжение миссии апостолов», что они «были частными лицами и не принадлежали... к официальным церковным структурам» (*Афонасин.* 2003. С. 9, 18–19). Акцентируемое в рамках 2-й гипотезы указание на то, что К. А. возводил традицию церковного учительства через пресвитеров к апостолам и был убежденным сторонником индивидуального миссионерства, является корректным и важным, однако явно или скрыто вводимое приверженцами этой гипотезы противопоставление К. А. и др. дидаскалов офиц. представителям правосл. Александрийской Церкви этого времени и христ. церковной общине неубедительно и не находит к.-л. подтверждений в источниках (см., напр., критический обзор А. Меа: *Méhat.* 1966. P. 62–65). Содержание сочинений К. А. демонстрирует, что он считал себя членом единой истинной христ. Церкви, признавал церковную иерархию и церковные таинства (см., напр.: *Clem. Alex.* Paed. III 12. 97. 2; I 4. 10. 2; I 6. 42. 1–2; Strom. VII 1. 3. 3; VI 13. 107. 2; I 1. 5. 1); в его произведениях нет прямых критических высказываний в адрес официальных церковных структур, епископов или священнослужителей (см.: *Le Boulluec.* 1999. P. 17–20). Между христианскими учителями и представителями церковной иерархии действительно могли возникать конфликты, как об этом свидетельствует биография Оригена, однако во II в. такие конфликты были вызваны по большей части не различной трактовкой христ. учения, при изложении к-рого допускалась значительная свобода, а внеш-

ними обстоятельствами и личными отношениями. Сторонники 2-й гипотезы указывают на то, что сочинения К. А. свидетельствуют об отсутствии у него устойчивого интереса к предкрещальной катехизации, к начальному обучению новокрещеных истинам веры и к библейской экзегезе (*Bardy.* 1937. P. 82–83), однако более внимательный анализ жанровых особенностей и содержания текстов К. А. демонстрирует безосновательность и ошибочность этого мнения (см.: *Méhat.* 1966. P. 66–68; *Hoek.* 1997. P. 61–79; *Wyrwa.* 2005. S. 297–298).

Формирование 3-й гипотезы, поддерживаемой в неск. близких друг к другу вариантах большинством совр. специалистов по истории древней христ. Церкви и раннехрист. лит-ры (см., напр.: *Knauber.* 1951; *Méhat.* 1966. P. 62–70; *Tuilier.* 1982; *Hoek.* 1997; *Le Boulluec.* 1999; *Wyrwa.* 2005), было вызвано, с одной стороны, признанием того, что 1-я гипотеза содержит нек-рые неисторические идеализации, допущения и обобщения, а с др. стороны, стремлением опровергнуть радикальные выводы 2-й гипотезы. Наиболее основательная и последовательная версия 3-й гипотезы была предложена в кон. XX в. А. ван ден Хук (*Hoek.* 1997). По ее мнению, используемое еп. Евсевием слово «училище» (διδασκαλεῖον) и др. синонимичные ему выражения применительно к ранней истории Александрийской Церкви следует понимать как указания на существование устойчивой традиции церковного научения, а не «школы» в смысле институализированного церковного учреждения (Ibid. P. 61–65). Говоря о деятельности К. А. и Оригена, еп. Евсевий неоднократно употребляет также выражение «катехеза» (κατήχησις; см., напр.: *Euseb.* Hist. eccl. VI 6; об истории понятия см.: *Turck.* 1963). Это слово в различных формах часто встречается в сочинениях К. А. (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 6. 25. 3; I 6. 36. 2–3; Strom. I 1. 1. 3; V 10. 66. 2; VI 11. 89. 1–3; VII 9. 52. 1–2; Protrept. 10. 96. 2; Eclog. proph. 28), причем именно у него оно впервые приобретает наряду с общим также и специальное значение научения, связанного с крещением, и употребляется в соответствующих контекстах (*Méhat.* 1966. P. 66–69; *Hoek.* 1997. P. 67–69; *Lampe.* Lexicon. P. 733). Весьма показательным в этом отношении является рассуждение К. А. в 1-й кн. «Педагога»: «Все наши грехи [в крещении] омываются, и тотчас же мы перестаем ходить путями зла. Итак, подлинная благодать просвещения состоит в том, что наш способ бытия (τὸν τρόπον) уже является не таким, каким был прежде. Но поскольку одновременно с просвещением возрастает в нас свет гносиса и озаряет наш ум, то мы, будучи прежде неучеными, тотчас называемся учениками, как если бы нам уже прежде дано было научение; однако нельзя определить с точностью, в какое время. Ибо катехизическое научение только подводит к вере (κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει); вера же получает наставление уже в самом крещении от Духа Святого» (*Clem. Alex.* Paed. I 6. 30. 1–2). Согласно Хук, интерпретация учительной деятельности первых александрийских дидаскалов как катехезы, неразрывно связанной с церковным крещением, позволяет непротиворечиво объяснить повествование еп. Евсевия и преодолеть его неточности. «Александрийская школа» в этом случае оказывается устойчивой традицией длительной катехизации язычников, обращающихся в христианство (но не детей христиан, как ошибочно утверждает К. Морескини, т. к. за их наставление в вере отвечали христ. родители; ср.: *Морескини.* 2011. С. 121). Этой катехизацией по поручению епископов занимались «дидаскалы», т. е. опытные христиане, хорошо знавшие как мирские науки, что позволяло им на равных вести беседы с образованными язычниками, так и церковное учение; они могли быть как мирянами, так и священниками. Составные элементы александрийской катехизической практики могут быть воссозданы на основании состава корпуса сочинений К. А. Правомерность такой реконструкции подтверждается свидетельством Оригена (сохранилось только в лат. переводе), к-рое отражает уже сложившуюся к его времени александрийскую традицию катехезы: «Не тотчас в начале следует преподавать ученикам (discipulis) глубокие и сокровенные таинства, но сперва должны преподаваться им исправление образа жизни, улучшение нравов, первые начатки религиозного поведения и простой веры» (*Orig.* In Iudic. hom. 5. 6; ср.: *Idem.* Contr. Cels. III 51). Опираясь на имеющиеся источники, можно восстановить 3 основных этапа александрийской катехезы, существовавшие во время К. А. Начальным этапом было разъяснение заблуждений язычества и указание на то, каким образом они преодолеваются в христианстве; этому этапу соответствует «Увещевание к язычникам» К. А. Вероятно, на этом этапе происходило также краткое обсуждение философских учений и сопоставление их содержания с вероучением христианства. Убежденный в истинности христ. проповеди человек готовился к принятию крещения; в ходе дальнейшей катехезы, непосредственно предшествующей крещению или следующей сразу за ним, катехизируемому предлагалось разъяснение нравственного значения крещения и принципов новой жизни в Церкви (1-я кн. «Педагога» К. А.), а также преподавалось христ. морально-практическое учение (2-я и 3-я книги «Педагога»). После этого дидаскал знакомил вступающего в Церковь со священными текстами (книгами Свящ. Писания или отрывками из них), предлагая краткое богословско-практическое толкование в соответствии с церковным Преданием и опровергая наиболее опасные для веры еретические трактовки; этому этапу соответствуют «Очерки» К. А. Дальнейшее наставление было уже обязанностью епископа и пресвитеров, вводивших новообращенного в литургическую жизнь Церкви, а также подробно изъяснявших Свящ. Писание и истины веры в проповедях (см.: *Knauber.* 1985. P. 183–184). По замечанию А. Кнаубера, К. А. как церковный учитель «занимался не теологической спекуляцией или научной апологетикой, но миссионерско-катехизаторской работой, ориентированной на реальных лиц из его языческого и философского окружения» (*Idem.* 1951. S. 260), вслед. чего справедливо говорить не о «катехизической школе» (Katechetenschule), но о «школьном катехуменате» (Schulkatechumenat), т. е. о методе и практике христ. научения, целью к-рого являлось обеспечение гармоничного постепенного вхождения новообращенных из язычников в христ. общину (Ibid. S. 266). Пантен и К. А. были наиболее известными александрийскими учителями 2-й пол. II в., осуществлявшими такую катехезу; при этом нельзя исключать, что были и др. учителя, сведения о к-рых не сохранились. Выполняя важную церковную функцию, христ. дидаскалы

были тесно связаны с местной христ. общиной и действовали в согласии с ее предстоятелями (*Tuilier.* 1982. P. 740; *Hoek.* 1997. P. 71–74). При этом их церковное служение катехизаторов никак не мешало им быть в то же время свободными христ. проповедниками-миссионерами, обращавшимися с проповедью к язычникам, т. е. продолжателями дела апостолов, а также руководителями философско-богословских кружков, групп «любителей мудрости», или, согласно терминологии К. А., христ. «гностиков» (ср.: *Neymeyr.* 1989. S. 93–95; *Fürst.* 2011. S. 69). К. А., как, вероятно, и Пантен, всегда оставался христ. философом, уверенным в полезности знания, и в силу этого прилагал значительные усилия к рациональному осмыслению религ. содержания христианства, к соотнесению христ. истин с учениями философов и мудрецов. Т. о., церковное и личное учительство первых александрийских дидаскалов были не взаимоисключающими, а дополняющими друг друга сферами деятельности; это совмещение отражено в «Строматах», где К. А. представил собственный цельный опыт церковного учителя и христ. философа, не отделяя первое от второго.

Признавая историческую достоверность основного содержания повествований еп. Евсевия Кесарийского о ранней Александрийской школе, мн. сторонники 3-й гипотезы вместе с тем отмечают, что желание еп. Евсевия построить идеальное «школьное преемство» привело к созданию неточной картины отношений между Пантеном, К. А. и Оригеном, которая у последующих интерпретаторов «Церковной истории» подверглась дальнейшим искажениям. Искусственная проблема преемства между Пантеном и К. А. в рамках 3-й гипотезы снимается: т. к. К. А. и Пантен не были руководителями Александрийской школы как учреждения, они могли действовать в Александрии одновременно, исполняя обязанности катехизаторов и имея наряду с этим группы собственных учеников. К. А. уважительно относился к Пантену и вполне мог называть себя его учеником, однако, вопреки мнению еп. Евсевия, это было лишь выражением их личных отношений и проявлением почтения К. А. к старшему собрату, а не свидетельством формального школьного преемства. С опорой на 3-ю гипотезу может быть прояснен и вызывавший многочисленные споры ученых вопрос об отношении К. А. к Оригену. Сообщение еп. Евсевия о том, что Ориген был учеником и преемником К. А. (*Euseb.* Hist. eccl. VI 6), справедливо лишь в том смысле, что Ориген первоначально следовал той же традиции церковной катехезы, и не означает, что Ориген учился у К. А. Хотя нельзя полностью исключать того, что Ориген встречался с К. А. и слушал его беседы, «будучи еще юношей» (ср.: *Phot.* Bibl. 118), тексты Оригена не дают оснований считать К. А. его учителем в области христ. философии, богословия или экзегетики, т. к. в сохранившихся сочинениях Оригена не встречаются ни упоминания имени К. А., ни цитаты из его произведений, ни однозначно интерпретируемые идейные заимствования. Предпринятая Хук попытка выделения всех терминологических и идейных параллелей подтверждает принадлежность К. А. и Оригена к одной культурной и образовательной традиции, однако не доказывает прямой зависимости Оригена от К. А. (см.: *Hoek.* 1992). Происходя из христ. семьи, Ориген не имел нужды в церковной катехизации со стороны К. А. Начальное христ. образование он получил от отца (*Euseb.* Hist. eccl. VI 2. 7–10); его учителем в области философии был не К. А., а Аммоний Саккас (Ibid. 19. 5–10). Даже в письме Александру, еп. Иерусалимскому, лично знавшему и почитавшему К. А., Ориген, приводя пример Пантена как церковного дидаскала, который рассматривал философские и еретические учения, умалчивает о К. А., хотя тот делал то же самое; при этом в ответном письме еп. Александра К. А. упоминается (Ibid. 19. 12–13; 14. 8–9; приводящий письмо Оригена еп. Евсевий не называет адресата; атрибуция произведена и обоснована П. Нотеном: *Nautin.* 1961. P. 126–134). В качестве своего рода дани памяти К. А. некоторые исследователи предлагали воспринимать созданное Оригеном в 20-х гг. II в. соч. «Строматы» (Stromata; CPG, N 1483; относительно датировки и предполагаемого содержания см.: *Nautin.* 1977. P. 293–302). Для подтверждения этого мнения используется свидетельство блж. Иеронима, по словам которого Ориген, «подражая» (imitatus) К. А., написал 10 книг «Стромат», в которых «сравнивал между собой высказывания христиан и философов и подтверждал все догматы нашей религии ссылками на Платона и Аристотеля, Нумения и Корнута» (*Hieron.* Ep. 70. 4). От сочинения осталось лишь неск. кратких фрагментов у блж. Иеронима и в катенах; все они имеют экзегетический характер и не содержат упоминаний о «философах», поэтому неизвестно, насколько справедливой является оценка блж. Иеронима и был ли трактат Оригена связан с одноименным сочинением К. А. Т. о., имеющиеся источники не дают весомых оснований для предположения о существовании личных или идейных связей между К. А. и Оригеном; вместе с тем вслед. неполноты сохранившихся корпусов сочинений К. А. и Оригена вынесение окончательного суждения по этому вопросу невозможно (*Fürst.* 2011. S. 70).

Деятельность К. А. как церковного катехизатора и христ. философа в Александрии во многом определялась спецификой этого города, ставшего ко II в. важнейшим торговым, культурным и религ. центром грекорим. мира (см. в ст. *Александрия*). По разным подсчетам, население Александрии в I–II вв. составляло от нескольких сот тысяч до миллиона человек (см.: *Jakab.* 2001. P. 23–24); как по этническому, так и по религ. составу оно отличалось чрезвычайным многообразием. Наряду с традиц. греч., рим. и егип. религиями, а также иудаизмом в Александрии были представлены различные вост. культы, здесь вели проповедь многочисленные мистики и аскеты, существовали гностические группы и секты (см. в ст. *Гностицизм*). Средоточием научной и учебной жизни Александрии был Мусейон, в школах и б-ке к-рого работали и проводили занятия с учениками мн. прославленные философы и ученые. Получив в Александрии доступ ко всему богатству эллинистической культуры и науки, К. А. стал активно изучать религ., философские и научные сочинения языческих писателей и применять приобретенные знания для дела христ. проповеди. Тексты основных сочинений К. А., к-рые он создавал во время жизни в Александрии, свидетельствуют о его внимательности и чуткости к различным культурным и религ. явлениям (см.: *Stählin.* 1934. S. 13–19; *Hoek.* 1990. P. 182–191; *Le Boulluec.*

1999. P. 13–36; *Idem.* 2003. S. 583–600). Желая говорить с каждым человеком на его культурном языке и отличаясь природной любознательностью, К. А. изучал в Александрии не только греч. лит-ру и философию, осведомленность в к-рых вводила его в круг александрийской интеллектуальной элиты, но и егип. мифологию, историю и культуру. Внимание К. А. к егип. верованиям и культурным особенностям отразилось в его сочинениях; так, напр., он предлагает перечень животных, которым поклоняются жители егип. городов (*Clem. Alex.* Protrept. 2. 39. 5; 2. 41. 3–4), подробно описывает егип. ритуальное шествие (*Idem.* Strom. VI 4. 35–37), говорит о 3 типах егип. знаков, что подтверждает знание им егип. письменности (Ibid. V 4. 20–21), и т. п. (см.: *Братухин.* 2006. С. 43–45). О желании К. А. найти положительные стороны в религ. воззрениях египтян свидетельствует предлагаемая им в «Увещевании к язычникам» оценка егип. обожествления животных. По словам К. А., боги египтян, будучи животными, следуют природе; в этом отношении они нравственно выше, чем боги эллинов, к-рым мифографы приписали множество постыдных и противоестественных поступков (*Clem. Alex.* Protrept. 2. 39. 4, 6). Похвалы К. А. в адрес егип. мудрости (см., напр.: Strom. V 5. 28. 6; VI 2. 27. 2) разительно отличаются от оценок др. раннехрист. писателей, бывших представителями классической греч. культуры и не связанных с Египтом (напр., апологет *Аристид* называл египтян более глупыми и безрассудными, чем эллины, и утверждал, что их заблуждение хуже заблуждений всех народов; см.: *Aristid.* Apol. 12). Иудеи, составлявшие в отдельные периоды ок. трети населения Александрии, к кон. II в. в большинстве своем были вынуждены покинуть город по политическим причинам (см.: *Jakab.* 2001. P. 24–34). Иудейская община во время жизни К. А. в Александрии была немногочисленной, чем объясняется отсутствие в его сочинениях упоминаний о беседах или полемике с иудейскими учителями. Вместе с тем культурное влияние иудаизма в Александрии оставалось достаточно сильным; занимаясь изучением Свящ. Писания, К. А. не мог не сталкиваться с достижениями школы александрийской иудейской библеистики. Именно в Александрии К. А. познакомился с традицией эллинизированного иудаизма и с сочинениями *Филона Александрийского,* оказавшими важнейшее влияние на формирование используемых им методов библейской экзегезы (см.: *Hoek.* 1988; ср.: *Eadem.* 1990. P. 185–186; *Le Boulluec.* 2003. S. 593–594). Содержание «Стромат» свидетельствует, что в Александрии К. А. встречался и вел полемику с гностическими учителями; он передает и критикует воззрения гностиков *Маркиона, Карпократа,* Епифана, Валентина, Василида, Исидора и др. (ср.: *Hoek.* 1990. P. 188–189). Как в полемике с язычниками, так и в полемике с представителями христ. и псевдохрист. гностических течений К. А. сохранял терпимость и благожелательность; хотя его критика могла быть весьма жесткой и насмешливой, она никогда не переходила в тотальное осуждение всей нехрист. культуры. Осознавая необходимость и пользу религ. диалога, К. А. не отвергал целиком чуждые христианству системы религ. взглядов, но стремился переосмыслить их и найти в них такие элементы, к-рые позволили бы ему предложить находящимся вне христианства, но проявляющим интерес к христ. учению жителям Александрии пути постепенного восхождения к полноте христ. истины. Особенности Александрии как важнейшего торгового центра Средиземноморья, по-видимому, накладывали определенный отпечаток и на местную христ. Церковь, мн. члены к-рой были людьми состоятельными и имели высокое положение в обществе. Хотя исторических свидетельств о социальном составе и религ. особенностях александрийской христианской общины в кон. II — нач. III в. крайне мало, исследователи, опираясь в т. ч. и на сочинения К. А., полагают, что александрийское христианство было весьма неоднородным (см.: *Jakab.* 2001. P. 63–89, 215–315; *Le Boulluec.* 2003. S. 589–593). Как христ. учитель К. А. вынужден был вести постоянную дискуссию и с религ. синкретизмом и индифферентностью новообращенных богатых христиан, для к-рых христианство нередко оказывалось лишь модной экзотической формой богопочитания, и с иррационалистическим фанатизмом христ. аскетов и мистиков, не оставлявших места для самостоятельного интеллектуального и культурного развития христианина, и с утонченным гностическим интеллектуализмом, лишавшим христианство его практической моральной силы и общинной природы.

До нач. XX в. в лит-ре было широко распространено мнение о том, что во время пребывания в Александрии К. А. был рукоположен в священнический сан; считалось, что это произошло до написания им соч. «Педагог», т. е. в кон. 80-х — нач. 90-х гг. II в. В качестве обоснования этого утверждения приводилось место из «Педагога»: «...если мы, предводители церквей, есть пастыри (ποιμένες ἐσμὲν) по образу Доброго Пастыря, а вы — овцы (τὰ δὲ πρόβατα ὑμεῖς)...» (*Clem. Alex.* Paed. I 6. 37. 3). «Вы» во 2-й части предложения является эмендацией и заменяет стоящее в рукописи «мы» (ἡμεῖς); впервые такое чтение появилось в изданиях XVII в. и традиционно обосновывается тем, что двойное «мы» делает фразу неясной (сторонники этого чтения есть и ныне; см.: *Hoek.* 1997. P. 78). Нем. филолог О. Штелин (1868–1949) в критическом издании сочинений К. А. отказался от этой эмендации и предложил другую, заменив «есть» (ἐσμὲν) вводящей противопоставление частицей μὲν и сохранив рукописное «мы», в результате чего смысл фразы изменился: «...если предводители церквей [являются] пастырями... а мы — овцами...». Х. Кох, опираясь на чтение Штелина, заметил, что место из «Педагога» не может более рассматриваться как подтверждение священства К. А., и предпринял попытку обоснования гипотезы, что К. А. вообще не был священником (*Koch.* 1921). Оспорившие его мнение Ф. Кватембер и Меа, признавая, что контекстуально эмендация Штелина выглядит более предпочтительной, чем иные чтения, указывали, что, хотя в исправленном виде место из «Педагога» не может служить подтверждением священства К. А., оно не может использоваться и для опровержения мнения о его священстве, поскольку в контексте К. А. говорит «мы», отождествляя себя с проходящими катехизацию; кроме того, под «предводителями церквей» он мог понимать епископов (*Quatember.* 1946. P. 14–17; *Méhat.* 1966. P. 55). Т. о., вопрос о священстве К. А. должен решаться без учета цитаты из «Педагога». Основным аргументом в пользу того, что К. А. был священником, являются упоминания

о нем как о пресвитере в письме сщмч. Александра, еп. Иерусалимского, Антиохийской Церкви (μακάριος πρεσβύτερος; блаженный пресвитер; см.: *Euseb.* Hist. eccl. VI 11. 6), у блж. Иеронима (Alexandrinae ecclesiae presbyter; пресвитер Александрийской Церкви; *Hieron.* De vir. illustr. 38; *Idem.* Ep. 70. 4), в «Библиотеке» свт. Фотия, патриарха К-польского (πρεσβύτερος Ἀλεξανδρείας/Ἀλεξανδρεύς; пресвитер Александрийский; 2 раза, в т. ч. при цитировании заглавия «Строматы», что указывает на более раннюю традицию; *Phot.* Bibl. 109), и в сочинениях др. церковных писателей. Отвергающие священство К. А. исследователи полагают, что во всех этих случаях слово «пресвитер» употребляется в общем значении «уважаемый старец», а не в специальном церковном значении «рукоположенный священник». Как в «Церковной истории» еп. Евсевия Кесарийского, так и в сочинениях самого К. А. имеется достаточно случаев употребления слова «пресвитер» в обоих значениях (обзор см.: *Neymeyr.* 1997); вместе с тем, учитывая офиц. характер письма сщмч. Александра, представляющего К. А. как своего посланника, значение «священник» является в данном случае более вероятным и логичным (*Méhat.* 1966. P. 55; ср.: *Nautin.* 1961. P. 117–118). Рассуждения отвергающих священство К. А. ученых о том, что упоминание пресвитерства без упоминания Церкви, пресвитером к-рой является некто, свидетельствует об употреблении слова «пресвитер» в общем неопределенном значении (см.: *Koch.* 1921. S. 45–48), основаны на произвольном создании не существовавшей в реальности традиции и в силу этого неубедительны (*Quatember.* 1946. P. 16). О К. А. как о священнике прямо говорится в «Пасхальной хронике» (Chronicon Paschale, VII в.), где он упоминается в связи с соч. «О Пасхе» и называется «благочестивейшим священником Церкви александрийцев (ὁσιώτατος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας ἱερεύς)» (Chron. Pasch. 1832. Vol. 1. P. 14). Несмотря на позднюю датировку «Хроники», информация о священстве К. А. заслуживает доверия, т. к. она могла быть заимствована из трактата К. А. «О Пасхе» или из исторических сочинений Юлия Африкана, к-рыми пользовался составитель хроники. Т. о., вероятнее всего, К. А. действительно был рукоположен в священный сан, однако, произошло ли это в Александрии или уже после его удаления оттуда, определить на основании имеющихся источников невозможно (различные гипотезы см.: *Osborn.* 1957. P. 4; *Neymeyr.* 1989. P. 47–49; *Hoek.* 1997. P. 77–79).

Последние годы жизни. Датировка отъезда К. А. из Александрии дается на основании косвенного свидетельства еп. Евсевия Кесарийского, сообщающего, что 18-летний Ориген возглавил катехизическую деятельность в Александрии во время гонения на христиан при имп. Септимии Севере, поскольку в городе «не оказалось никого, кто мог бы нести обязанности оглашателя» (*Euseb.* Hist. eccl. VI 3. 1, 3; ср.: Ibid. VI 6. 1). В том случае, если удаление К. А. из Александрии было действительно связано с началом гонений Септимия Севера, оно произошло ок. 202–203 гг. Вместе с тем, по мнению Д. Вирвы, если бы К. А. бежал из Александрии из-за гонений, он впосл. вернулся бы в город с еп. Димитрием и проч. александрийским клиром; это позволяет предполагать, что причина отъезда могла быть иной. Мнение, что отъезд К. А. был вызван конфликтом между ним и еп. Димитрием, аналогичным позднейшему конфликту, связанному с деятельностью Оригена (см.: *Nautin.* 1961. P. 140; *Wyrwa.* 2005. S. 299), не имеет подтверждения в источниках и является лишь смелой гипотезой (ср.: *Le Boulluec.* 2003. S. 587–588). Более вероятным является предположение, что во время гонений К. А. оставил Александрию и отправился к своему ученику сщмч. Александру, к-рый в нач. III в. стал епископом одного из городов Каппадокии (*Euseb.* Hist. eccl. VI 11. 1–2). Возможно, именно по настоянию сщмч. Александра К. А. не стал возвращаться в Александрию, а остался с ним, помогая ему в церковных трудах. По свидетельству еп. Евсевия Кесарийского, по просьбе сщмч. Александра К. А. написал несохранившееся соч. «Канон церковный, или Против иудействующих» (Ibid. 13. 3); исследователи предполагают, что инициатором создания трактата «О Пасхе» также был сщмч. Александр. Согласно традиц. интерпретации повествования еп. Евсевия (основывающаяся на нем датировка была изложена и обоснована Цаном: *Zahn.* 1884. S. 168–176), в конце правления имп. Септимия Севера, ок. 210–211 гг., сщмч. Александр был помещен в тюрьму за исповедание христианства; из тюрьмы он отправил письмо Антиохийской Церкви, связанное с избранием ее предстоятелем еп. *Асклепиада* (*Euseb.* Hist. eccl. VI 11. 4–6). Передать это письмо должен был К. А.; рекомендуя его антиохийцам в последних строках письма, цитируемых еп. Евсевием, сщмч. Александр утверждал, что К. А., прибывший к нему «по промышлению и усмотрению Владыки (κατὰ τὴν πρόνοιαν καὶ ἐπισκοπὴν τοῦ δεσπότου), укрепил и увеличил Церковь Господню», и называл его «блаженным пресвитером» (Ibid. VI 11. 6; ср.: *Nautin.* 1961. P. 117–118). Вскоре после этого сщмч. Александр стал епископом Иерусалимским; о К. А. он еще раз упоминает в приводимом еп. Евсевием письме Оригену, к-рое, согласно датировке Цана, было написано до 216 г. (*Zahn.* 1884. S. 174). В письме говорится: «Мы считаем отцами этих блаженных предшественников, рядом с которыми мы скоро окажемся (πρὸς οὓς μετ᾽ ὀλίγον ἐσόμεθα): Пантена, господина воистину блаженного, и святого Климента (τὸν ἱερὸν Κλήμεντα), ставшего мне господином и принесшего мне много пользы, и всех прочих таких же; через них познакомился я и с тобой, во всем достойнейшим господином и братом моим» (*Euseb.* Hist. eccl. VI 14. 9). По мнению Нотена, употребляя в письме местоимение «мой» по отношению к К. А., но не к Пантену, сщмч. Александр тем самым подчеркивал важность для него личных отношений с К. А., к-рый был его учителем и помощником. Слова о том, что сщмч. Александр познакомился с Оригеном «через» александрийских дидаскалов, могут быть поняты как в узком смысле, т. е. как указание на то, что К. А. рекомендовал Оригена сщмч. Александру (в этом случае они косвенно подтверждают гипотезу о знакомстве К. А. и Оригена), так и в широком смысле, т. е. как признание принадлежности к общей александрийской учительной традиции (в пользу такого прочтения свидетельствует упоминание о «прочих таких же»; ср.: *Nautin.* 1961. P. 129–132). Из употребления по отношению к К. А. эпитета «святой» и слов сщмч. Александра о том, что он скоро окажется вместе с «предшественниками», исследователи делают вывод, что ко времени написания этого письма К. А. уже не

было в живых; т. о., согласно традиц. датировке, принимаемой большинством совр. ученых, он скончался ок. 215 г. (см., напр.: *Сагарда.* 2004. С. 416–417; *Feulner.* 2006. S. 26–27).

Альтернативная датировка документов и свидетельств, на основании к-рых устанавливается хронология событий последнего периода жизни К. А., была предложена Нотеном в контексте исследования биографии Оригена. По его мнению, еп. Евсевий по ошибке отождествил различные гонения, имевшие место при имп. Септимии Севере, и в действительности Ориген начал деятельность катехизатора во время гонений 206–210 гг. Вероятно, в это же время К. А. покинул Александрию. Согласно Нотену, письмо Антиохийской Церкви сщмч. Александр отправил не во время тюремного заключения, а вскоре после него, уже став епископом Иерусалимским. Нотен датирует его восшествие на кафедру 215–220 гг. и считает, что к этому времени К. А. уже несколько лет был сослужителем сщмч. Александра. Письмо сщмч. Александра Оригену, по мнению Нотена, было написано после конфликта Оригена с Димитрием, еп. Александрийским, т. е. ок. 233 г., и является ответом на письмо Оригена, к-рое содержало изложение его биографии и апологию его деятельности в Александрии. В этом случае К. А. скончался между 220 и 233 гг. (*Nautin.* 1961; ср.: *Idem.* 1977. P. 409–410).

В сделанном блж. Иеронимом латинском переводе «Хроники» еп. Евсевия Кесарийского К. А. упоминается в 204 г. с замечанием «сочиняет многое и различное» (multa et varia conscribit; см.: Die Chronik des Hieronymus / Ed. R. Helm. B., 1956^2. S. 212); определить, указывает ли это упоминание на окончание деятельности К. А. в Александрии (согласно традиц. датировке) или на кульминацию этой деятельности (согласно датировке Нотена), невозможно. Вместе с тем характеристика «многое и различное» может свидетельствовать о том, что к этому времени были завершены и стали известны начальные книги «Стромат» К. А. (ср.: *Bardy.* 1937. P. 67). В «Хронике» Симеона Логофета (*Sym. Log.* Chron. 77. 3) и в опубликованной в «Патрологии» Миня интерполированной версии «Хроники» Георгия Амартола (*Georg. Mon.* Chron. III 157 // PG. 110. Col. 552) содержится заимствованное из неизвестного источника свидетельство о том, что К. А. «был» (ἦν) при имп. рим. *Деции (Декии) Траяне* (249–251), причем К. А. упоминается здесь вместе с Юлием Африканом, свт. *Григорием Чудотворцем,* еп. Неокесарийским, и пресвитером *Новатом;* отсутствие к.-л. иных упоминаний о К. А. после 20-х гг. III в. позволяет считать эту информацию ошибочной.

Сочинения. Наиболее полный список сочинений К. А. с кратким описанием содержания и обстоятельств создания нек-рых из них представлен в «Церковной истории» еп. Евсевия Кесарийского (10 заглавий; см.: *Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 1–3); лат. версия этого списка в сокращенном виде дана в соч. «О знаменитых мужах» блж. Иеронима (*Hieron.* De vir. illustr. 38). Свидетельства об отдельных сочинениях К. А., в т. ч. об отсутствующих в списке еп. Евсевия, и цитаты из них встречаются у мн. визант. церковных писателей и историков; значительное число отрывков присутствует в гномологиях и флорилегиях, в т. ч. в различных списках сб. «Священные параллели» (CPG, N 8056), автором к-рого считается прп. *Иоанн Дамаскин,* а также в греч. и араб. *катенах* (обзор фрагментов в катенах см.: *Plátová.* 2013). Лишь 4 сочинения К. А. сохранились полностью; от прочих остались немногочисленные фрагменты или только заглавия. По мнению исследователей, сохранившиеся сочинения К. А. являются наиболее важными с т. зр. содержания и именно они определили общий характер рецепции взглядов К. А. христ. писателями и богословами последующих веков; вместе с тем для корректной интерпретации их содержания необходимо учитывать, что нек-рые идеи и концепции К. А. мог излагать в них кратко и тезисно, зная, что они более обстоятельно разобраны в др. его работах, ныне недоступных. Произведения К. А. свидетельствуют о широте его богословских интересов и показывают его многосторонность как писателя: К. А. проявлял себя в них как апологет и полемист, догматист и моралист, экзегет и гомилет (*Сагарда.* 2004. С. 417).

Общая характеристика. I. Стилистические особенности. Для сочинений К. А., несмотря на их тематическое многообразие, характерно определенное стилистическое единство. Описывая лит. стиль (φράσις) К. А. как писателя на примере «Увещевания к язычникам» и «Педагога», свт. Фотий, патриарх К-польский, характеризовал его как «цветистый (ἀνθηρά), достигающий иногда подлинной возвышенности и не лишенный приятности» (*Phot.* Bibl. 110). Сам К. А. в «Строматах» отмечал, что не желает «эллинизировать» (ἑλληνίζειν), т. е. заботиться о правильности эллинской речи. По его словам, риторически и логически безупречная речь «годна лишь для того, чтобы увести толпу от истины», тогда как поборнику истины «не следует заботиться об устройстве речи (τὴν φράσιν) сообразно предварительному замыслу и размышлению, а нужно по возможности стараться выражать в словах (ὀνομάζειν) лишь то, о чем он хочет сказать, поскольку от тех, кто добиваются красоты выражений и заботятся об этом, ускользают сами вещи (τὰ πράγματα)» (*Clem. Alex.* Strom. II 1. 3. 1–2; ср.: Ibid. VII 18. 111. 3). Говоря о собственной лит. и учительной деятельности, К. А. свидетельствовал, что он желает, «нисколько не заботясь о красноречии, довольствоваться прикровенным высказыванием умопостигаемого смысла (αἰνίξασθαι τὸ νοούμενον)» (Ibid. I 10. 48. 1; в русских переводах Корсунского (Строматы. 1892. Стб. 58) и Афонасина (Строматы. 2003. С. 104) смысл фразы искажен). В этом отношении речевым идеалом для К. А. был профетический и энигматический греч. язык Септуагинты, лаконичность, прерывистость и темнота к-рого оставляют простор для мысли читателя и толкователя (подробнее см.: *Le Boulluec.* 1991).

Хотя строение фраз у К. А. на первый взгляд представляется хаотичным и далеким от классической правильности, при более внимательном анализе обнаруживается искусное и ненавязчивое использование им мн. специальных риторических приемов, характерных для лит-ры его времени (см. подробный стилистический анализ «Увещевания к язычникам»: *Steneker.* 1967). Морфологический анализ языка К. А. свидетельствует о частом употреблении им оптативных глагольных форм, использование которых для I–II вв. является надежным маркером, отделяющим риторическую и лит. речь сторонников аттикизма от характерного для «народной» лит-ры и повседневного

общения разговорного койне (см. в ст. *Греческий язык*), в к-ром оптатив почти не использовался (анализ см.: *Scham.* 1913). Особенности употребления предлогов и предложных глаголов у К. А. подтверждают вывод о присущей ему ориентации на нормы аттикизма (анализ см.: *Mossbacher.* 1931). Как и мн. писатели его времени, К. А. активно пользовался характерным для светской греч. и лат. лит-ры приемом variatio sermonis, т. е. намеренным употреблением различных синонимов, синонимичных конструкций и повторов для выражения одной и той же мысли; этот прием употреблялся с целью придания тексту большей риторической изысканности (анализ см.: *Tengblad.* 1932). В следовании мн. нормам аттикизма К. А. близок как к Филону Александрийскому, так и к своим современникам — риторам и философам, объединяемым под условным наименованием «второй софистики». Использование К. А. эллинистических риторических и стилистических принципов является не случайным, а намеренным и систематическим, что позволяет совр. исследователям говорить об осуществленной им «христианизации риторики» (*Rizzi.* 1993). Т. о., разговорная простота языка К. А.— лишь внешний эффект, а встречающиеся в его речи «ошибки» объясняются не недостатком у него классического образования и литературного таланта, но присущим ему стремлением сблизить и синтезировать стилистически различные пласты: наследие классической лит. традиции, койне библейской и раннехрист. лит-ры (в т. ч. LXX и НЗ) и аттикизирующие лит. нормы второй софистики (ср.: *Scham.* 1913. S. 173–178; *Harl.* 1949. P. 102–105).

Умело имитируя строение разговорной речи, К. А. часто прерывает сам себя, вставляет в период новую мысль, цитату или образ, а затем возвращается к предшествующему изложению; тем самым он добивается живости представления материала, не позволяет читателю отвлечься и утомиться монотонностью последовательного проведения одной мысли, постоянно держит его внимание в напряжении. Указывая на резкие переходы К. А. от одной темы к другой, на пространные отступления (нередко посвященные предметам, слабо связанным с основной темой рассуждения), на обилие всевозможных цитат, уместность и контекстуальная правильность приведения к-рых не всегда очевидна, нек-рые исследователи делали вывод, что К. А. «подавила масса идей и материала», что он «не умел управлять собой и ограничивать себя в письменном изложении», вслед. чего в его сочинениях трудно найти «строгую последовательность мыслей», что он «оказался не в состоянии написать какую-либо систему христианского богословия» (*Сагарда.* 2004. С. 425, 422; ср.: *Christ.* 1901. S. 466–468; *Bardenhewer.* 1914. S. 49). Подобные оценки, однако, являются следствием перенесения на творчество К. А. чуждых ему категорий новоевроп. научно-философского сознания, ориентированного на рациональное обобщение и систематическое представление знания. В эпоху К. А., напротив, талант философа и писателя оценивался не столько по умению систематически изложить нек-рый комплекс идей, сколько по убеждающей силе его рассуждений, по способности непосредственного воздействия на слушателей и читателей. В этом отношении по стилистике и структуре сочинения К. А. органично представляют лит. традицию второй софистики в том виде, в каком она выражена, напр., в речах оратора и философа Диона Хризостома (I–II вв.). Выделение в сочинениях К. А. отдельных завершенных тематических блоков позволяет увидеть, что в способе представления материала он близок к бывшему чрезвычайно популярным в нач. I тыс. жанру философской диатрибы, к-рая восходит к сократической традиции лит. имитации живой беседы (обоснование этого см.: *Brackett.* 1986). Т. о., речь К. А. и стилистика его произведений точно соответствуют цели, к-рую он ставил перед собой — адаптации содержания христ. проповеди к интеллектуальным запросам образованных носителей классической греч. культуры.

II. Гипотеза о трилогии. В исследовательской лит-ре широко обсуждалась проблема отношения основных сочинений К. А. друг к другу, средоточием к-рой является вопрос о том, следует ли считать сочинения «Увещевание к язычникам», «Педагог» и «Строматы» тематически и структурно взаимосвязанными частями единой трилогии, созданной К. А. с целью последовательного раскрытия общей темы «христианского совершенства» (*Сагарда.* 2004. С. 421), или, с объективной т. зр., «построения, на основе церковного Предания и Священного Писания, учения о Боге Слове (Логосе) и Его спасительном действии на мир человеческий» (*Сидоров.* 1998. С. 68). В качестве основного подтверждения того, что К. А. собирался написать трилогию, традиционно используется открывающее соч. «Педагог» рассуждение о различных действиях Логоса, которое завершается словами: «Человеколюбивый во всем Логос, заботясь о том, чтобы мы достигали совершенства при помощи спасительных ступеней, ради действенного воспитания прибегает к последовательному и прекрасному домостроительству [и выступает] сперва как Увещеватель, затем как Педагог и, наконец, как Учитель (προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων)» (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 3. 3; анализ текста см.: *Méhat.* 1966. P. 72–74; *Knauber.* 1985. S. 178–180; *Rizzi.* 2011. P. 156–158).

Впервые соотнесение 3 действий Логоса с 3 произведениями К. А. было осуществлено в нач. XVII в. нидерландским ученым Д. Хейнсием (1580–1655), издателем собрания сочинений К. А. (см.: *Danielis Heinsii* In Clementis Protrepticon, Paedogogum, Stromateon libros, Emendationes // *Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως* Τὰ εὑρισκόμενα: *Clementis Alexandrini* Opera graece et latine quae extant. Lugd. Batav., 1616. P. 39 (Pag. secunda); ср.: PG. 8. Col. 50–52. Not. 35). К XIX в. представление о трилогии стало общепринятым, вошло во мн. патрологические и церковно-исторические работы и легло в основу концепций, в рамках к-рых описывались лит. и богословская «задачи» К. А. Наиболее известной и влиятельной в зап. науке стала концепция Ф. Овербека, согласно к-рому, создавая трилогию, К. А. стремился «не просто предложить введение в христианство», но «с помощью литературного предприятия сделать из обычного христианина совершенного христианина»; «не повторить то, что уже было содержанием христианской жизни, но возвести христианина к чему-то более высокому», т. е. к мистериальному и гностическому содержанию «Стромат», к-рое не предлагалось в традиц. церковном научении (*Overbeck.* 1882. S. 456; ср.: *Bardenhewer.* 1914. S. 50–66; *Сагарда.* 2004. С. 421). По мнению Овербека, все 3 сочинения К. А. предназначал не для язычн-

ников, а для опытных христиан; он боролся не с внешним язычеством, но с рудиментами язычества, ставшими частью жизни Церкви (*Overbeck*. 1882. S. 457; критику см.: *Knauber*. 1978. S. 163–171).

В кон. XIX в. франц. исследователь Э. де Фе оспорил традиционное представление, указав на то, что «Строматы» не содержат рассмотрения мн. фундаментальных догматических вопросов и по своему характеру не могут рассматриваться как христ. учительное сочинение, к-рое собирался написать К. А.; по предположению Фе, это лишь особого рода пропедевтическое введение к оставшемуся ненаписанным богословскому трактату «Дидаскал» (*Faye*. 1898. P. 99–111). Хотя предположение о «Дидаскале» было отвергнуто почти всеми учеными, косвенным подтверждением предположений Фе о том, что «Строматы» не входят в трилогию, стали результаты научной работы П. Вендланда, к-рый, проведя текстологическое исследование «Педагога», пришел к выводу, что книги 1–4 «Стромат» были написаны после «Увещевания к язычникам», но до «Педагога» (см.: *Wendland*. 1886; *Idem*. 1898. Sp. 653–654). Попытки согласовать мнения Фе и Вендланда с представлением о трилогии предпринимали А. фон *Гарнак* (*Harnack*. 1904. P. 9–15), К. Хойсси (*Heussi*. 1902) и мн. др. исследователи, соглашавшиеся с ошибочностью традиц. хронологии создания 3 сочинений; т. о., представление о «Строматах» как о 3-й части трилогии, написанной после 2 предшествующих, оказалось проблематизировано. Научная дискуссия о соотношении 3 основных сочинений К. А. шла на протяжении всего XX в.; до наст. времени среди ученых остаются как сторонники, так и противники гипотезы о трилогии (обзор дискуссии см.: *Stählin*. 1934. S. 29–35; *Brackett*. 1986. P. 4–14; *Киприан (Керн)*. 1992. С. 105–108; *Feulner*. 2006. S. 38–47; *Itter*. 2009. P. 15–32). Предлагавшиеся исследователями решения могут быть систематизированы в виде 3 основных позиций: 1) К. А. задумал и создал трилогию, «Строматы» — ее третья часть, не вполне соответствующая первоначальному замыслу и, возможно, оставшаяся незавершенной (см.: *Overbeck*. 1882; *Méhat*. 1966. P. 71–96; *Itter*. 2009; *Сидоров*. 1998. С. 68, 72–73); 2) К. А. хотел создать трилогию, однако «Строматы» не являются ее третьей частью; третья часть, условно называемая исследователями «Дидаскал», не была написана К. А. (см.: *Faye*. 1898. P. 99–111; *Munck*. 1933. S. 9–126; *Pohlenz*. 1943. S. 117–199; *Quasten*. Patrology. Vol. 2. P. 12); 3) у К. А. не было намерения создавать трилогию, а все связи между его сочинениями могут быть объяснены без этой гипотезы (см.: *Stählin*. 1934. S. 24–35; *Lazzati*. 1939. P. 1–36; *Quatember*. 1946. S. 29–42; *Knauber*. 1978; *Idem*. 1985; *Brackett*. 1986; *Rizzi*. 2011).

Наименее убедительной и фактически отвергнутой в наст. время является 2-я позиция, т. к. никаких однозначных упоминаний о «Дидаскале» как об особом богословском сочинении, отличном от «Стромат», в произведениях К. А. не встречается. Свидетельства о ранней рецепции наследия К. А. и рукописная традиция ставят под сомнение как 2-ю, так и 1-ю позицию. Ни еп. Евсевий Кесарийский, ни блж. Иероним, ни свт. Фотий, патриарх К-польский, сообщая о сочинениях К. А., не говорят ни о «Строматах», ни о гипотетическом «Дидаскале» как о частях некой трилогии (ср.: *Киприан (Керн)*. 1992. С. 107–108; *Rizzi*. 2011. P. 156). При этом свт. Фотий связывает сочинения «Увещевание к язычникам» и «Педагог», замечая, что первое «предшествует» второму и «соединено» (συνταττόμενον) с ним; о «Строматах» ничего похожего не утверждается (*Phot*. Bibl. 110). Из изложения свт. Фотия можно сделать вывод, что уже в его время рукописи «Стромат» существовали отдельно от рукописей, в к-рых совместно содержались «Увещевание к язычникам» и «Педагог»; о том же свидетельствуют рукописи, сохранившиеся до наст. времени. Спекулятивность и искусственность 1-й позиции в ее традиц. виде убедительно продемонстрировали Дж. Лаццати, Кватембер, Кнаубер и др. исследователи. Кнаубер, проведя внимательный анализ «Педагога», пришел к выводу, что рассуждения К. А. о 3 действиях Логоса являются не описанием «литературной программы», но выражением реальной практики александрийской церковной катехезы. «Увещевание к язычникам» и «Педагог» соответствуют 2 катехизическим этапам и в этом смысле действительно являются цельной «дилогией», однако помещение в один ряд с ними «Стромат» по ряду причин не может быть признано корректным. Так, учительное действие Логоса К. А. в заключительной части «Педагога» прямо связывает с толкованием Свящ. Писания, с «изъяснением священных словес» (ἐξήγησιν τῶν ἁγίων λόγων — *Clem. Alex*. Paed. III 12. 97. 3); при этом он утверждает, что «школой», где осуществляется это толкование, является Церковь, а «единственным Учителем — Жених» (ὁ νυμφίος ὁ μόνος διδάσκαλος — Ibid. 98. 1), т. е. Иисус Христос. Т. о., учительное действие — это толкование Свящ. Писания в свете церковного Предания, т. е. фактически обращенная к членам христ. общины церковная богословско-экзегетическая проповедь, осуществляемая учителями и священнослужителями по повелению Иисуса Христа и как бы от Его имени (см.: *Knauber*. 1985. S. 180–183). К. А. занимался такой учительной проповедью как катехизатор и, возможно, как пресвитер; ее выражением могли являться несохранившиеся «Очерки», к-рые, однако, отражали лишь начальный этап церковного научения и не были систематическим изложением богословских истин (ср.: *Méhat*. 1981. S. 102). То, что высшему уровню учительной деятельности соответствует «духовная», т. е. аллегорическая, экзегеза, подтверждается формулируемым в «Педагоге» (*Clem. Alex*. Paed. II 8. 76. 1) различением между «педагогическим образцом» (παιδαγωγικὸς τύπος) и «учительным образом» (διδασκαλικὸν εἶδος), на важность которого указал М. Рицци, предположивший, что различие 3 действий Логоса связано не с разными сочинениями К. А., но с 2 различными стилями (style), т. е. способами экзегезы, к к-рым прибегает К. А. во всех сочинениях. Согласно М. Рицци, это увещевательно-педагогический способ, который используется для рассмотрения вопросов этики и практической христ. жизни и предполагает буквально-типологическое толкование Свящ. Писания, прямое использование исторических примеров, а также нравственную рефлексию; и учительный способ, который применяется при обсуждении доктринальных вопросов и теоретических богословских положений и связан с использованием интеллектуальных философско-богословских размышлений и аллегорической герменевтики (*Rizzi*. 2011. P. 159–160; ср. также: *Pohlenz*. 1943.

S. 117; *Quatember.* 1946. S. 36–37). Первый способ доминирует в «Увещевании к язычникам» и «Педагоге», второй — в «Строматах» и примыкающих к ним произведениях, однако, поскольку оба способа у К. А. неразрывно связаны, не предполагалось никакого отдельного «учительного» сочинения, в к-ром бы излагалась богословская теория без ее связи с практикой христ. жизни. Кроме того, если учащий Логос, о Котором говорится в «Педагоге», наставляет исключительно верующих, приходящих к Нему в Церковь, то К. А. в «Строматах» обращается ко всем без различия, создавая поле для диалога между язычниками, христианами, еретиками и т. д.— всеми людьми, неравнодушными к поиску религ. истины. Характеризуя «учительный вид слов» (τὸ διδασκαλικόν εἶδος τῶν λόγων) в «Педагоге», К. А. отмечал, что такое слово является «кратким» (ἰσχνόν), «духовным» (πνευματικόν), «наделенным точностью» (ἀκριβολογίας ἐχόμενον) и «связанным с созерцанием таинств» (ἐποπτικόν); такой способ выражения, по его убеждению, лучше всего подходит для повествования о высоких истинах теоретического богословия (*Clem. Alex.* Paed. I 3. 8. 3; ср.: *Méhat.* 1966. P. 92–95). Однако в «Строматах» предлагаются не сами по себе христианские «догматы», к-рым научает Учитель христиан (ἐν τοῖς δογματικοῖς δηλωτικὸς καὶ ἀποκαλυπτικός — *Clem. Alex.* Paed. I 1. 2. 1), но лишь «зачатки догматов» (τὰ ζώπυρα τῶν δογμάτων; букв. ζώπυρα — «искры, из которых загорается огонь»), а церковное учение намеренно смешивается с философскими рассуждениями, «чтобы обнаружение священных преданий было нелегким делом для непосвященных» (Strom. VII 18. 110. 4). К. А. недвусмысленно заявлял об отсутствии у него намерения прямо, открыто и последовательно излагать в «Строматах» истины веры, т. к. общедоступность письменного изложения неизбежно приводит к их профанации. Полагая, что полная письменная фиксация богословского учения Церкви является нежелательной и опасной, К. А. отмечал, что отдельные вопросы богословия могут быть предметом обсуждения, однако все церковное учение в целом должно оставаться устным преданием, доступным лишь членам Церкви и познаваемым только в процессе практической церковной жизни (см.: Ibid. I 1. 13. 1–4; ср.: Ibid. I 1. 15. 1–2; I 1. 18. 1; I 2. 21. 2; I 12. 55. 1–2; VII 18. 111. 1; ср.: *Quatember.* 1946. S. 40–42).

Основываясь на этих доводах, сторонники 3-й позиции, к-рая в наст. время представляется наиболее обоснованной, заключают, что «Строматы» соответствуют учительной деятельности Логоса лишь отчасти, т. е. в той мере, в какой в них присутствует экзегетическо-теоретическое изложение К. А. отдельных тем христ. богословия. Вместе с тем стратегии интерпретации «Стромат» и др. произведений К. А. должны определяться не идеей фиктивной трилогии, а внутренними характеристиками рассматриваемых текстов. Если «Увещевание к язычникам» и «Педагог» являются лит. обработанными беседами, структурно и содержательно восходящими к практической деятельности К. А. как церковного учителя (текстологические аргументы в пользу их происхождения из реальных бесед см.: *Brackett.* 1986; ср. также: *Wendland.* 1886; *Lechner.* 2007), то «Строматы» представляют собой свободные лит. экскурсы, тематика к-рых определяется основными философско-богословскими проблемами, выделенными К. А. в связи с осуществлявшимся им на протяжении всей его учительной деятельности соотнесением истин христианства с положениями тех интеллектуальных течений, к-рые либо потенциально (как греч. философия), либо актуально (как гностические системы) противостояли христианству и требовали рационального анализа и опровержения. Содержащиеся в «Строматах» параллели с «Увещеванием к язычникам» и «Педагогом», а также перекрестные ссылки между 3 произведениями объясняются тем, что К. А. работал над «Строматами» длительное время и соотносил их план с проч. своими сочинениями (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. VI 1. 1. 3; VII 4. 22. 3; II 20. 113. 2; V 13. 88. 4; VI 18. 168. 4; ср.: Paed. I 6. 47. 1; II 11. 117. 4; III 8. 41. 3). Вместе с тем текст «Стромат» не дает подтверждений для гипотезы о трилогии, которая в силу этого должна рассматриваться лишь как условная исследовательская конструкция, как один из мн. возможных подходов к интерпретации наследия К. А.

III. Рукописная традиция. Все известные в наст. время рукописи 4 сохранившихся сочинений К. А. восходят к 3 протографам (подробное описание рукописной традиции см.: *Stählin.* 1905. S. XVI–XLV; ср.: *Idem.* 1934. S. 41–42; *Cosaert.* 2008. P. 13–14). Для «Увещевания к язычникам» и «Педагога» протографом является «кодекс Арефы» — хранящаяся в Национальной б-ке Франции греч. рукопись X в. (Paris. gr. 451), созданная по заказу *Арефы,* архиеп. Кесарии Каппадокийской, писцом Ваана. Помимо 2 произведений К. А., открывающих рукопись (Ibid. Fol. 1–154), она содержит неск. сочинений раннехрист. апологетов и еп. Евсевия Кесарийского. На полях рукописи имеются краткие схолии; по мнению Штелина, часть из них принадлежит Ваану, а часть — архиеп. Арефе (текст опубл.: *Clem. Alex.* Werke. 1972[3]. Bd. 1. S. 293–340; анализ содержания см.: *Stählin.* 1897). В рукописи отсутствуют неск. десятков листов, в т. ч. листы, содержавшие бóльшую часть 1-й кн. «Педагога» (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1. 1 — I 12. 96. 1) и помещенные после этого сочинения 2 гимна; этот недостаток восполняется по 2 не зависящим друг от друга рукописям (Mutin. gr. 126 (в др. системах нумерации: III. D. 7; α. S. 5. 9) и Laurent. Plut. 5. 24), к-рые были списаны с протографа до утраты листов. Для соч. «Строматы» и примыкающих к нему произведений протографом является хранящаяся в б-ке Лауренциана (Флоренция) рукопись XI в. (Laurent. Plut. 5. 3); 1-й лист рукописи был утрачен, вслед. чего известный ныне текст «Стромат» начинается с обрывка приводимой К. А. цитаты из соч. «Пастырь» раннехрист. писателя *Ермы* (II в.). Список с этой рукописи (выполнен уже после утраты 1-го листа; XVI в.) хранится в Национальной б-ке Франции (Paris. Suppl. gr. 250). Протограф для соч. «Кто из богатых спасется?» представлен в рукописи XII в. из б-ки Эскориала (Scorial. gr. 552. Fol. 326v–345 (в др. системе нумерации: Ω-III-19)); к ней восходит текст, содержащийся в рукописи из б-ки Ватикана (Vat. gr. 623), к-рая использовалась издателями этого сочинения до нач. XX в. Косвенная традиция (т. е. цитаты из сочинений К. А., сохранившиеся в произведениях др. древних авторов, катенах и сборниках) для основных сочинений К. А. предоставляет текстологически полезную информацию лишь в немногочисленных случаях (выборку косвенных свидетельств для 4 сохранившихся сочинений К. А.

см.: *Zahn.* 1884. S. 17–31; *Harnack.* 1893. S. 311–315, 317–322; обзор и анализ см.: *Stählin.* 1905. S. XLVII–LXV; ср. также указатель Штелина: *Clem. Alex.* Werke. Bd. 4. Tl. 1. 1980². S. XXII–XXV, 59–66).

Согласно выводам Штелина, просмотревшего все доступные ему рукописи при подготовке критического издания сочинений К. А., основные отличия позднейших списков от протографов обусловлены попытками писцов «улучшить» текст и в силу этого не содержат текстологически востребованных сведений. Помимо нек-рых текстовых лакун протографы почти не имеют физических дефектов и хорошо читаются. Однако представленные в них тексты находятся в далеком от идеального состоянии и изобилуют разного рода ошибками переписчиков, в т. ч. заменами гласных и согласных букв на похожие по написанию или по звучанию; неверными расшифровками сокращений исходного текста; неправильной передачей имен и незнакомых переписчикам редких слов, и т. п. (обзор ошибок и рукописных корректур Paris. gr. 451 см.: *Stählin.* 1905. S. XIX–XXIII, XXXII–XXXIX; обзор ошибок и особенностей орфографии Laurent. Plut. 5. 3 см.: *Mayor.* 1902. P. LXV–XCI; *Stählin.* 1905. S. XLI; *Clem. Alex.* Werke. 1909. Bd. 3. S. IX–XVIII; обзор орфографии Scorial. gr. 552 см.: Ibid. S. XVIII–XXVII). В наихудшем состоянии находится текст «Строматов»; мн. места сочинения при следовании чтениям рукописи оказываются совершенно испорченными и лишенными смысла. По предположению исследователей, одной из причин этого могло быть использование переписчиком в качестве источника рукописи, архетипом которой был папирус, имевший физические повреждения и содержавший большое число разнообразных редких сокращений (*Mayor.* 1902. P. LXXIX–LXXX; *Stählin.* 1905. S. XLI). Т. о., издание произведений К. А. не могло быть осуществлено без предварительной кропотливой исследовательской и редакторской работы, результаты которой, выраженные в конъектурах и эмендациях, во многом задавались общими филологическими установками готовивших тексты к публикации издателей.

IV. Основные издания и переводы. Различия редакционных принципов и методов работы с текстами К. А. нашли отражение в истории издания его сочинений. С XVI в. и до наст. времени в каждом издании неизменно появляются новые редакторские конъектуры, чтения и гипотезы, а критический аппарат нередко становится полем для полемики между филологами (обзор изданий до нач. XX в. см.: *Stählin.* 1905. S. LXV–LXXIII; ср.: *Idem.* 1934. S. 42–44). Первое печатное издание (editio princeps) сочинений К. А. было подготовлено и опубликовано в сер. XVI в. итал. гуманистом П. Веттори (1499–1585) по 2 рукописям из б-ки Лауренциана (Laurent. Plut. 5. 3; Laurent. Plut. 5. 24) и неск. спискам с них (*Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως* Τὰ εὑρισκόμενα ἅπαντα: Ex Bibliotheca Medicea. [Florentiae, 1550]). Почти одновременно был опубликован лат. перевод, выполненный франц. ученым и теологом Ж. Эрве (1499–1584) (*Clementis Alexandrini* Omnia quae quidem extant opera, nunc primum e tenebris eruta Latinitateque donata Gentiano Herveto Aurelio interprete. Florentiae, 1551). Издатели XVI–XVII вв., в числе к-рых были выдающиеся ученые-гуманисты Ф. Зильбург (1536–1596) и Д. Хейнсий, брали за основу editio princeps, сличая его с доступными им рукописями (выбор к-рых в целом имел случайный характер), внося эмендации, дополняя примечаниями и указателями. Попытку предложить новое издание на основе рукописей и обобщить всю предшествующую редакторскую традицию предпринял в нач. XVIII в. англ. ученый Дж. Поттер (1674–1747; с 1737 — архиеп. Кентерберийский), подготовивший 2-томное издание греч. текста с параллельным лат. переводом (*Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως* Τὰ εὑρισκόμενα: *Clementis Alexandrini* Opera, quae extant / Recognita et illustrata per J. Potterum. Oxonii, 1715). Хотя использованные им для издания англ. рукописи были довольно поздними (XVI в.), издание имело большое научное значение для своего времени, т. к. Поттер впервые разделил «Увещевание к язычникам» и «Строматы» К. А. на главы (деление на главы «Педагога» восходит к рукописной традиции), идентифицировал мн. цитаты из Свящ. Писания и античной лит-ры, предложил в примечаниях смысловые параллели из греч. и лат. источников, внес многочисленные исправления в греч. текст и в использованный им лат. перевод Эрве («Увещевание к язычникам» было заново переведено на латынь самим Поттером). В издании, подготовленном нем. филологом Р. Клоцем на основе предшествующих публикаций без обращения к рукописям (*Titi Flavi Clementis Alexandrini* Opera omnia / Recogn. R. Klotz. Lipsiae, 1831–1834. 4 vol.), в текст сочинений было впервые внесено разбиение на параграфы, сохраняющееся в последующих изданиях. В сер. XIX в. греч. и лат. тексты издания Поттера с использованием нек-рых материалов из издания Клотца были перепечатаны в греч. серии «Патрологии» Миня (PG. 1857. T. 8–9; 2-е изд.: PG. 1890. T. 8; 1891. T. 9); в качестве приложения было напечатано обширное исследование о сочинениях К. А. (см.: PG. 9. Col. 795–1484), созданное в нач. XVIII в. франц. патрологом монахом-бенедиктинцем Д. Н. Ле Нурри (1647–1724). Первую попытку осуществить критическое издание текстов К. А. предпринял в кон. XIX в. оксфордский ученый нем. происхождения В. Диндорф (1802–1883), опубликовавший 4-томное собрание сочинений К. А. (*Clementis Alexandrini* Opera / Ex rec. G. Dindorfii. Oxonii, 1869). После выхода издание Диндорфа подверглось жесткой критике: хотя в нем использовались транскрибированные по заказу Диндорфа протографы, транскрипция и коллация протографов с позднейшими списками проводились невнимательно; в ряде случаев поздние чтения безосновательно предпочитались ранним; предлагаемая редакторская пунктуация нередко была ошибочной и искажала смысл текста; указания источников и параллелей были в основном заимствованы из издания Поттера (см., напр., рецензию: *Lagarde.* 1870; ср.: *Stählin.* 1905. S. LXXIII).

С кон. 80-х гг. XIX в. подготовкой нового критического издания занимался Штелин, лично произведший сверку основных рукописей, а также пользовавшийся рукописными коллациями и конъектурными предложениями нем. филологов Т. Ф. Хейзе (1803–1884) и Э. Хиллера (1844–1891), которые независимо друг от друга во 2-й пол. XIX в. готовили критические издания сочинений К. А., но не успели осуществить свои замыслы. Работая в постоянном контакте со мн. выдающимися филологами кон. XIX — нач. XX в., Штелин успешно осуществил критическое

издание полного собрания сочинений и фрагментов К. А., к-рое было выпущено в берлинской серии «Греческие христианские писатели первых трех веков» (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; 12, 15, 17, 39 = *Clem. Alex.* Werke. 1905–1936. 4 Bde). В 1905 г. был опубликован 1-й т., в к-рый вошли сочинения «Увещевание к язычникам» и «Педагог». В 1906 г. был издан 2-й т., содержавший книги 1–5 «Строматa». В 1909 г. вышел 3-й т., в к-рый вошли книги 6–7 «Строматa», примыкающие к ним произведения, соч. «Кто из богатых спасется?», а также фрагменты несохранившихся сочинений. Заключительный 4-й т. был подготовлен Штелином к 1909 г., однако из-за финансовых сложностей издателей был напечатан лишь в 1934 (1-я ч.) и 1936 (2-я ч.) гг.; том целиком состоит из подробнейших указателей (ок. 800 с.), в к-рых учтены библейские и лит. цитаты, встречающиеся в сочинениях К. А.; косвенные источники, используемые К. А.; прямые цитаты и косвенные заимствования из сочинений К. А., присутствующие у церковных писателей последующих веков; употребляемые К. А. греч. имена, слова и понятия. Издание Штелина стало одним из высших достижений нем. классической филологии 1-й пол. XX в. и до наст. времени остается лучшим и основным критическим изданием сочинений К. А. При подготовке издания Штелин использовал все существующие источники текстов К. А., в т. ч. рукописные материалы катен и сборников; выявил значительное число неизвестных ранее цитат и параллелей; учел в аппарате все исправления текста, предлагавшиеся в предшествующих изданиях; упорядочил общепринятую ныне 4- или 3-уровневую систему деления текста на книги (для «Педагога» и «Строматa»), главы (соответствуют делению Поттера), параграфы (соответствуют делению Клоца), подпараграфы (введены в изд. Штелина). Желая вернуть греч. язык текстов К. А. к его предполагаемому первоначальному состоянию, Штелин внес значительное число конъектур и эмендаций; эта сторона его редакционной работы получала противоречивую оценку у последующих исследователей, мн. из к-рых указывали на чрезмерность редакторского вмешательства Штелина в исходный рукописный текст. Однако, поскольку рукописные чтения всегда приводятся в аппарате, читатель может как принимать эмендации Штелина (или др. редакторов), так и ориентироваться на текст рукописей. Постоянно работая над уточнением и улучшением аппарата, Штелин успел подготовить исправленное 2-е изд. 1-го и 2-го томов (*Clem. Alex.* Werke. 1936^2. Bd. 1; 1939^2. Bd. 2), а также ряд дополнений и исправлений к др. томам (Ibid. 1936. Bd. 4. S. XIII–LXXX); в частности, он принял мн. эмендации, предложенные Дж. Джексоном (см.: *Jackson.* 1931). После Штелина над исправлением и дополнением аппарата издания работали Л. Фрюхтель (3-е изд. 2-го т.: *Clem. Alex.* Werke. 1960. Bd. 2; 2-е изд. 3-го т.: Idem. 1970. Bd. 3) и У. Трой (2-е изд. 3-го т.: Idem. 1970. Bd. 3 (доработка и публикация исправлений Фрюхтеля); 3-е изд. 1-го т.: Idem. 1972. Bd. 1; 4-е изд. 2-го т.: Idem. 1985. Bd. 2; 2-е изд. 1-й ч. 4-го т.: Idem. 1980. Bd. 4. Tl. 1). Во всех переизданиях основной текст сочинений К. А. дается без изменений (не считая исправления явных опечаток и ошибок) по 1-му изданию, тогда как аппарат предлагается в переработанном виде.

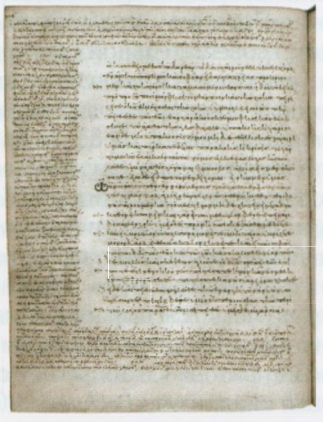
С 1948 г. сочинения К. А. издаются на языке оригинала с параллельным франц. переводом в патрологической серии «Христианские источники» (Sources Chrétiennes); к наст. времени выпущены кн. 1–2 и 4–7 «Строматa» (SC. 30, 38, 278–279, 428, 446, 463), «Увещевание к язычникам» (Ibid. 2bis), «Педагог» (Ibid. 70, 108, 158), «Кто из богатых спасется?» (Ibid. 537) и «Извлечения из сочинений Феодота...» (Ibid. 23). Греч. текст, заимствованный из издания Штелина, в томах SC модифицировался в зависимости от предпочтений издателей: одни стремились максимально приблизить его к рукописям, восстанавливая чтения по аппарату Штелина или работая непосредственно с рукописными источниками, другие ограничивались лишь упрощением аппарата и отказом от нек-рых эмендаций Штелина, иногда предлагая вместо них собственные. Т. о., греч. текст в SC не является критическим в строгом смысле, вслед. чего эти издания не могут служить заменой изданию Штелина; наибольшую ценность в них представляют подробные введения, примечания и комментарии редакторов и переводчиков. На рубеже XX и XXI вв. М. Маркович (1919–2001) предложил новые критические издания «Увещевания к язычникам» (*Clementis Alexandrini* Protrepticus. 1995) и «Педагога» (*Clementis Alexandrini* Paedagogus. 2002); при их подготовке он опирался на издание Штелина, уточнив и упростив его аппарат и систему указаний параллелей. По словам Марковича, он предложил значительное число собственных эмендаций спорных мест, «ориентируясь на источники Климента, на его словарный запас и на выражения, встречающиеся в других местах его сочинений» (Ibid. P. X–XI). Ввиду того что полного объяснения и обоснования большинства вносимых в тексты изменений, иногда крайне смелых, Маркович не предлагает (обоснование ряда эмендаций для «Увещевания к язычникам» см.: *Marcovich.* 1997), пользоваться его изданиями следует с большой осторожностью, соотнося их с текстом Штелина.

В XIX–XX вв. сочинения К. А. были переведены на основные европ. языки (обзор переводов до нач. XX в. см.: *Stählin.* 1905. S. LXXVII–LXXX; ср.: *Idem.* 1934. S. 44–45). В наст. время наиболее удачным англ. переводом всего корпуса сочинений К. А. остается перевод У. Уилсона (The Ante-Nicene Fathers. 1885); из позднейших изданий заслуживают внимания переводы «Увещевания к язычникам» (The Exhortation to the Greeks. 1919), соч. «Кто из богатых спасется?» (Ibidem) и 7-й кн. «Строматa» (Miscellanies, Book VII. 1902), опубликованные с параллельным греч. текстом, а также перевод «Педагога» (Christ the Educator. 1954). Лучшие французские переводы представлены в SC. Превосходный по глубине понимания авторского текста полный перевод «Увещевания к язычникам», «Педагога», «Строматa» (без 8-й кн.) и соч. «Кто из богатых спасется?» на нем. язык был сделал Штелином; этот перевод полезен и при работе с критическим изданием Штелина, т. к. позволяет точнее понять, какой смысл Штелин вкладывал в те или иные вводимые им эмендации (*Des Clemens von Alexandreia* Ausgewählte Schriften. 1934–1938).

Переводы сочинений К. А. на рус. язык стали появляться в сер. XIX в. Так, в 1836 г. в ж. «*Христианское чтение*» был опубликован рассказ об

ап. Иоанне Богослове и юноше из соч. «Кто из богатых спасется?» (*Климента пресвитера Александрийского* Предание о юноше, который, сделавшись разбойником, обращен был апостолом Иоанном // ХЧ. 1836. Т. 3(60). С. 275–281); в 1846 г. в том же журнале был издан полный перевод этого сочинения (*Климента, пресвитера Александрийского,* О том, какой богач спасется? // Там же. 1846. Т. 3(99). С. 15–66; без ранее опубликованного рассказа). Отрывки из 2-й и 3-й книг соч. «Педагог» публиковались в киевском ж. *«Воскресное чтение»* (Педагог, творение *Климента Александрийского* / Пер.: Н. А. Фаворов // ВЧ. 1850–1851. № 14); перевод начальных глав 1-й книги (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1 — I V 24. 4) этого сочинения был издан во *«Владимирских епархиальных ведомостях»* (Педагог *Климента Александрийского* // Владимирские ЕВ. Неофиц. ч. 1868. № 2, 4, 6, 15, 20–22). Переводами сочинений К. А. в 60-х гг. XIX в. занимался игум. *Арсений (Иващенко),* опубликовавший в Прибавлениях к *«Воронежским епархиальным ведомостям»* целиком 1-ю кн. «Стромат» и отрывки из «Увещевания к язычникам» (Отрывок из Увещания к язычникам // Воронежские ЕВ. Приб. 1866. № 9–13; Стромат (т. е. Узоров) книга первая // Там же. 1866. № 14–24; 1867. № 1–11, 13–15, 17–20, 22–24; 1868. № 1, 3, 5, 9, 13, 14, 17–21). Полностью 4 сохранившиеся сочинения К. А. были переведены в кон. XIX в. преподавателем Ярославской духовной семинарии Н. Н. *Корсунским* (Увещание к эллинам. 1888; Кто из богатых спасется. 1888; Педагог. 1890; Строматы. 1892). Переводы Корсунского являются устаревшими как по языку и стилистике, так и по методу переводчика, к-рый нередко в сложных местах передает лишь приблизительный смысл текста, сильно уклоняясь от буквы оригинала; вместе с тем идеи К. А. в большинстве случаев представлены в них корректно, вслед. чего эти переводы могут быть и в наст. время пригодны для общего знакомства со взглядами К. А. В кон. XX — нач. XXI в. были изданы новые рус. переводы А. Ю. Братухина (Увещевание к язычникам. 1998) и Е. В. Афонасина (Строматы. 2003). Перевод Афонасина содержит серьезные ошибки и во мн. случаях искажает смысл оригинала, вслед. чего его использование должно быть предельно осторожным (оценку качества и научного уровня перевода см. в рецензиях: *Дунаев.* 2003; *Шичалин.* 2004).

Сохранившиеся. 1. «Увещевание к язычникам» (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (заглавие по ркп. Paris. gr. 451, в изданиях часто в начале добавляется Λόγος); Protrepticus (по CPG,



Климент Александрийский. «Увещевание к язычникам». Рукопись. X в. (Paris. gr. 451. Fol. 44v)

у блж. Иеронима — Adversus gentes или Contra gentes; в PG — Cohortatio ad gentes); CPG, N 1375; PG. 8. Col. 49–246; SC. 2 bis; критическое изд.: *Clem. Alex.* Werke. 1972[3]. Bd. 1. S. 3–86; рус. переводы: Увещание к эллинам. 1888; Увещевание к язычникам. 1998. 2006[п]). Точная датировка сочинения невозможна; согласно традиц. мнению, оно является первым по времени создания из сохранившихся сочинений К. А. и было написано до «Педагога» и «Стромат». Вероятнее всего, сочинение было создано в нач. 90-х гг. II в.; по мнению Меа — ок. 195 г. (*Méhat.* 1966. P. 54). По содержанию сочинение К. А. во многом сближается с произведениями христ. апологетов II в. Как и апологеты, К. А. использует высшие достижения языческой культуры,— философию и лит-ру,— чтобы продемонстрировать религ. и моральную несостоятельность наиболее распространенных форм языческого богопочитания: традиц. мифов, мистерий, религ. обрядов и обычаев. Подобное тематическое сходство побуждало мн. исследователей считать К. А. продолжателем дела раннехрист. апологетов и рассматривать «Увещевание к язычникам» в контексте апологетической лит-ры. Однако по форме, структуре и общему замыслу «Увещевание к язычникам» не является традиц. христ. апологией. В нем отсутствует обращение к светским властям, нет прямых упоминаний о гонениях на христиан (ср., однако, возможные косвенные аллюзии: *Clem. Alex.* Protrept. 10. 89. 3; 10. 104. 2–4); К. А. не чувствует необходимости оправдывать христианство и рассматривать обвинения, предъявляемые язычниками христианам, но ведет изложение, опираясь на изначальную непоколебимую уверенность в религ. и моральном превосходстве христианства. Христианство у К. А. предстает не как религия, борющаяся за право на существование, но как благодатный дар человечеству от Бога (Логоса), способный преобразить жизнь каждого человека, придав ей высший религ. смысл и удовлетворив чаяния разума, тщетно пытавшегося найти истину в языческой религиозности. Не являющееся апологией в жанровом смысле этого слова, «Увещевание к язычникам» вместе с тем может быть отнесено к апологетической лит-ре в широком смысле, связанном с совр. понятием о христ. апологетике как о разделе богословия, имеющем целью опровержение неверных религ. и мировоззренческих взглядов, противостоящих христианству, раскрытие и обоснование истин христ. веры в связи с действительными или возможными возражениями против них (см. ст. *Апологетика*). С этой т. зр. К. А. в «Увещевании к язычникам», имея перед собой ту же цель, что и раннехрист. апологеты,— защиту христ. истины от враждебных нападок,— изменил способы ее достижения в соответствии с запросами той исторической и культурной обстановки, в к-рой он вел христ. проповедь, представив христианство как религ. и культурную альтернативу языческой цивилизации (см.: *Hoek.* 2005). Избирая в качестве адресатов сочинения гордящихся своей религ. традицией «эллинов», К. А. воспринимал их как образцовых носителей языческой культуры и в их лице обращался к язычникам в целом (поэтому перевод в заглавии Ἕλλην как «язычник», хотя и представляет собой интерпретацию, является допустимым). Хотя исторически возникновение «Увещевания к язычникам» было связано с катехизаторской деятельностью К. А., это сочинение предназначалось не только для круга его непосредственных слушателей в Александрии, но было обращено

к широкой аудитории, к-рой К. А. представлял христианство как абсолютную истину, после появления к-рой в мире человек уже не может равнодушно продолжать прежнюю жизнь, но обязан сделать определяющий всю его судьбу выбор между «судом» и «благодатью», «гибелью» и «жизнью» (*Clem. Alex.* Protrept. 12. 123. 2).

С формальной т. зр. «Увещевание к язычникам» принадлежит к протрептической лит-ре (προτρεπτικοί; cohortationes; о характеристиках и истории см.: *Hartlich.* 1889; *Slings.* 1995; *Jordan.* 1986; *Meeren.* 2002; *Hoek.* 2005. P. 81–84; список наиболее важной лит-ры по теме см.: *Lechner.* 2007. S. 186. Not. 15–16), к-рая по происхождению связана с выделением в античной риторике протрептики, т. е. побуждающего увещевания, в качестве особого вида публичной речи. В силу тесной связи с риторикой сочинения протрептического характера чаще всего имели вид реально произносившихся или имитировавших живое произнесение речей (λόγοι), значительно реже — диалогов, поэтому «Увещевание к язычникам» К. А. нередко обозначается в источниках, изданиях и исследованиях как «увещевательная речь» (λόγος προτρεπτικός; см.: *Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 3). В соответствии с совр. определением, античная и эллинистическая протрептика — это «искусство убеждения, направляющего слушателей к цели, которая представляется как надлежащий предмет стремлений в области творчества, науки или жизни; при этом происходит приобретение слушателями некоего необходимого знания, обладание которым в большинстве случаев предполагает практические последствия» (*Wils J.-P.* Protreptik // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / Hrsg. G. Ueding e. a. Tüb., 2005. Bd. 7. Sp. 376). Протрептика как вид риторической речи была известна уже во времена деятельности афинского ритора Исократа (V–IV вв. до Р. Х.); в «Риторике» *Аристотеля* протрептическая речь рассматривается как один из 2 видов «совещательной (συμβουλευτικόν) речи», т. е. как побуждение (προτροπή) к чему-либо, противопоставляемое отговариванию (ἀποτροπή) от чего-либо (*Arist.* Rhet. I 3. 1358b8–9). В соч. ритора Анаксимена Лампсакского (IV в. до Р. Х.) «Риторика к Александру» (Rhetorica ad Alexandrum), к-рое иногда приписывалось Аристотелю, говорится о «протрептическом виде» (εἶδος προτρεπτικόν) речи как о разновидности «ораторской» (δημηγορικόν) речи (*Anaximen.* Rhet. ad Alex. 1. 1. 1421b). О том, что К. А. знал эти определения и опирался на них, свидетельствует его рассуждение о побуждающем и отвращающем видах речи в соч. «Педагог»: «...одной формой (σχέσις) совещательной [речи] является [речь] побуждающая, а второй формой — [речь] отговаривающая» (*Clem. Alex.* Paed. I 10. 89. 2–3). Осуществленное в совр. науке отнесение «Увещевания к язычникам» К. А. к роду «совещательных речей» позволяет более точно понять формальную структуру этого сочинения, которая задается выработанными в античности общими правилами построения риторических речей (структурный анализ см.: *Lechner.* 2007).

Хотя первоначально протрептическая лит-ра возникла на пересечении риторики и софистики и не всегда имела строго философский характер, во время К. А. наиболее популярными и распространенными являлись морализирующие философские протрептики, авторы к-рых стремились «обратить» слушателей или читателей к философскому образу жизни, соответствующему убеждениям той или иной философской школы. Наиболее известными протрептиками такого рода были неск. произведений, сохранившиеся лишь во фрагментах: трактат «Протрептик» Аристотеля; диалог «Гортензий» Марка Туллия *Цицерона,* о котором повествует блж. *Августин,* еп. Гиппонский (см.: *Aug.* Confess. III 4. 7); «Протрептик» неоплатоника *Ямвлиха* (о них см.: *Jordan.* 1986. P. 322–327; *Meeren.* 2002). Восприняв лит. традицию античных и эллинистических философских протрептиков, К. А. вместе с тем видоизменил и обогатил ее, проведя соотнесение собственной деятельности учителя-увещевателя, обращающего свою речь (λόγος) к слушателям, с промыслительной деятельностью Божественного Логоса, ведущего человека к спасению; т. о., «логос» как человеческая речь с намеренной двусмысленностью сливается у К. А. с Божественным Логосом как источником ее действенности и силы. Именно в контексте богословского обсуждения деятельности Логоса по отношению к человеку К. А. предлагает наиболее полное определение «протрептической» речи. Согласно К. А., воздействие увещевающего Логоса относится к области «нравов» (ἤθη), т. е. принципиальных жизненных установок, определяющих поведение человека (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1. 1); результатом увещевания является «воспитание нрава» (ἠθοποιία — Ibid. 2. 1). В религиозно-этической интерпретации протрептики К. А. следовал философско-риторической традиции: так, согласно свидетельству Иоанна Стобея (V в.), платоник Филон из Лариссы (II–I вв. до Р. Х.) определял протрептическую речь как «побуждение к добродетели» (παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετήν) и отмечал, что «в одной части ее показывается великая польза от добродетели, а в другой части отвергаются [доводы] тех, кто критикуют, или ниспровергают, или как-либо очерняют [истинную] философию» (*Stob.* Anthol. II 7. 2); похожие определения предлагали и др. философы и риторы, в т. ч. представители второй софистики. Руководствуясь таким представлением о нормативной схеме развития протрептического рассуждения и одновременно христианизируя традицию, К. А. утверждал, что увещевающий Логос «учит богопочитанию (θεοσέβεια) и... закладывает основания в здание веры; приобретая благодаря Ему великую радость и отрекаясь от ветхих мнений, мы молодеем для спасения» (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1. 1). Таким пониманием деятельности увещевающего Логоса определяется смысловая структура «Увещевания к язычникам»: К. А. повествует здесь об истинном богопочитании, критикует ошибочные языческие представления о Боге и способах богопочитания, а также предлагает «спасительные истины», т. е. основоположения христ. вероучения. Т. о., место «истинной философии» как смыслового центра протрептического сочинения у К. А. занимает христ. вера, противопоставляемая языческой религии.

К. А. различал деятельность увещевающего Логоса в широком и в узком смысле: в узком смысле увещевание имеет целью «обращение», т. е. решительную перемену нрава (образа мыслей и образа жизни), и потому оно обращено к тем, кто еще не стали христианами; именно этому роду деятельности соответствует «Увещевание к язычникам». В широком смысле, по словам К. А., «уве-

щевающим является все в целом богопочитание», т. е. в истинной религии никогда не прекращается действие увещевающего Логоса, Который «воздействует на врожденную способность к рассуждению, порождая в ней желание достичь жизни ныне и в будущем» (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1. 3). В античной лит. и философской традиции нередко встречалось противопоставление увещевания как протрептики, объектом к-рой являются люди, находящиеся вне некоего общества, а целью — их обращение и присоединение к этому обществу, и увещевания как паренетики, в рамках к-рой осуществляется этическое наставление в частных вопросах внутри некоего общества на основании уже принятой человеком системы ценностей. Зная об этом делении, К. А. в «Увещевании к язычникам» характеризует «богопопочитание» (θεοσέβεια) как «всеобщее увещевание» (καθολικὴ προτροπή), к-рое «простирается на всю жизнь», «во всякое время и во всех обстоятельствах направляя к важнейшей цели — жизни, в том смысле, что жить необходимо лишь ради того, чтобы жизнь вечно, ведь и философия, как говорят пресвитеры, есть долговременное совещательное рассуждение, стремящееся приобрести вечную любовь к мудрости» (*Clem. Alex.* Protrept. 11. 113. 1; ср.: *Meeren.* 2002. P. 618). Этому общему протрептическому увещеванию К. А. противопоставляет «прочие советы и назидания», т. е. паренетические наставления, к-рые «скудны и касаются чего-либо одного» (*Clem. Alex.* Protrept. 11. 113. 1); вместе с тем они «побуждают к послушанию» и оказывают врачующее воздействие на человека (*Idem.* Paed. I 1. 1. 4 — I 1. 3. 3; ср.: *Glad.* 2004. P. 436–438). Противопоставление протрептики и паренетики, широко обсуждавшееся в исследовательской лит-ре XIX–XX вв. (см.: *Hartlich.* 1889. S. 210–213, 221–223; *Stowers S. K.* Letter Writing in Greco-Roman Antiquity. Phil., 1986. P. 91–125; подробный анализ вопроса см.: *Swancutt.* 2004), у К. А. в отличие от мн. его современников не является жесткой дихотомией: увещевание в узком смысле предшествует паренетическому (т. е. практико-этическому) наставлению, тогда как в широком смысле оно всегда сохраняется как основа, связывающая конкретные наставления с обозначенной в изначальном протрептическом увещевании общей религ. целью христ. жизни; т. о., «увещевание истины» остается с человеком «до последнего вздоха» (*Clem. Alex.* Proterpt. 11. 117. 3). Вслед. этого «Увещевание к язычникам» оказывается ключом к корректной интерпретации паренетического содержания «Педагога», которое является практическим продолжением и развитием религ. увещевания. Расширяя сферу деятельности увещевающего Логоса и связывая с ней этическое наставление и религ. научение, К. А. не только композиционно объединял сочинения «Увещевание к язычникам» и «Педагог», но и демонстрировал важность производимого увещеванием обращения, к-рое постоянно возобновляется и заново переживается по мере духовного возрастания христианина. Для описания этого возрастания К. А. в «Увещевании к язычникам» использует мистериальные категории. Соединив переосмысленный символический ряд языческих мистерий с библейскими изречениями и образами, К. А. предложил язычникам новые «мистерии Логоса» (τοῦ λόγου τὰ μυστήρια — *Clem. Alex.* Protrept. 12. 119. 1), т. е. такое изложение христианства, к-рое они могли понять, опираясь на уже имевшийся у них религ. опыт. Поэтому, хотя по своей задаче «Увещевание к язычникам» соответствует первоначальной стадии христ. научения, оно предлагает краткий мистагогический очерк всей в целом спасительной деятельности Логоса, приоткрывая для присоединяющегося к христианству человека глубину таинственной жизни, к-рая начинается после вхождения в Церковь.

Предлагая в «Увещевании к язычникам» своего рода идеальный образец христ. протрептики, К. А. в тематической композиции сочинения мастерски совмещает и христианизирует как минимум 3 лит. традиции: 1) классическую риторическую схему протрептического рассуждения; 2) строение речей-диатриб эллинистической философии и второй софистики с присущими им художественными приемами и структурными особенностями; 3) мистагогическую речевую структуру, восходящую к нек-рым платоновским диалогам (общую схему композиции и пояснения к ней см.: *Lechner.* 2007. S. 200–221). Сочинение открывается мифологизирующим рассказом об античных певцах, среди к-рых К. А. выделяет Евнома, предлагая собственную интерпретацию мифа о том, как пение цикады заместило звучание порвавшейся струны на его кифаре; согласно К. А., не цикада участвовала в песне Евнома, но Евном подстроил свою песню под звучание цикады, певшей естественную, т. е. происходящую от Бога как Творца природы, песнь. Обобщая мифы о певцах, К. А. противопоставляет языческим песнопениям прообразуемую песнью цикады нисходящую свыше песнь небесного Логоса, в которой людям открывается истинное знание (*Clem. Alex.* Protrept. 1. 1. 1 — 1. 2. 4). Согласно совр. исследованиям, этот нетипичный для христ. лит-ры вводный раздел, в к-ром тематика сочинения намечается в мифических образах, представляет собой особую форму риторического введения, свойственную лит-ре второй схоластики — προλαλιά (анализ и обоснование см: *Rizzi.* 1993; *Lechner.* 2010). Как показывает сопоставление текста К. А. с руководством ритора Менандра (III в.), в строении и выборе образного ряда пролалии К. А. следовал рекомендациям совр. ему риторических руководств. Целями пролалии, обычно не имевшей жесткой связи с основной тематикой произведения и лишь смутно намечавшей его лейтмотивы, были демонстрация культурного уровня автора, его лит. способностей и навыков, а также «расположение» слушателей, т. е. создание у них благоприятного отношения к оратору и к предмету речи (*Lechner.* 2007. S. 201–202). Дальнейшая композиция «Увещевания к язычникам» точно соответствует правилам строения античной риторической речи, обычно состоявшей из 5 разделов (см.: *Till D.* Rhetorik: Systemgeschichte: Antike // Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Tüb., 2005. Sp. 1545–1546). В эксордии (προοίμιον; exordium), т. е. собственно тематическом вступлении (*Clem. Alex.* Protrept. 1. 3. 1 — 1. 5. 4), К. А., продолжая образный ряд пролалии, резко противопоставляет пагубные песни языческих певцов, ведущих людей к «грубым суевериям», и спасительную песнь Логоса, «опору всего и гармонию всего», причем делает это уже не только на образном уровне, но и оценивая обе песни по результатам их действий; тем самым задается этико-религ. модальность увещевания. В «изложении» (διήγησις; narratio), следующем

традиц. разделе (*Clem. Alex.* Protrept. 1. 6. 1 — 1. 10. 1), К. А. предлагает краткий обзор христ. учения о Логосе как Творце, Учителе и Промыслителе, повествует о пророческих предсказаниях Боговоплощения и о спасительных плодах вочеловечения Бога, причастником к-рых может стать человек. Переходя к разделу «предложение» (πρόθεσις; propositio), К. А. кратко формулирует цель всего увещевания: человек, желающий «увидеть Бога и стать участником богоугодных очищений», призывается найти Иисуса Христа и следовать за Ним, т. к. Он «единственный дает возможность узреть Бога» (*Clem. Alex.* Protrept. 1. 6. 1 — 1. 10. 1).

После обозначения протрептической цели, к-рым завершается 1-я гл. «Увещевания к язычникам», К. А. в главах 2–11 предлагает пространное и сложное по структуре обоснование выдвинутого им тезиса о том, что христианство является единственной спасительной религией (*Clem. Alex.* Protrept. 2. 11. 1 — 11. 117. 5); это обоснование соответствует разделу «доказательство» (πίστις; argumentatio) традиц. риторических речей. Поскольку К. А. ориентировался на особую структуру протрептической речи, традиц. 2 части доказательства, «утверждение» (πίστωσις; confirmatio) и «опровержение» (ἔλεγχος; refutatio), с целью большего увещевательного эффекта меняются местами: критика ложного учения (апотрептика, т. е. отвержение) предшествует изложению истинного (протрептике). Кроме того, К. А. намеренно сглаживает противопоставление отрицательной и утвердительной частей: во-первых, он вводит переходный раздел, в котором рассматриваются свидетельства философов и поэтов об истинном Боге, существовавшие внутри ложной языческой религии, а также пророческие предвозвещения полноты истинного знания о Боге, открытого в НЗ; во-вторых, он создает многочисленные параллели между частями, используя в утвердительной части понятия и образы отрицательной части в переосмысленном и христианизированном виде.

Отрицательная часть, посвященная критике языческой религии, занимает главы 2–4 «Увещевания к язычникам» (*Clem. Alex.* Protrept. 2. 11. 1 — 5. 66. 5). Во 2-й гл. К. А. рассматривает и подвергает язвительным насмешкам содержание и символику языческих мистерий и мистериальных обрядов, заявляя, что они связаны с самыми низменными и постыдными человеческими страстями; по словам К. А., даже нек-рые из язычников, несправедливо называемые безбожниками, смогли увидеть бессмысленность такого богопочитания и осудить его (Ibid. 2. 11. 1 — 2. 24. 4). Далее К. А. переходит к рассмотрению мифов; он осуждает языческую мифологию преимущественно с этической т. зр., отмечая, что содержащиеся в мифах многочисленные противоречия, нелепости и непристойности убедительно свидетельствуют, что мифы являются суеверными выдумками, в к-рых оказались отражены все заблуждения и пороки создавших их людей (Ibid. 2. 25. 1 — 2. 41. 4). В 3-й гл. К. А. выдвигает предположение, что мн. боги язычников в действительности являются не просто выдуманными фигурами, но искушающими людей бесами, поскольку требуют от своих почитателей «душегубства и человекоубийства», т. е. человеческих жертвоприношений (Ibid. 3. 42. 1 – 3. 43. 4). Во 2-й ч. 3-й гл. К. А. переходит к рассмотрению внешних форм языческого богопочитания; он начинает его с рассмотрения храмов и указывает, что мн. из них по своему происхождению суть гробницы, поэтому почитающие в действительности чтят не богов, а могилы (Ibid. 3. 44. 1 — 3. 45. 5). Вся 4-я гл. посвящена критике почитания статуй богов, т. е. идолопоклонства в собственном смысле (Ibid. 4. 46. 1 — 4. 62. 4); в соответствии с христ. традицией К. А. заявляет, что поклонение статуям либо является поклонением бесам, одушевляющим эти статуи, либо есть суеверное почитание «мертвой материи, преображенной рукой мастера» (Ibid. 51. 3–6). Завершается 4-я гл. протрептической вставкой, подводящей итог всему отрицательному разделу; в ней К. А. призывает язычников перейти от суеверного почитания природы и материи к религиозному поклонению «единственному подлинному Богу», Творцу всего (Ibid. 4. 63. 1–5).

В отрицательно-утвердительной переходной части, занимающей главы 5–8, К. А. рассматривает пути познания истинного Бога, существовавшие у язычников и у иудеев до явления в мир Логоса. В 5-й гл. К. А. приводит ложные мнения философов о Боге, в т. ч. отождествление божественного начала со стихиями или некими философскими категориями (Ibid. 5. 64. 1 — 5. 66. 5). В 6-й гл. этому противопоставляются обнаруживающиеся у нек-рых философов истинные представления о единстве Бога; наибольших похвал К. А. здесь удостаивает Платона (Ibid. 6. 67. 1 — 6. 72. 5). Как и некоторые раннехрист. апологеты (см. напр.: *Iust. Martyr.* I Apol. 44, 59–60), К. А. заявляет, что знание о Боге греки почерпнули у варварских народов; так, по его словам, «истинные законы и представления о Боге» были получены Платоном от евреев (*Clem. Alex.* Protrept. 6. 70. 1; обзор теории заимствования в раннехрист. лит-ре и у К. А. см.: *Ridings.* 1995. P. 9–140; *Löhr.* 2000). Продолжая демонстрацию того, что язычникам было доступно знание о едином Боге, в 7-й гл. К. А. приводит изречения поэтов, которые упоминали о Боге как о едином Творце и Правителе мира и критиковали народные представления о богах (*Clem. Alex.* Protrept. 7. 73. 1 — 7. 76. 6). Наконец, в 8-й гл. К. А. рассматривает наиболее совершенную форму дохристианского знания о Боге — «пророческие писания» (Ibid. 8. 77. 1 — 8. 80. 5). К. А. ссылается как на языческое «прорицание Сивиллы» (Ibid. 77. 2), так и на высказывания пророков ВЗ, через которых говорил Св. Дух, прямо указывавший устами пророков на истинного Бога (Ibid. 8. 78. 1; 9. 82. 1).

К утвердительной части, занимающей главы 9–11, К. А. переходит в конце 8-й — начале 9-й гл., используя лейтмотивы «спасительной песни» и «увещевающего Слова», Которое призывает обратиться от ложного богопочитания к истинной религии (Ibid. 8. 81. 1 — 9. 82. 3). Обильно цитируя НЗ, в 9-й гл. К. А. обращается непосредственно к увещеванию (неск. раз используя сам этот термин), отчасти ведя его от лица Логоса, открывающего в Свящ. Писании Свой благой замысел о человеке и готовность принять всех, ищущих спасения (Ibid. 9. 82. 4 — 9. 84. 6). Следуя нормам протрептической речи, К. А. подробно описывает те блага, которые ожидают откликнувшихся на увещевание людей; у них будет изобиловать благодать, они получат полноту истинного знания, достигнут спасения и т. д. (Ibid. 9. 85. 1 — 9. 88. 3). Продолжая увещевание в 10-й и 11-й главах (Ibid. 10. 89. 1 — 11. 117. 5), наполненных прямыми протрептическими обраще-

ниями к аудитории, К. А. параллельно перечисляет предлагаемые христианством спасительные блага и критикует языческую религию как обычай, т. е. укоренившуюся привычку, призывая язычников преодолеть лень, безразличие, косность, неразумие и не уклоняться от выбора, определяющего их вечную участь. Вновь упоминая о различных негативных аспектах языческой религиозности, К. А. уже не просто осуждает их, как в отрицательной части, но показывает их христ. альтернативу, постоянно убеждая сделать выбор в пользу христианства. Явившийся в мир Божественный Логос, по словам К. А., будучи истинным Богом, открыл «безмерную пучину благ» (Ibid. 10. 110. 3); Он есть Свет, просвещающий всю вселенную, «Логос истины, Логос нетления, возрождающий человека и возводящий его к истине, побуждающий к спасению, изгоняющий тление, прогоняющий смерть, воздвигший в людях храм, чтобы вселить в людей Бога» (Ibid. 11. 117. 4).

Последний раздел протрептической речи, соответствующий традиц. риторическому «заключению» (ἐπίλογος; peroratio) и занимающий гл. 12 (Ibid. 12. 118. 1 — 12. 123. 2), К. А. отделяет от основной части «Увещевания к язычникам» с помощью повторного обращения к мифическим образам, тем самым создавая внутреннюю параллель перорации с пролалией и экскордием; здесь вновь повторяются основные темы и выводы сочинения. Имитируя обращение к герою Одиссею и прорицателю Тиресию, олицетворяющим античную культуру и религию, К. А. призывает их пройти путь от заблуждения в многобожии к подлинным мистериям единого Бога (Ibid. 12. 118. 1 — 12. 119. 3). Предлагая краткое символическое описание и гимническое восхваление христ. мистерий, К. А. осуществляет оправдание и христианское переосмысление мистериального опыта и самого термина «мистерии», для к-рого ранее в отрицательной части он предлагал уничижительные этимологии (см.: Ibid. 2. 13. 1–2). Отметив, что прошедший мистериальное посвящение, т. е. присоединившийся к христ. Церкви, человек становится другом Божиим и усыновляется Богу, уподобляясь Ему во всех поступках и во всей жизни, К. А. завершает «Увещевание к язычникам» повторным призывом увидеть, какая религия приносит подлинную пользу человеку, и избрать жизнь, а не гибель (Ibid. 12. 123. 2).

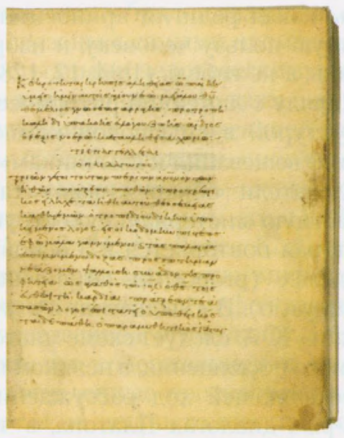
Наряду с линейной риторической структурой в смысловой композиции «Увещевания к язычникам» исследователи обнаруживают также 3-частную мистериальную структуру, к-рая повторяется в 3 основных разделах (propositio, argumentatio и peroratio). В «Увещевании к язычникам» К. А. следует схеме мистериального посвящения, в неявном виде определяющей ход рассуждения в нек-рых диалогах Платона, в частности в «Федре» и в «Пире» (о текстуальных следах влияния Платона см.: *Butterworth.* 1916; *Isart Hernández.* 1993); впосл. эта схема будет использована К. А. и в «Строматах» (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. VII 10. 56. 7 — VII 10. 57. 1). Путь человеческого разума к истине начинается с «очищения» (κάθαρσις; ср.: *Clem. Alex.* Proterpt. 1. 10. 3 (καθαρσίων)), т. е. критического отвержения ложных мнений и заблуждений; за ним следует «посвящение» (μύησις; см.: Ibid. 12. 120. 1 (μυούμενος); Ibid. 2 (μυοῦ)), т. е. первичное последовательное изложение истинного учения с учетом его отличий от лжеучения; завершает путь «созерцание» (ἐποπτεία; см.: Ibid. 1. 10. 3 (ἐποπτεύεται); Ibid. 12. 120. 1 (ἐποπτεῦσαι)), т. е. соприкосновение с Богом в мистическом единении (см.: *Riedweg.* 1987. S. 143; *Lechner.* 2007. S. 211–218). Движение к истинной религии, предлагаемое К. А., также трехчастно: оно начинается с отвержения ложных представлений о богах, продолжается по мере принятия и усвоения истинного христ. учения о Боге и Его отношении к человеку и завершается вхождением в Церковь, т. е. таинством Крещения, в к-ром происходит первичное благодатное соединение человека и Бога, открывающее путь к богопознанию и обожению. Соединяя в «Увещевании к язычникам» риторику и ритуал, К. А., подобно Платону, наделяет текст не только протрептической, но и гипомнематической (т. е. напоминающей) функцией. Этой двойной функцией объясняется насыщенность «Увещевания к язычникам» цитатами из ВЗ и НЗ и богословскими положениями христ. Предания, мн. из к-рых в том виде, в каком их предлагает К. А., без дополнительных пояснений являются заведомо недоступными пониманию язычников, которым формально адресовано сочинение (см., напр.: *Clem. Alex.* Protrept. 1. 9. 1 — 1. 10. 1). Эти вкрапления в действительности выполняют двойственную функцию. Язычников они погружают в пространство христ. мысли, предлагая принять на интуитивном уровне религ. учение, к-рое впосл. будет преподано им дискурсивно и последовательно. Вместе с тем К. А. показывает с их помощью, что он адресует сочинение не только язычникам, но и тем христианам, к-рые, живя в языческом мире, нуждаются в том, чтобы посредством рационального припоминания, т. е. возвращения к уже известному, более глубоко понять соотношение христианского и языческого мировоззрений и найти возможные пути ответа на вызовы язычества (*Lechner.* 2007. S. 220–221).

Богословское содержание «Увещевания к язычникам» выражается преимущественно с помощью понятий и образов, к-рые К. А. заимствует из Свящ. Писания или соотносит с текстами Писания. Хотя в «Увещевании к язычникам» К. А. не предлагает систематического изложения христ. вероучения, он кратко затрагивает мн. важные вопросы христ. богословия (попытку тематической систематизации богословского учения «Увещевания к язычникам» см.: *Galloni.* 1986. P. 53–148). Сочинение предоставляет богатый материал исследователям богословия К. А.: в нем развивается учение о Боге как Творце всего и Промыслителе (см., напр.: *Clem. Alex.* Protrept. 5. 65. 4; 6. 69. 1–4; 10. 105. 1); затрагиваются вопросы триадологии и христологии, в т. ч. излагается учение о Логосе, Сыне и Слове Бога, подчеркивается Его связь с Отцом и утверждается Его божество (см.: Ibid. 1. 7. 1; 9. 82. 5; 10. 98. 3–4; 10. 110. 1); предлагаются элементы учения о творении (см., напр.: Ibid. 1. 5. 1; 1. 6. 4; 4. 53. 1–3), религ. антропологии (см., напр.: Ibid. 10. 98. 2–4; 11. 111. 1) и сотериологии (см., напр.: Ibid. 1. 6. 2; 1. 7. 3–6; 1. 8. 4; 9. 84. 5–6; 9. 88. 2–3; 10. 110. 1–3; 12. 122. 1–4). Тематическое и образное богатство «Увещевания к язычникам» делает это сочинение важным источником сведений об античной культуре и религии: здесь содержатся и аллегорические толкования, и бытовые наблюдения, и этимологические изыскания, и пересказы мифов, и описания культовых практик, храмов и статуй;

К. А. приводит многочисленные цитаты из античных поэтов, комедиографов, трагиков, мифологов, историков, философов (ср.: *Братухин.* 2006. С. 21–22).

2. «Педагог» (Παιδαγωγός; Paedagogus; CPG, N 1376; PG. 8. Col. 247–684; SC. 70, 108, 158; критическое изд.: *Clem. Alex.* Werke. 1972[3]. Bd. 1. S. 89–292; рус. пер.: Педагог. 1890. 1996[II]), в 3 книгах. Точное время создания сочинения неизвестно; вероятнее всего, оно было написано К. А. сразу после «Увещевания к язычникам»; по датировке Меа — ок. 197 г. (*Méhat.* 1966. P. 54). Как по форме, так и по содержанию «Педагог» является непосредственным продолжением «Увещевания к язычникам». В основе литературной формы «Педагога» также лежит классическая риторическая речь, однако вслед. значительного объема сочинения и многочисленных вставок-экскурсов речевая форма размывается и усложняется, теряя строгую структуру. Оставаясь беседой со слушателями, «Педагог» вместе с тем сближается по способу организации материала с античными философскими трактатами, посвященными последовательному раскрытию некой темы. В тексте «Педагога» заметны резкие переходы и смысловые разрывы между нек-рыми тематическими разделами, а также стилистическая неровность, проявляющаяся в совмещении правильной и цветистой риторической речи с сухим философским рассуждением и сложной аллегорической экзегезой. Это позволяет предполагать, что К. А. объединил в этом сочинении материалы цикла катехизических речей, произнесенных им в разное время, вероятно, опираясь на собственные заметки или записи слушателей; при этом окончательная лит. обработка была менее тщательной, чем в «Увещевании к язычникам» (ср.: *Brackett.* 1986. P. 135–159, 179–183).

О содержательном и тематическом преемстве по отношению к «Увещеванию к язычникам» свидетельствует открывающее «Педагог» упоминание о «прекрасном увещевании», к-рое достигло своей цели, т. е. привело язычников к вере: «Уже положено основание истины для нас, дети; [положен] неразрушимый основный камень гностического познания для святого храма великого Бога, прекрасное увещевание (προτροπὴ καλή), [произведшее] стремление к вечной



Климент Александрийский. «Педагог». Рукопись. XI в. (Laurent. Plut. 5. 24. Fol. 2r)

жизни, благодаря рассудительному послушанию утвержденное в разумной почве» (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1. 1). В ряде докритических изданий (в т. ч. в PG) эти слова ошибочно считались завершением «Увещевания к язычникам» и помещались после этого сочинения (см.: PG. 8. Col. 245–246; ср. рус. пер.: Увещание к эллинам. 1888. Стб. 180; по этой причине в рус. изданиях «Педагога» эта фраза отсутствует). Ранняя рукописная традиция, однако, однозначно свидетельствует, что это предложение относится к тексту «Педагога» (в рукописи Laurent. Plut. 5. 24 предложение помещено после общего оглавления 1-й кн. и перед заглавием 1-й гл. 1-й кн., т. о. образуя пролог ко всему сочинению; в рукописи Mutin. gr. 126 оно находится после заглавия 1-й гл. 1-й кн.; чтению последней рукописи следуют издания Штелина и Марковича). Т. о., в «Педагоге» К. А. обращается к людям, уже имеющим твердую уверенность в истинности христианства, однако еще не усвоившим христ. образ жизни (*Stählin.* 1934. S. 22), предлагая им «очерк христианского нравоучения, руководство в частной и общественной христианской жизни по идеалу Христа» (*Сагарда.* 2004. С. 418).

В исследовательской литературе остается дискуссионным вопрос о том, адресовано ли сочинение К. А. недавно крещенным христианам из язычников, еще не вполне расставшимся с языческим образом жизни, или проходящим катехизацию язычникам, только готовящимся принять таинство Крещения (обзор см.: *Pujiula.* 2006. S. 84–94). По мнению А. И. Марру, придерживавшегося 1-й т. зр., аудиторией сочинения К. А. являются новообращенные христиане, которые уже «вошли в Церковь» и «получили возрождение» в таинстве Крещения (*Marrou.* 1960. P. 7–8). Согласно Марру, гипотезу о том, что «Педагог» является лит. отражением бесед, к-рые К. А. проводил с новокрещеными христианами, подтверждают упоминания К. А. катехизического научения как чего-то завершившегося и косвенные указания на уже состоявшееся принятие аудиторией таинства Крещения (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 6. 25. 1 — I 6. 30. 2; К. А. часто употребляет здесь и в др. местах «Педагога» глаголы, связанные с принятием крещения, в прошедших временах; эта особенность оказалась искаженной в некоторых переводах, в т. ч. и в рус. переводе; ср.: *Knauber.* 1972. S. 318–319). Весомые доводы в пользу 2-й т. зр., впервые обоснованной Х. Виндишем (*Windisch.* 1908. S. 439–448), предложил Кнаубер (*Knauber.* 1972). По его мнению, используя в «Педагоге» местоимение «мы», в нек-рых контекстах недвусмысленно относящееся к уже крещенным христианам, К. А. прибегает к распространенному в риторике приему непосредственной коммуникативной идентификации оратора с теми, к кому он обращается. В «Педагоге», как ранее в «Увещевании к язычникам» (см., напр.: *Clem. Alex.* Protrept. 61. 1–4), К. А. иногда противопоставляет христиан, обозначаемых местоимением «мы», язычникам, на к-рых указывает местоимение «вы» (см., напр.: Paed. II 10. 98. 3). Однако, поскольку в «Педагоге» он обращается к тем, кто уже уверовали и по духу являются христианами, противопоставление «мы» и «вы» сглаживается; К. А. одновременно отождествляет себя посредством местоимения «мы» со слушателями и выступает при использовании местоимения «вы» как транслятор наставляющей речи Логоса-Воспитателя (см. наиболее характерные места: Paed. I 5. 18. 4; I 6. 32. 4; I 9. 83. 2–3; II 12. 120. 1–6; II 12. 129. 1; III 2. 9. 1–4; III 8. 41. 1–3; III 12. 86. 1–2; III 12. 97. 3; III 12. 98. 1; полные таблицы употребления местоимений см.: *Brackett.* 1986. P. 103–134). Такая стратегия позволяет К. А., используя местоимение «мы», подчеркивающее принадлежность слушателей и проповедника к единой христ. церковной общине, говорить о предстоящем для катехизируемых таинстве

Крещения как об уже совершившемся (*Knauber.* 1972. S. 319–322). Поскольку обе точки зрения поддержаны серьезными аргументами, наиболее вероятной представляется примиряющая их гипотеза о том, что постоянным фоном для рассуждений К. А. в «Педагоге» является событие крещения в идеализированном виде; поскольку на духовно-мировоззренческом уровне катехизируемые уже имеют веру и вполне готовы к крещению, К. А. упоминает о крещении в прошедшем времени как об уже состоявшемся событии, тогда как в реальности катехизические наставления, отраженные в «Педагоге», могли в зависимости от особенностей церковной катехизической практики как предшествовать крещению, так и преподаваться непосредственно после него. Возможно, «Педагог» К. А. отражает происходившую в его время трансформацию связанного с крещением катехизического научения: если в раннехрист. времена катехизация была непродолжительной и основное научение происходило уже после крещения, то в III–IV вв. в христианских общинах прослеживается тенденция к увеличению длительности предкрещального катехизического научения, к-рое могло продолжаться неск. лет.

Общий замысел и цель написания «Педагога» были сформулированы К. А. при упоминании этого сочинения в начале 6-й кн. «Стромат»: в «Педагоге», по его словам, «показано воспитание и вскармливание от состояния детей, то есть создание такого устроения жизни (πολιτείαν), которое возрастает вместе с верой, беря начало от катехизического научения (ἐκ κατηχήσεως) и предуготовляя к принятию гностического знания (εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχήν) добродетельную душу у тех, кто намереваются войти в число мужей» (*Clem. Alex.* Strom. VI 1. 1. 4). Тематическую и композиционную организацию «Педагога» проясняет открывающее трактат подробное рассуждение о действиях Логоса, к-рым соответствуют этапы и формы христ. научения. Согласно К. А., практическая жизнь человека подразделяется на 3 области: область «нравов» (ἠθῶν), область «действий» (πράξεων) и область «страстей» (παθῶν; Paed. I 1. 1. 1; такое же деление предлагается в «Поэтике» Аристотеля — *Arist.* Poet. 1. 1447a28; в смысловом отношении это деление является перенесением в область практической философии изложенного в диалоге «Государство» учения Платона о 3 началах души — разумном (рассуждающем), волевом (яростном, т. е. ориентированном на действие) и страстном (вожделеющем); см.: *Plat.* Resp. 439b–441d). Заботясь о спасении человека, Логос действует в каждой из этих 3 областей; в 1-й Он предстает как «увещевающий» (προτρεπτικός), во 2-й — как «советующий» (ὑποθετικός), в 3-й — как «успокаивающий» (παραμυθητικός). В различении этих действий К. А. следовал как стоической традиции (см.: *Seneca.* Ep. 95. 65, излагается учение стоика *Посидония;* анализ соответствия и корректировку неточной интерпретации Штелина см.: *Marrou.* 1960. P. 10–14; ср. также: *Sext.* Pyrrh. I 69–72, в отношении значения παραμυθητικός), так и общим воспитательным и учебным принципам эллинистической эпохи, к-рые отражены, напр., в предложенном платоником Евдором Александрийским (I в до. Р. Х.) делении философии (сохранилось в передаче Стобея: *Stob.* Anthol. II 7. 2. 64–133; обзор традиции см.: *Slings.* 1995). Поскольку 1-я, увещевательная, деятельность Логоса была предметом «Увещевания к язычникам», в «Педагоге» К. А. предлагает учение о Логосе как руководителе действий и укротителе страстей, т. е. как о Воспитателе; т. о., у К. А. 2-й и 3-й виды деятельности Логоса оказываются совмещены и отнесены к Логосу-Педагогу. Для обозначения воспитательной деятельности Логоса К. А. использует 2 класса эпитетов, отражающих ее составные части: с т. зр. положительной побуждающей деятельности Логос является «советующим» (ὑποθετικός), или «паренетическим» (παραινετικός), т. е. дающим моральные предписания и рекомендации; с т. зр. отрицательной ограничительной деятельности Логос является «успокаивающим» (παραμυθητικός) или «врачующим» (θεραπευτικός) страсти, т. е. показывающим их неразумность и предлагающим способы их преодоления, в т. ч. с использованием бытовых и исторических примеров (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1. 4 — I 1. 3. 2; ср.: Ibid. 3. 8. 3).

Ориентируясь на возможные интерпретации понятия «педагог», К. А. определяет задачи воспитывающего Логоса, одновременно являющиеся и задачами соч. «Педагог» (ср.: *Marrou.* 1960. P. 14–21; *Сидоров.* 1998. С. 69–71). Педагог, согласно первоначальному значению этого слова,— это тот, кто ведет детей к учителю, т. е. «детоводитель» (ср.: ἡ παιδαγωγία παίδων ἐστὶν ἀγωγή — *Clem. Alex.* Paed. I 5. 12. 1); задача Логоса-Педагога также состоит в подведении детей, т. е. новоначальных христиан, к принятию догматического церковного учения, а результатом Его деятельности является приведение к Логосу-Учителю души, к-рая «очищена для гностического познания» и «способна принять откровение Логоса» (Ibid. 1. 3. 3). Во времена К. А. педагог нередко являлся не только провожатым, но и воспитателем, следившим за усвоением учеником норм общественной и частной жизни; Логос-Педагог также предлагает правила христ. повседневной жизни и обосновывающие их этические принципы. Характеризуя деятельность воспитывающего Логоса-Педагога в целом, К. А. использовал популярную в платонизме и стоицизме аналогию между наставником и врачом, отмечая, что «как при телесной болезни требуется врач, так и душевная немощь требует Педагога», Который «подготавливает больных к полному выздоровлению для истины» (Ibid. I 1. 3. 3; ср., напр.: *Epict.* Diss. III 23. 30–38). Еще одна интерпретация связана со словами ап. Павла: «...закон был для нас детоводителем (παιδαγωγός) ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры мы уже не под руководством детоводителя» (Гал 3. 24–25). Согласно К. А., единый Логос проявляется в многообразии действий: в ВЗ его воспитательное действие выражалось в Законе, который готовил людей к явлению Иисуса Христа, побуждая их вести добродетельную жизнь; в НЗ Логос-Педагог также требует от христиан морально безупречного образа жизни. При этом К. А. в отличие от ап. Павла, говорящего о том, что явление веры освобождает от власти педагога-детоводителя, т. е. Закона, полагал, что воспитательная функция Логоса, проявлявшаяся в Законе, не отменяется, но видоизменяется в христианстве. Педагогом в ВЗ и в НЗ является тот же Логос, однако если в ВЗ Он действовал через посредников (Моисея и пророков), то в НЗ Он воспитывает христиан Сам, как Своим учением, так

и посредством таинственного общения «лицом к лицу», происходящего внутри христ. Церкви (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 7. 55. 2; I 7. 57. 1–4). При этом разработанные в мельчайших деталях моральные предписания, предлагаемые К. А. во 2-й и 3-й книгах «Педагога», по своей функции оказываются точным христ. отображением и переосмыслением многочисленных практических установлений ВЗ. В выходящем за пределы традиц. словоупотребления его времени расширительном смысле К. А. называет «Божественной педагогикой» (ἡ κατὰ τὸν θεὸν παιδαγωγία) не только преподание конкретных наставлений, но весь в целом процесс христ. практического воспитания, длящееся до конца земной жизни «верное следование за истиной, приводящее к созерцанию Бога» (*Clem. Alex.* Paed. 7. 54. 1). Такая педагогика, согласно К. А.,— это «прямая дорога, возводящая на небеса» (Ibid. 7. 53. 3). Т. о., хотя в деятельности Логоса-Педагога более всего нуждаются новоначальные христиане, Он остается практическим Наставником и для опытных христиан. Тем самым, как и в случае «Увещевания к язычникам», К. А. неявно придает соч. «Педагог» гипомнематическую (т. е. напоминающую) функцию, адресуя его помимо непосредственной аудитории тем христианам, которые по различным причинам уклонились от следования практическим нормам религ. этики и побуждая их заново пройти путь христ. воспитания.

Исследователи нередко указывали на то, что пространные и сложные по содержанию богословские рассуждения 1-й кн. «Педагога» плохо сочетаются в композиционном отношении с следующими далее во 2-й и 3-й книгах конкретными наставлениями (см., напр.: *Marrou.* 1960. P. 22). Однако в действительности композиция «Педагога» глубоко продумана: по убеждению К. А., теоретическое содержание 1-й кн. должно быть усвоено до практических рекомендаций, поскольку христиане призваны не просто формально исполнять моральные предписания, но понимать их педагогическую, т. е. спасительную природу, и соотносить их с знанием о Логосе как об их высшем источнике (*Quatember.* 1946. S. 42–43). Поэтому в 1-й кн. «Педагога» К. А. излагает учение о Логосе-Педагоге, о природе и методах Его воспитательной деятельности, а также о тех, на кого направлена эта деятельность, т. е. о христианах как «детях» (общую композиционную схему см.: Ibid. S. 43–46; анализ основных понятий см.: *Glad.* 2004). После занимающего 1-ю гл. вводного общего рассуждения о действиях Логоса (*Clem. Alex.* Paed. I 1. 1. 1 — I 1. 3. 3) К. А. в главах 2–4 (Ibid. I 2. 1. 1 — I 4. 11. 2) описывает действия Логоса как истинного Бога, безгрешного и бесстрастного, Устроителя и Владыки мироздания, ставшего истинным Человеком и потому заботящегося о всех людях. Как Бог, Логос имеет власть прощать грехи людей; как совершенный Человек, он является Врачом, исцеляющим последствия грехов, и Педагогом, воспитывающим в людях добродетели. По утверждению К. А., человеколюбивая забота Логоса одинаково распространяется на мужчин и женщин; т. к. оба пола совместно ведут христ. жизнь, у них «общая благодать, общее спасение, общая добродетель и общее воспитание» (Ibid. 4. 10. 2). Отмечая, что оба пола одинаково обозначаются именем «человек», К. А. вспоминает также аттическое слово παιδάριον, к-рое обозначало ребенка как муж., так и жен. пола (Ibid. 4. 11. 1); это позволяет ему перейти ко 2-му смысловому блоку 1-й кн., к рассуждению о христианах как детях. Тема «детства» подробно разрабатывается в 5-й гл. (Ibid. I 5. 12. 1 — I 5. 24. 4); здесь К. А. приводит различные слова, используемые в Свящ. Писании для обозначения детей — «дети» (παῖδες), «малые дети» (παιδία), «младенцы» (νήπια) — и, толкуя соответствующие отрывки из ВЗ и НЗ, показывает, что детство и младенчество в Свящ. Писании обычно понимаются как нечто положительное, как состояние невинности и чистоты (Ibid. 5. 17. 1), пребывающим в к-ром свойственны кротость, прямодушие, простота, правдивость и др. добродетели (ср.: Ibid. 5. 19. 1–3). Пространную и весьма сложную по содержанию 6-ю гл. (Ibid. I 6. 1. 1 — I 6. 52. 3.) К. А. посвящает полемике с представителями гностицизма, употреблявшими понятие «младенчество» в уничижительном смысле для указания на несовершенство богопознания, к-рым обладают обычные христиане, не достигшие «духовного» гносиса. Отвергая существование к.-л. сущностных различий между христианами, К. А. утверждает, что в таинстве Крещения, к-рое есть «новое рождение», всем «младенцам» даруется одинаковый свет познания Бога и залог совершенства, к-рое в полноте достигается лишь в будущей жизни (Ibid. 6. 27. 3). Важное место в рассуждении К. А. занимает экзегетическое исследование вопроса о том, как следует понимать слова ап. Павла из Первого послания к Коринфянам: «...я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищею... потому что вы еще плотские» (1 Кор 3. 1–3), к-рые гностики использовали для обоснования учения о принципиальном различии между несовершенными «плотскими» и совершенными «духовными» христианами. В экзегетическом экскурсе (*Clem. Alex.* Paed. I 6. 34. 3 — I 6. 51. 1) К. А. исходит из убеждения, что «молоко» и «твердая пища» — это один и тот же Логос, дарующий Себя христианам в разных формах: «Многообразно аллегорически изображается (ἀλληγορεῖται) Логос; и твердая пища, и плоть (σάρξ), и еда (τροφή), и хлеб, и кровь, и молоко — все это Господь, [предлагающий Себя] для вкушения нам, уверовавшим в Него» (Ibid. 6. 47. 2). Соединяя физиологические наблюдения и символико-аллегорическое толкование Свящ. Писания, К. А. соотносит молоко с евхаристическими Телом и Кровью Иисуса Христа; он подчеркивает, что в силу совершенства питающего Логоса христиане всегда питаются совершенной пищей, ведущей их к вечной жизни. В 7-й гл. (Ibid. I 7. 53. 1 — I 7. 63. 3), возвращаясь к основной теме 1-й кн., К. А. продолжает последовательное изложение учения о Логосе-Педагоге в Его отношении к людям. Подчеркивая единство Логоса, действовавшего в ВЗ, и Иисуса Христа, являющегося Пастырем и Воспитателем христиан, К. А. предлагает обзор воспитательной деятельности Бога в ВЗ. Продолжая рассуждение, в 8-й гл. (Ibid. I 8. 62. 1 — I 8. 74. 4) К. А. вступает в дискуссию с еретиками (предположительно, последователями Маркиона), которые «говорили, что Господь не благ», т. к. Он прибегает к наказанию, угрозе и устрашению, и приводили многочисленные примеры, заимствуемые из книг ВЗ (Ibid. I 8. 62. 1). Отвечая на это, К. А. указывает, что человеколюбие Логоса очевидно из Боговоплощения, поэтому и наказания, налагаемые Гос-

подом на грешников, следует понимать сообразно Его человеколюбию, как врачебные средства, через страдания приводящие душу к здоровью, т. е. к спасению (ср.: Ibid. 8. 65. 1–2). Рассмотрение отговаривающих (ἀποτρεπτικόν) средств, к-рые использует Логос-Педагог, К. А. продолжает в 9-й гл. (Ibid. I 9. 75. 1 — I 9. 88. 3), где предлагается список укоряющих «способов воспитания», к числу которых К. А. относит внушение, укоризну, упрек, вразумление и т. п.; названия способов и их описание К. А. заимствует преимущественно из Свящ. Писания. В 10-й гл. (Ibid. I 10. 89. 1 — I 10. 95. 2) К. А. переходит к описанию увещевающих (προτρεπτικόν) средств, т. е. метода указания на проистекающие от добродетели благо и пользу. К. А. подчеркивает взаимосвязь и необходимость совмещения 2 родов воспитательных средств, служащих «приобретению добра и бегству от зла» (Ibid. 10. 94. 3). В главах 11–13 (Ibid. I 11. 96. 1 — I 13. 103. 5), выполняющих функцию заключения и одновременно подготавливающих к практическому содержанию 2 следующих книг, К. А. подчеркивает, что Иисус Христос, Сын Божий, являющийся истинным, благим и правосудным Логосом-Педагогом, хочет воспитать подобного Себе человека (см.: Ibid. 12. 98. 1–4). Согласно К. А., предписания Логоса-Педагога не произвольны, но разумны и согласны с природой; напротив, грех — это «все, что противно правильному разуму» (πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθόν — Ibid. 13. 101. 1). Поскольку предписания добродетели соответствуют природе человеческого разума (логоса), мн. из них были известны философам (Ibid. 13. 102. 2); однако для христианина «обязанность» (καθῆκον; К. А. использует классическое стоическое понятие) задается не его собственным разумом, но формируется как постоянное расположение воли, к-рая сообразуется и соединяется с Богом на протяжении всей жизни человека и благодаря этому «успешно достигает вечной жизни» (Ibid. 13. 102. 4). В силу того что рациональные правила повседневной жизни, известные и язычникам, в христианстве переосмысляются и интерпретируются в свете спасительной деятельности Логоса, они становятся педагогикой, «приспособленной для достижения спасения» (Ibid. 103. 2), и управляют всей «совокупностью (σύστημα) разумных действий» человека (Ibid. 102. 4).

Во 2-й и 3-й книгах «Педагога» К. А. предлагает практические предписания и советы, определяя в мельчайших деталях, какой должна быть повседневная жизнь христианина. По большей части эти предписания касаются не жизни души и связанных с ней высших христ. добродетелей, а внешней, «телесной» жизни (подробный анализ 2-й и 3-й книг «Педагога» как руководства, нормирующего жизнь тела, см.: *Pujiula.* 2006). Причину этого К. А. поясняет в кратком предисловии ко 2-й кн.: опираясь на платоническую традицию, он различает душу, тело и внешние вещи (см.: *Clem. Alex.* Paed. II 1. 1. 1–2; ср.: Ibid. 10. 102. 3). В обычной языческой жизни верное соотношение между этими 3 областями нарушено, т. к. тело служит внешним вещам, а душа служит телу. Обращение в христианство, согласно К. А., полагает начало процессу восстановления правильного иерархического и гармонического соотношения: человек «должен перестать заботиться о внешних вещах» и начать «просвещать око души и очищать тело», подчиняя телесные потребности разуму (логосу), а заботу о внешних вещах соизмеряя с упорядоченными телесными потребностями (Ibid. 1. 1. 2). Тело является посредником между душой и внешним миром, а связанные с поддержанием телесной жизни заботы определяют содержание необходимой повседневной деятельности человека, поэтому, после того как в душе человека совершилось обращение в христианство, это обращение должно найти отражение в телесной жизни, т. е. должен начаться процесс разумного «руководства» (κατευθύνειν) телом, методику к-рого К. А. и предлагает во 2-й и 3-й книгах «Педагога» (*Pujiula.* 2006. S. 116–120). Хотя К. А. не объясняет принципов, к-рыми он руководствовался при систематизации практических предписаний, из его слов (см.: *Clem. Alex.* Paed. II 8. 76. 1; III 4. 26. 1; 9. 46. 1) следует, что он придерживался определенного плана. Наиболее убедительную гипотезу о том, каким был этот план, выдвинул Кватембер, предположивший, что К. А. излагает правила повседневной жизни в последовательности «вечер — ночь — утро — день» (общую схему см.: *Quatember.* 1946. S. 48–50). При этом нередко К. А. уклоняется от основного хода рассуждения и предлагает экскурсы, содержащие гл. обр. духовную и богословскую интерпретацию нек-рых практических моральных принципов.

Вторая книга «Педагога», согласно схеме Кватембера, открывается изложением норм, относящихся к продолжительной вечерней трапезе, к-рая нередко превращалась в роскошный прием гостей; этому изложению посвящены главы 1–8, образующие 1-ю ч. 2-й кн. (*Clem. Alex.* Paed. II 1. 1. 1 — II 8. 76. 5). В 1-й гл. (Ibid. II 1. 2. 1 — II 1. 18. 4) К. А. рассуждает о пище, рекомендуя умеренность и воздержанность и осуждая тягу к дорогим, экзотическим и изысканным кушаньям. Отдельный экскурс (Ibid. II 1. 4. 3 — II 1. 8. 2) он посвящает христ. совместной вечерней трапезе, *agape* (вечери любви), отмечая, что подобные вечери не должны превращаться в пиры; еда на них предлагается лишь как внешний знак духовного единства христиан. Переходя во 2-й гл. (Ibid. II 2. 19. 1 — II 2. 34. 4) к рассуждению о питье, К. А. одобряет умеренное употребление вина и отвергает чрезмерный аскетизм тех, кто призывали вовсе не пить вина; в экскурсе К. А. упоминает о связи вина с евхаристической Кровью Христовой (Ibid. II 2. 19. 3–4 — II 2. 20. 1–2). Предметом 3-й гл. (Ibid. II 3. 35. 1 — II 3. 39. 4) является используемая для еды домашняя утварь, а также в целом предметы домашнего обихода; К. А. призывает отказываться от роскошных вещей и выбирать посуду и предметы интерьера, ориентируясь на их функцию, а не на внешнее великолепие и дорогую цену. В главах 4–8 (II 4. 40. 1 — II 8. 76. 5) излагаются правила благопристойного поведения на званых трапезах; К. А. осуждает здесь любовь к чувственной музыке, неумеренный смех и насмешки, непристойные шутки и разговоры, а также употребление для украшения тела духов, помад и венков. В контексте рассуждения о венках К. А. предлагает экзегетический экскурс, рассуждая о терновом венце Иисуса Христа и о связанной с ним библейской символике (Ibid. II 8. 73. 3 — II 8. 75. 2). В 9-й гл. (Ibid. II 9. 77. 1 — II 9. 82. 3), открывающей 2-ю ч. 2-й кн., К. А. переходит к изложению предписаний, относящихся к ночной жизни; он критикует роскошь постельных принадлежностей, а также неодобрительно отзывается

о привычке к чрезмерно продолжительному сну. Бóльшую часть пространной 10-й гл. (Ibid. II 10. 83. 1 — II 10. 102. 2) занимает рассуждение К. А. о ночных отношениях супругов и в целом о нормах, регламентирующих половую жизнь. К. А. подчеркивает, что целью супружеской близости является деторождение, а не сладострастие, и призывает обуздывать разрушающую душу человека тягу к удовольствиям; он решительно осуждает гомосексуальные отношения, подчеркивая их противоестественный характер; о женщинах, совершающих аборт, он говорит, что «вместе с плодом они теряют все, что в них было человеческого» (Ibid. 96. 1). В завершающей части 10-й гл. (Ibid. II 10. 102. 2 — II 10. 115. 5) К. А. переходит от ночного к утреннему разделу, занимающему 3-ю ч. 2-й кн. и 1-ю ч. 3-й кн.; в нем излагаются нормы, касающиеся одежды и др. средств украшения внешнего вида (косметики и т. п.). После вводного рассуждения, в к-ром, ссылаясь на Евангелие, К. А. подчеркивает, что христианин должен во всем руководствоваться принципами естественности и целесообразности, рассматриваются виды одежды; К. А. осуждает использование редких и дорогих тканей и соблазнительных фасонов. В 11-й гл. (Ibid. II 11. 116. 1 — II 11. 117. 4) тему надлежащего внешнего вида продолжает рассуждение об обуви; в 12-й гл. (Ibid. II 12. 118. 1 — II 12. 129. 4) К. А. говорит об украшениях из золота и драгоценных камней.

Третья книга открывается занимающим 1-ю гл. (Ibid. III 1. 1. 1 — III 1. 3. 3) экскурсом, в к-ром ложной внешней красоте противопоставляется душевная красота «человека, в котором живет Логос»; такой человек «уподобляется Богу и является прекрасным, хотя не украшает себя» (Ibid. 1. 5). Продолжая во 2-й и 3-й главах (Ibid. III 2. 4. 1 — III 3. 25. 3) рассуждения о внешнем виде, К. А. рассматривает средства украшения внешности, используемые женщинами и мужчинами, критикует «искусство наведения красоты» во всем многообразии его проявлений и подчеркивает, что христиане во внешнем виде должны стремиться к естественности, не искажая облик, данный им Творцом. Переходя в 4-й гл. (Ibid. III 4. 26. 1 — III 4. 30. 4) от утреннего к дневному разделу, К. А. начинает его с критики праздности, распущенности и бесцельного времяпрепровождения; он осуждает использование многочисленных рабов и слуг для удовлетворения суетных потребностей, праздные разговоры, роскошные прогулки на носилках. В 5-й и 9-й главах (Ibid. III 5. 31. 1 — III 5. 33. 3; III 9. 46. 1 — III 9. 48. 3) К. А. особо останавливается на банях, которые совместно посещали мужчины и женщины. По убеждению К. А., бани, бывшие центром социальной жизни, оказываются у язычников сценой для непристойного поведения, а также местом, где всякий пытается поразить окружающих богатством и роскошью; христианину допустимо посещать бани лишь в интересах чистоты и здоровья. Внутри рассуждения о банях помещен пространный экскурс, занимающий главы 6–8 (Ibid. III 6. 34. 1 — III 8. 45. 2); в нем со ссылками на Свящ. Писание К. А. излагает учение о надлежащем христ. отношении к богатству, осуждает роскошь и восхваляет умеренность (возможно, этот отрывок изначально представлял собой отдельную беседу, не вполне удачно вставленную в текст К. А.). В 10-й гл. (Ibid. III 10. 49. 1 — III 10. 52. 2) К. А. рассматривает в качестве альтернативы баням гимнастические тренировки, подчеркивая их пользу для тела, и призывает не пренебрегать физическим трудом тех, у кого есть возможность им заниматься. В заключительном разделе «Педагога» К. А. предлагает краткое повторение и дополнение рекомендаций, касающихся дневной жизни и поведения в обществе, к-рые занимают 11-ю гл. и 1-ю ч. 12-й гл. (Ibid. III 11. 53. 1 — III 12. 86. 2). Вновь напоминая, что все изложенные правила по своему содержанию восходят к заповедям Логоса, К. А. во 2-й ч. 12-й гл. (Ibid. III 12. 87. 1 — III 12. 96. 4) приводит для подтверждения этого подборку отрывков из Свящ. Писания; он цитирует как общие предписания, в т. ч. лежащую в основании христ. нравственности заповедь о любви к Богу и ближнему, так и многочисленные высказывания из ВЗ и НЗ, относящиеся к частным вопросам морали и практической жизни. В 3-й ч. 12-й гл. (III 12. 97. 1 — III 12. 100. 3) К. А. отмечает, что подробное толкование Свящ. Писания и раскрытие его духовного смысла — это задача не Логоса-Педагога, а Логоса-Учителя; педагогика завершается вхождением в Церковь, где христиане становятся учениками Логоса (Ibid. 98. 1). В восторженных выражениях восхваляя воспитательную деятельность Логоса, К. А. призывает слушателей прославить «блаженное домостроительство» (μακαρίαν οἰκονομίαν), посредством к-рого человек «воспитывается, освящается как дитя Божие и благодаря полученному на земле воспитанию приобретает небесное гражданство, получая на небесах Отца, о Котором узнал на земле» (Ibid. 99. 1). Завершается 12-я гл. и все сочинение молитвой Логосу, в к-рой соединяются мотивы прошения, благодарения и хвалы (Ibid. III 12. 101. 1–2), а также призывом приносить «вечную дань благодарения» Господу, Который как Педагог вводит избранных Им детей в Церковь и принимает их в ней как Логос-Учитель (Ibid. 101. 3).

И при критике языческой бытовой морали, и при изложении положительных норм христианской нравственности К. А. учитывал историческую ситуацию и ориентировался на тот образ жизни, к-рый сложился в совр. ему Александрии, торговом и культурном центре античного мира, в котором роскошь и излишества были доступны мн. жителям. Из содержания предписаний К. А. следует, что они были обращены к богатым людям, к-рые могли позволить себе роскошную пищу, вина, домашнюю утварь, украшения, рабов и т. п. (*Pujiula*. 2006. S. 94–102). Описывая жизнь и привычки александрийского языческого общества, К. А. не скупился на критику; он с горечью восклицал: «...в настоящее время жизнь достигла крайней невоздержанности вследствие распространения недозволительного; по городам разлилось всякого рода непотребство и стало едва ли не законом... Распущенность все сдвинула с места, утонченная и сладострастная суетность обесчестила человека; она ищет всего, пробует все, кидается на все, извращает природу» (*Clem. Alex.* Paed. III 3. 21. 2). Вместе с тем ригоризм К. А. не был абсолютным, а моральные требования — чрезмерными; К. А. никогда не призывал слушателей к фанатичному аскетизму и безусловному воздержанию от всех вещей, доставляющих удовольствие, подчеркивая важность рассудительности (σωφροσύνη), приводящей человека к разумной умеренности и гармонии во всем (см.: Ibid. II

1. 13. 3; II 10. 100 2; III 7. 37–40; ср.: *Marrou*. 1960. P. 55–56).

Положительные рекомендации и критические наблюдения, представленные в «Педагоге», являются важнейшим источником сведений о мн. аспектах повседневной жизни Александрии во 2-й пол. II в. Указывая на подробные рассуждения К. А. о жен. «ложной красоте» и значительное число рекомендаций, ориентированных исключительно на женщин, исследователи заключают, что в кругу слушателей катехизических наставлений К. А. преобладали состоятельные александрийские женщины (*Jakab*. 2001. P. 126–129). Мн. рекомендации имеют предметом семейную жизнь, что позволяет ученым, опираясь на материал «Педагога», предпринимать попытки реконструкции быта и обычаев типичной александрийской христ. семьи II в. (см.: *Broudéhoux*. 1970. P. 178–193). П. Гюссен, в монографическом исследовании систематизировавший все встречающиеся в «Педагоге» сведения о жизни александрийцев, пришел к выводу, что сообщения К. А. согласуются с данными др. исторических источников, редко представляют собой риторические и моралистические преувеличения и в большинстве случаев дают весьма точную историко-культурную информацию (*Gussen*. 1955). Однако в совр. лит-ре такая оптимистическая оценка подвергается корректировке: вслед. того что при работе над практической частью «Педагога» К. А. опирался на совр. ему философско-паренетическую литературу, заимствовал материал из античных источников и намеренно прибегал к широким обобщениям, использование «Педагога» К. А. как исторического источника должно быть критическим и осторожным (ср.: *Marrou*. 1960. P. 86–91; *Jakab*. 2001. P. 258–261).

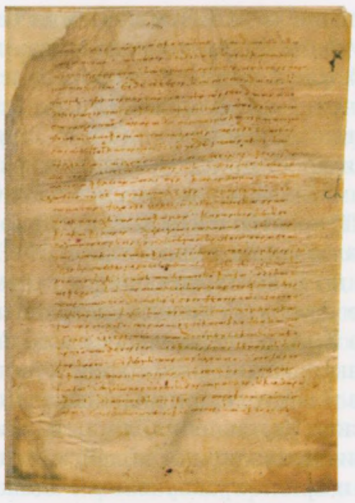
На сильную зависимость текста 2-й и 3-й книг К. А. от стоических источников одним из первых аргументированно указал Вендланд, осуществивший сопоставление «Педагога» с фрагментами этических бесед стоика Гая Музония Руфа (I в.), учителя *Эпиктета* (I–II вв.), которые сохранились в передаче Стобея, а также с др. стоическими сочинениями по этике (см.: *Wendland*. 1886; ср. также: *Parker*. 1901). Как показало исследование Вендланда, во 2-й и 3-й книгах «Педагога» К. А. имеется большое число неоговариваемых дословных заимствований из бесед Музония Руфа, а также множество текстовых и смысловых параллелей с учением *Хрисиппа* (III в. до Р. Х.), Луция Аннея *Сенеки* (I в.), Эпиктета и др. стоиков. Предположив, что заимствования имели систематический характер и что К. А. активно использовал не только известные ныне, но и несохранившиеся стоические тексты, Вендланд сделал вывод, что К. А. всецело зависел в области практической философии от стоиков и эпигонски переписывал стоические наставления, лишь вставляя в них подходящие библейские цитаты и христ. нравоучения. Радикальная т. зр. Вендланда была оспорена многими патрологами и историками; в наст. время в науке преобладают более осторожные оценки степени зависимости К. А. в «Педагоге» от предшествующей традиции философской этики (см.: *Stählin*. 1934. S. 25; *Pohlenz*. 1943. S. 508; *Marrou*. 1960. P. 50–52). Признавая, что в «Педагоге» заметно сильное влияние стоицизма, к-рый во II в. предлагал наиболее развитую, популярную и близкую к христ. принципам систему философской этики и паренетики (подробнее о влиянии стоической этики на К. А. см.: *Stelzenberger*. 1933; *Spanneut*. 1957. P. 107–111, 231–266), исследователи указывают, что К. А. опирался не только на стоические, но и на платонические этические и воспитательные идеи, творчески синтезируя различные философские стратегии с опорой на собственную христ. мировоззренческую систему. По мнению Кватембера, даже дословно заимствуя некоторые положения из стоических и платонических сочинений, К. А. помещал их в христ. контекст, нередко наполнял новым смыслом и неизменно подчинял высшей цели христ. воспитания — уподоблению Богу (см.: *Quatember*. 1946. S. 73–84). Предлагая моральные наставления, К. А. в «Педагоге» осваивал и христианизировал традицию эллинизированного иудаизма, отраженную в учительных книгах греч. ВЗ (LXX); так, он обильно цитирует Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова (из 61 цитаты у К. А. 53 встречаются в «Педагоге» и лишь 8 — в «Строматах»; ср.: *Stählin*. 1901. S. 46). При работе над «Педагогом» К. А. использовал и сочинения Филона Александрийского, к-рый в области практической философии также совмещал почерпнутые из стоицизма и платонизма этические принципы с религ. учением ВЗ. Т. о., в «Педагоге» К. А. предлагает не внешний, но органичный и глубоко продуманный синтез христ. этики, основывающейся на учении ВЗ и НЗ, с лучшими достижениями языческой паренетики, к-рый служит достижению его основной педагогической задачи: воспринимая привычные для них паренетические наставления философов в свете этических основоположений христианства, обратившиеся в христианство язычники постепенно и естественно вводятся в христ. общину и усваивают христ. мировоззрение. Как и в «Увещевании к язычникам», К. А. нередко предлагает в «Педагоге» слушателям предвосхищающее изложение нек-рых теоретических богословских истин христианства; наибольшую важность с т. зр. исследования богословия К. А. представляют содержащиеся в сочинении христологические и сотериологические положения (см., напр.: *Clem. Alex*. Paed. I 2. 4. 1–2; I 2. 6. 1; I 3. 7. 1–3; I 6. 43. 1–4; I 8. 74. 4; I 12. 98. 1–4), а также рассуждения о таинствах Крещения (см.: Ibid. I 6. 25–30) и Евхаристии (см.: Ibid. I 6. 39. 1; I 6. 46. 1–2; II 2. 19–20; попытку систематизации богословского и этико-религ. учения «Педагога» см.: *Quatember*. 1946. S. 85–155).

После основного текста в рукописях «Педагога» (за исключением «кодекса Арефы») следуют 2 гимна (текст 1-го см.: *Clem. Alex*. Werke. Bd. 1. S. 291–292; SC. 158. P. 192–203; текст 2-го см.: PG. 9. Col. 681; совр. рус. пер. гимнов см.: Педагог. 1996. С. 286–290; 1-й гимн был впервые переведен на рус. язык *Филаретом (Гумилевским)*, архиеп. Черниговским: Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1860. С. 49–51). Первый гимн озаглавлен: «Гимн Спасителю Христу святого Климента» (Ὕμνος τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ τοῦ ἁγίου Κλήμεντος). Вероятнее всего, он был действительно написан К. А.; гимн содержит 65 стихов и имеет сложный размер, состоя из неск. систем на основе анапеста с некоторыми неправильностями и вкраплениями др. размеров (*Stählin*. 1905. S. LXXVI. Not. 2; *Idem*. 1934. S. 26; *Marrou H. I., Irigoin J.* Note additionnelle // SC. 158. P. 204–207). Второй гимн, состоящий из 28 стихов и написанный обычным для христ. поэзии шестистопным

ямбом, не имеет заглавия; его автором, по мнению совр. ученых, является не К. А., а неизвестный визант. читатель «Педагога». По содержанию «Гимн Спасителю Христу» является поэтической разработкой основного лейтмотива «Педагога»: он содержит восхваление отождествляемого с Иисусом Христом Логоса, Который ведет христиан «небесным путем» к вечному блаженству; при этом для обозначения Логоса используются образы и имена, встречающиеся в тексте «Педагога» (Узда, Кормило, Пастырь и т. п.), а также обыгрываются некоторые темы этого сочинения (анализ текста см.: *Смирнов*. 1879). «Гимн Спасителю Христу» мог использоваться К. А. и его учениками в качестве «школьного песнопения», т. е. частной молитвы, однако предположение о его богослужебном употреблении в александрийской христ. общине маловероятно.

3. «Строматы» (Στρωματεῖς; Stromata; CPG, N 1377; PG. 8. Col. 685–1382; 9. Col. 9–602; SC. 30, 38, 278–279; 428, 446, 463; критическое изд.: *Clem. Alex.* Werke. 1985[4]. Bd. 2. S. 3–518 (Lib. I–VI); Ibid. 1970[2]. Bd. 3. S. 3–102 (Lib. VII–VIII); рус. пер.: Строматы. 1892 (кн. I–VIII); То же. 2003 (кн. I–VII)), в 8 книгах. То, что «Строматы» уже в ранней рукописной традиции состояли из 8 книг, подтверждается свидетельствами еп. Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 1) и свт. Фотия, патриарха К-польского (*Phot.* Bibl. 111). При этом, как сообщает свт. Фотий, в его время 8-я кн. присутствовала лишь в некоторых рукописях «Стромат», тогда как в др. рукописях после 7-й кн. сразу следовало соч. «Кто из богатых спасется?» (*Phot.* Bibl. 111); т. о., уже у визант. переписчиков были сомнения в принадлежности 8-й кн. к «Строматам». Рукопись Laurent. Plut. 5. 3 относится к 1-му типу и содержит 8-ю кн.; ее заглавие здесь не отличается от заглавия др. книг: «Стромата восьмая» (στρωματεὺς ὄγδοος — Laurent. Plut. 5. 3. Fol. 346v), а первые слова совпадают с цитатой у свт. Фотия. Вопрос о том, действительно ли текст, известный ныне как 8-я кн. «Стромат», был включен в состав сочинения самим К. А., остается предметом научных дискуссий.

Текст «Стромат» свидетельствует, что К. А. работал над этим произведением длительное время; в исследо-



Климент Александрийский. «Строматы». Рукопись. XI в. (Laurent. Plut. 5.3. Fol. 1r)

вательской лит-ре предлагались различные и нередко противоречащие друг другу описания процесса создания «Стромат» и датировки книг сочинения. Надежная и относительно точная дата создания может быть дана только для 1-й кн. «Стромат». Она основывается на том, что К. А. завершает здесь изложение рим. хронологии упоминанием смерти имп. Коммода (*Clem. Alex.* Strom. I 21. 144. 1, 5; 145. 5). Т. о., над 1-й кн. К. А. работал в начале правления имп. Септимия Севера, т. е. после 193 г.; этот вывод был сделан еще еп. Евсевием Кесарийским (*Euseb.* Hist. eccl. VI 6). Для датировки 6-й и 7-й книг «Стромат» определяющее значение имеет сделанное на основании исследовательской работы А. ван ден Хук (*Hoek.* 1988) заключение Д. Руниа, к-рый обратил внимание на то, что в этих книгах почти отсутствуют цитаты и заимствования из сочинений Филона Александрийского (за исключением использования К. А. трактата «Вопросы на книгу Бытия»); по мнению Руниа, это свидетельствует о том, что при написании этих книг К. А. не имел доступа к собранию сочинений Филона, т. к. уже покинул Александрию (*Runia.* 1993. P. 144; ср.: *Hoek.* 1988. P. 197–208; *Eadem.* 1997. P. 84). Согласно традиц. гипотезе, к-рую принимали большинство исследователей кон. XIX–1-й пол. XX в., К. А. работал над «Строматами» до конца жизни; он не успел завершить сочинение и оставил ряд подготовительных материалов, впосл. присоединенных к тексту «Стромат» (см.: *Arnim.* 1894. P. 15; *Faye.* 1898. P. 109–111; *Harnack.* 1904. S. 18). Во 2-й пол. XX — нач. XXI в. эта гипотеза неоднократно оспаривалась: напр., Меа предположил, что работа над «Строматами» продолжалась со 193 по 203 г.; по его мнению, сочинение не было закончено не из-за смерти К. А., а по причине того, что он переключился на написание «Очерков» (*Méhat.* 1966. P. 54, 516–522; ср.: *Nautin.* 1976. P. 293–298). Несмотря на значительное число альтернативных датировок и построений, традиц. гипотеза не имеет серьезных изъянов и остается наиболее простым и убедительным объяснением незавершенного характера «Стромат». С вопросом о датировке «Стромат» тесно связан вопрос о хронологическом отношении «Стромат» к «Увещеванию к язычникам» и «Педагогу». Традиц. т. зр., согласно к-рой «Строматы» были написаны после «Увещевания к язычникам» и «Педагога», была в нач. XX в. оспорена Вендландом, Хойсси, Гарнаком и др. учеными, которые сочли, что, упоминая в «Педагоге» уже написанное им сочинение «О воздержании» (*Clem. Alex.* Paed. II 10. 94. 1) и «более глубокое рассуждение» о надлежащем христ. отношении к телу (Ibid. 6. 52. 2), К. А. ссылался на соответствующие разделы в «Строматах» (Strom. II 20 103. 1 — IV 26. 172. 3; III 1. 1. 1 — III 18. 110. 1), и заключили, что книги 1–4 «Стромат» были написаны до «Педагога», и, возможно, до композиционно связанного с ним «Увещевания к язычникам». В качестве косвенного подтверждения исследователи указывали на то, что ссылки на «Увещевание к язычникам» и «Педагог» присутствуют в 6-й (*Clem. Alex.* Strom. VI 1. 1. 4) и в 7-й книгах «Стромат» (Ibid. VII 4. 22. 3); при этом в ранних книгах «Стромат» у К. А. было также достаточно поводов сослаться на эти сочинения, если бы они были уже написаны (см.: *Heussi.* 1902. S. 474–478; *Harnack.* 1904. S. 9–11). Это мнение было оспорено Штелином (*Stählin.* 1934. S. 29–35), Меа (*Méhat.* 1966. P. 50–54) и мн. др. исследователями; в наст. время большинство ученых принимают традиц. последовательность создания сочинений. Вместе с тем невозможно отрицать тематический параллелизм, существующий между «Увещеванием к язычникам» и 1-м смысловым блоком «Стромат», строящимся вокруг темы соотношения религии и философии, веры и знания (1-я кн.

и начало 2-й кн.), а также между «Педагогом» и 2-м смысловым блоком «Строматы», в к-ром преимущественно рассматриваются вопросы христ. этики и ведется полемика с гностиками (окончание 2-й кн. и 3-я кн.). Это позволяет предполагать, что работа над «Строматами» началась одновременно с работой над «Увещеванием к язычникам» и шла параллельно работе над «Педагогом» (ср.: *Mondésert.* 1951. P. 21), причем К. А. нередко разбирал в «Строматах» на более глубоком уровне те проблемы, с которыми сталкивался при работе над 2 «популярными» сочинениями. В начинающемся с переходной 4-й кн. 3-м смысловом блоке «Стромат», к-рый строится вокруг начертания портрета истинного гностика, К. А. завершает разбор тем, связанных с «Педагогом», и переопределяет программу «Стромат» как самостоятельного лит. проекта, единственной целью которого становится изложение учения о христ. «гносисе» (ср.: *Clem. Alex.* Strom. IV 1. 1–3). При этом в 4-й кн. подробно разрабатывается почти не встречавшаяся у К. А. ранее тема мученичества (см., однако: Ibid. II 20. 125. 2), возможно, ставшая актуальной вследствие гонений имп. Септимия Севера. Т. о., хронология 3 главных сочинений К. А. может быть выстроена следующим образом: между 190 и 200 гг.— «Увещевание к язычникам», «Педагог», книги 1–3 «Стромат»; между 200 и 210 г.— книги 4–5 «Стромат»; после 210 г.— книги 6–7 «Стромат».

Поскольку 1-й лист рукописи Laurent. Plut. 5. 3 утрачен, полное название сочинения восстанавливается по внутренним отсылкам в самих «Строматах» (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 29. 182. 3; III 18. 110. 3; V. 14. 141. 4; VII 18. 111. 4), а также по свидетельствам еп. Евсевия (*Euseb.* Hist. Eccl. VI 13. 1) и свт. Фотия. Наиболее подробным является заглавие, приводимое свт. Фотием, к-рое, по его словам, он обнаружил в древней рукописи: «Тита Флавия Климента, пресвитера Александрийского, [книги] 1-я, 2-я, 3-я, 4-я, 5-я, 6-я, 7-я и 8-я Стромат гностических памятных заметок согласно истинной философии» (Τίτου Φλαβίου Κλήμεντος, πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας, τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέων α, β, γ, δ, ε, ϛ, ζ καὶ η — *Phot.* Bibl. 111). Полное заглавие выражает общий замысел и основную цель К. А. при написании «Стромат» и указывает на важнейшие композиционные и тематические особенности сочинения. Слово στρωματεύς (ед. ч.) или στρωματεῖς (мн. ч.) использовалось в качестве заглавия сочинений и до К. А.; так, несохранившиеся произведения с таким заглавием были у рим. грамматика нач. II в. Луция Цезеллия Виндекса (см.: *Prisc.* Inst. VI 18) и у Плутарха (см.: *Euseb.* Praep. evang. I 7. 16). Авл Геллий, приводя в предисловии к соч. «Аттические ночи» (создано до 180) различные заглавия, использовавшиеся для сочинений, авторы к-рых «отовсюду собирали пеструю, смешанную и как бы неоднородную ученость», упоминает и заглавие «Строматы» (см.: *Aul. Gell.* Noct. Praef. 4–9). В повседневном аттическом греч. языке слово στρωματεύς употреблялось редко и обозначало постельное покрывало; в эллинистическом греч. языке добавилось также значение мешка или чехла для постельных принадлежностей (*Pollux.* Onomast. VII 79). Поскольку такие покрывала и мешки нередко сшивались из разных тканей или лоскутов, в переносном смысле στρωματεύς стало обозначать нечто полосатое или пестрое. В этом значении оно было названием экзотической рыбы с золотистыми полосками на теле, о к-рой сообщает Афиней (II–III вв.) в соч. «Пир мудрецов» (*Athen.* Deip. VII 118; Афиней упоминает здесь еще одно название полосатой рыбы, к-рое являлось одновременно названием лит. смеси — сальпа, σάλπη). Т. о., наиболее близким к прямому значению заглавия «Строматы» является рус. перевод «Покрывала», а к переносному значению — «Пестрая смесь» (подробнее о значениях см.: *Mondésert.* 1951. P. 7–9; *Méhat.* 1966. P. 96–106). К. А. неск. раз предлагает в «Строматах» пояснения того, как он понимал избранное им заглавие; так, он сравнивает «Строматы» с луговыми цветами и плодовыми деревьями в лесу, растущими без видимого порядка, и замечает: «Очерки наших Стромат, подобно лугу, украшены и расцвечены тем, что случайно пришло на память, что не подвергалось упорядочиванию ни в отношении последовательности, ни в отношении стиля, что намеренно рассеивалось вперемежку» (*Clem. Alex.* Strom. VI 1. 2. 1). К. А. подчеркивает, что внешняя пестрая и беспорядочная форма «Стромат», заявленная в заглавии, предохраняет содержащиеся в сочинении богословские истины от «расхищения», т. е. от профанирующего и насмешливого цитирования и обсуждения теми читателями, к-рые, находясь вне христ. Церкви, не могут увидеть внутреннюю гармоничность христ. учения и обращают внимание лишь на внешние формулировки: «Пусть наши памятные записки... из-за беспечных и неопытных читателей, будут, как говорит о том и само их название, разостланы словно пестрые покрывала (ποικίλως διεστρωμένα), [и выглядят как] непрестанно переходящие от одной темы к другой и в построении рассуждений открывающие посредством указания на что-то одно нечто другое» (*Clem. Alex.* Strom. IV 2. 4. 1; ср.: Ibid. I 12. 55–56; IV 2. 6–7). Т. о., в названии сочинения К. А. оговаривает для себя свободу изложения материала; он не отказывается вообще от всякого плана, но уклоняется от характерной для философских трактатов стратегии последовательного и полного раскрытия заранее заданных тем и избирает менее жесткую и обязывающую форму литературной смеси. Относя с помощью заглавия свое сочинение к популярному в его время виду светской литературы, К. А. предлагает любопытствующим и поверхностным читателям внешнюю форму занятных заметок на разные темы, тогда как для того, кто готов «трудиться для достижения гносиса» (ср.: Ibid. VI 1. 2. 2–3), в «Строматах» открывается замаскированная беспорядочной формой последовательная и логичная система христ. мировоззрения. Не менее важными для понимания замысла сочинения являются и др. слова, входящие в полное заглавие. Понятие ὑπομνήματα в эллинистической лит-ре использовалось как обозначение сочинений, характерной особенностью которых было желание автора письменно изложить нечто, сохраненное в его памяти: исторические факты, наставления учителей, собственные наблюдения и размышления и т. п. При этом ὑπομνήματα были не последовательными «воспоминаниями», но записывавшимися по случаю «памятными заметками», к-рые не имели строгой структуры и при написании к-рых использовался намеренно небрежный вольный стиль изложения (подробнее см.: *Méhat.* 1966. P. 106–112).

Применяя это слово к своему сочинению, К. А. подчеркивает двойную функцию «памятных заметок»: по его словам, они являются как воспоминаниями, т. е. средством восстановления в памяти и передачи предания, полученного им от его христ. учителей, так и напоминаниями, обращенными к себе самому и к читателям, функцией которых является предохранение важного религ. содержания от забвения (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 1. 11–14). Используя в качестве эпитета для «памятных записок» прилагательное «гностические», К. А. обыгрывал его неск. значений. В нейтральном философском значении это прилагательное указывает на то, что тема теоретического познания, тождественного у К. А. религ. «гносису», является постоянным фоном, на к-ром разворачиваются рассуждения «Стромат»; К. А. выступает здесь в защиту христианского рационализма и акцентирует важность использования всех способностей разума для поиска и постижения истины. Вместе с тем во времена К. А. понятие «гносис» оказалось присвоено приверженцами «лжеименного знания» (ср.: 1 Тим 6. 20), т. е. членами псевдохристианских и еретических групп гностиков, которые противопоставляли доступный лишь избранным высший духовный гносис якобы «несовершенному» и «простому» традиц. христианству с его догматикой и этикой. Вслед. этого у мн. христ. писателей «гностическое знание» подвергалось критике и отвергалось как чуждое и враждебное христианству. Называя «гностическими» свои «памятные заметки», содержащие обширную полемику с разного рода гностиками, К. А. тем самым демонстрирует желание очистить представление о высшем духовном познании от еретических интерпретаций и представить в качестве альтернативы противостоящему традиц. христ. Церкви гностицизму подлинный христ. гностицизм, к-рый является вершиной практической христ. жизни и вырастает из нее. На общее мировоззренческое основание, определяющее методологию «Стромат», К. А. указывает с помощью входящего в заглавие пояснения — «согласно истинной философии». Истинная философия для К. А.— это философия в изначальном смысле «любви к мудрости», т. е. стремление к рациональному постижению вечной божественной истины (определения христ. философии см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 7. 54. 1; 55. 1–2; ср. также: Ibid. I 7. 37. 6). Отождествляя истинную философию с христ. мудростью и вводя это понятие в заглавие, К. А. свидетельствует о том, что его задачей является интерпретация в свете христ. Откровения, т. е. Свящ. Писания и церковного Предания, тех достижений античной философии, к-рые могут принести пользу христианам в деле рационального осмысления истин веры, т. е. в разработке христ. философии. Т. о., на основании заглавия может быть дана общая характеристика сочинения К. А.: «Строматы» есть свободное по форме рациональное изложение и осмысление открытых в Свящ. Писании и истолкованных в церковном Предании христ. истин; при этом целью К. А. является демонстрация того, что христианство есть высшая философия, истинная мудрость, подлинный гносис, а в силу этого — единственный путь, приводящий к соединению с Богом (ср.: *Сагарда.* 2004. С. 419).

Определение лит. формы и композиционной структуры «Стромат» затрудняется заявленной К. А. «пестротой» сочинения. Исследователи кон. XIX — нач. XX в. нередко указывали на хаотичное представление материала в «Строматах» и предлагали различные объяснения этого (обзор основных гипотез см.: *Méhat.* 1966. P. 23–35; *Roberts.* 1981. P. 211–212). Преодолевающее такой подход основательное исследование особенностей «Стромат» как цельного лит. произведения было осуществлено Меа, к-рый, совместив структурный и тематический анализ, продемонстрировал взаимосвязь формы и содержания «Стромат» и выявил мн. существенные формальные характеристики сочинения (*Méhat.* 1966). Сопоставление «Стромат» с сочинениями греч. и лат. светской лит-ры, являвшимися сборниками разного рода воспоминаний, размышлений, историй, философских рассуждений и т. п., свидетельствует о наличии как определенных черт жанрового сходства, так и серьезных отличий. Как и античные авторы, К. А. сводит в форме одного сочинения разнородные части, каждая из которых обладает собственной тематической цельностью и собственными особенностями. При этом К. А. во многом отходит от канонов построения лит. «смеси», которые могут быть прослежены, напр., в соч. «Аттические ночи» Авла Геллия. В отличие от языческих авторов К. А. не привлекает внимания читателей к собственной личности; некоторые размышления личного характера присутствуют лишь в начале «Стромат», но и они дают лишь общее и туманное представление об авторе сочинения. Используя литературную форму, имевшую подчеркнуто личный характер и предполагавшую обилие личных наблюдений и оценок, К. А. намеренно обезличивает и объективирует ее. Несмотря на тематическую и стилистическую пестроту «Стромат», К. А. в них никогда не сообщает чего-либо исключительно ради развлечения читателей или удовлетворения их любопытства; богатство цитат и иллюстраций он использует для обоснования тех или иных положений излагаемого им учения. По технике представления материала «Строматы» имеют выраженный философский характер и строятся по законам, характерным для философских рассуждений эллинистической эпохи, в к-рых формулировка собственного мнения неизменно сопровождалась рассмотрением мнений предшествующих авторов, вынесением критической оценки или комментирующим принятием их в качестве истинных. При этом по способу аргументации «Строматы» отличаются от классических философских произведений античности, т. к. в качестве средства предельного обоснования предлагаемых для принятия тезисов в них используется не рациональное доказательство, а дидактико-риторическая ссылка на авторитет, т. е. на учение Свящ. Писания и церковного Предания. Т. о., К. А. намеренно создает диалектическую напряженность между внешней свободой формы и внутренней необходимостью помещаемого в эту форму содержания, тем самым понуждая читателя двигаться от равнодушного знакомства с новыми для него сведениями к осознанию их экзистенциальной значимости.

Поясняя общий принцип организации материала в «Строматах», К. А. отмечал: «Желая поддержать свою слабую память, я пользуюсь по необходимости формой этого очерка, составляя для самого себя обобщающее изложение главных тем (κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν), которое сохраняет воспоминания в па-

мяти» (*Clem. Alex.* Strom. I 1. 14. 2). Используемое К. А. слово κεφάλαια, в визант. период (примерно с IV в.) получившее значение «главы», во времена К. А. имело значение «основные темы», «главное», «наиболее существенное» и обозначало основную посылку философского доказательства и основной тезис риторической речи; т. о., у К. А. оно указывает не на внешнее строение сочинения «по главам», а на его внутреннюю тематическую структурированность. «Главные темы» являлись для К. А. смысловыми центрами, тезисами положительного учения, вокруг к-рых выстраивалось подводящее к ним и разъясняющее их рассуждение. В состав отдельных рассуждений К. А. вводил разнородный материал, пользуясь методом «обобщающего изложения», т. е. ассоциативного поиска общего в идеях, высказываниях и образах, заимствуемых из различных традиций: из античной лит-ры и философии, из языческой религии, из «пророческих книг» (т. е. ВЗ), из «евангельского учения» (т. е. НЗ и возводимого к апостолам Предания), из сочинений христ. писателей, из практики церковной жизни. Организуя и упорядочивая тематические рассуждения по отдельности, «главные темы» вместе с тем являются «нитями», соединяющими между собой все тематические рассуждения в целом и задающими единство «Строматa», однако не в линейной логической последовательности, а в пересекающемся возвращении, видоизменении и нарастании, аналогичном развитию музыкальных тем (ср. образ песни Логоса в «Увещевании к язычникам»). По замыслу К. А., в процессе чтения «Строматa» повторяющиеся «главные темы» должны закрепиться в сознании читающего, к-рый, распределяя в соответствии с ними весь прочитанный материал, постепенно приближается к овладению полнотой истинного учения (ср.: *Roberts.* 1981. P. 216–219). Подход к «Строматам» как к последовательно разворачивающемуся нарративу обречен на неудачу, поскольку тематические рассуждения, объединенные в книгах «Строматa», в одних случаях связаны между собой по смыслу, а в др. случаях совмещены только внешне и механически. Порядок представления рассуждений в книгах во многом является произвольным; вместе с тем с тематической т. зр. очевидно движение внутри каждой из «главных тем» от простого к сложному, от внешнего к внутреннему, от очевидного к таинственному.

К. А. многократно говорит о плане «Строматa» (выборку соответствующих мест см.: *Méhat.* 1966. P. 36–38, 148–178), однако постоянно корректирует этот план, демонстрируя тем самым, что он руководствуется не объективной необходимостью рассмотреть законченное число тем в определенной последовательности, но субъективными потребностями, исходя из к-рых он переходит от одной темы к другой, оставляет без рассмотрения вопросы, о к-рых ранее намеревался написать, и переходит к другим, по неизвестным причинам ставшим для него более важными и насущными. Вслед. этого для корректного понимания структуры «Строматa» важно учитывать их двойственный характер: будучи «памятными заметками», к-рые К. А. составлял для самого себя, они вместе с тем обращены к некой аудитории или группе читателей. Хотя точное определение состава этой группы затруднительно (см.: *Ridings.* 1997; *Rankin.* 2005), из слов К. А. следует, что в качестве ее ядра он рассматривал «философов», объединяя под этим наименованием как имевших философские познания язычников, к-рые проявляли интерес к христианству и были готовы познакомиться с его интеллектуальной интерпретацией, так и тех христиан, к-рые, уже находясь в Церкви, в той или иной форме сталкивались с проблемой согласования философского наследия античности (и в целом принципов рационального мышления) с богооткровенным содержанием христианства (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. V 1. 1. 2–3; VI 1. 1. 1; VII 1. 1. 1–3). Как и все сочинения К. А., «Строматы» имеют ярко выраженный риторический характер. Стилистические особенности «Строматa» свидетельствуют о связи этого сочинения с реальными беседами и дискуссиями, которые К. А. вел в Александрии как христ. философ; несмотря на литературную обработку, мн. тематические рассуждения К. А. в «Строматах» близки к жанру философских лекций или речей. К. А. не просто излагает в них свои мысли, но неоднократно прямо или косвенно обращается к читателям, риторически выделяя своих единомышленников или оппонентов.

Вслед. особой композиционной структуры «Строматa» обзор их содержания может быть дан лишь в виде условного выделения преобладающих в каждой из книг «главных тем» и указания основных побочных экскурсов (общую схему содержания см.: *Méhat.* 1966. P. 276–279; ср. также: Строматы. 2003. Т. 1. С. 72–76). Открывающее 1-ю кн. «Строматa» введение (*Clem. Alex.* Strom. I 1. 1. 1 — I 2. 18. 4) К. А. посвящает изложению и обоснованию замысла сочинения. К. А. настаивает на допустимости создания богословско-учительных сочинений, замечая, что для уже утвердившихся в вере людей эти сочинения предлагают «средства к спасению» (см.: Ibid. 1. 4. 1–3), а для остальных служат указанием на путь спасения, открывающийся в истинной религии. Формулируя мотивы, подвигшие его к написанию «Строматa», К. А. ссылается как на субъективное желание «сохранить в памяти» церковное Предание, так и на объективные побуждения, связанные с необходимостью дать ответ разного рода «критикам».

В основной части 1-й кн. К. А. выделяет в качестве оппонентов представителей 2 крайностей: христ. сторонников слепой веры, утверждающих, что любое рациональное познание бесполезно, и языческих «софистов», т. е. приверженцев философии, гордящихся познаниями и презрительно относящихся к «варварской» христ. вере (см.: Ibid. I 2. 19. 1 — I 4. 27. 3). Т. о., задается общая тема «знание и вера», рассматривая которую К. А. выстраивает защиту философского, т. е. рационального, способа познания, демонстрирует пути его христианизации и излагает учение о надлежащем отношении между разумным познанием и религ. верой. Для раскрытия основной темы К. А. обращается к рассмотрению отношения между библейской мудростью и греч. философией: он предлагает интерпретацию природы философии, ее роли в образовании и ее надлежащего соотношения с религ. верой (Ibid. I 5. 28. 1 — I 11. 54. 4); рассказывает об основных этапах истории греч. философии (Ibid. I 13. 57. 1 — I 14. 65. 4); вводит и обосновывает учение о заимствовании греками всего истинного знания у варваров, в т. ч. у евреев (Ibid. I 15. 66. 1 — I 20. 100. 5); предлагает служащее для обоснования

этого учения подробное изложение хронологии греч. и варварской истории (*Clem. Alex.* Strom. I 21. 101. 1 — I 22. 149. 3). Завершает 1-ю кн. рассуждение о Моисее и о значении данного через него Богом Закона (Ibid. I 22. 150. 3 — I 29. 182. 3); К. А. в значительной мере опирается здесь на сочинение Филона Александрийского «О жизни Моисея». Продолжая тему «вера и знание» в 1-й ч. 2-й кн., К. А. рассматривает природу и свойства религ. веры, ее отношение к знанию, ее значение для практической добродетельной жизни (Ibid. II 2. 4. 1 — II 17. 76. 7).

Поскольку вера определяет практическую жизнь человека, нормирующие к-рую правила задаются принятыми как содержание веры заповедями Божиими (Ibid. II 18. 78. 1 — II 18. 96. 3), от рассуждения о вере во 2-й ч. 2-й кн. К. А. переходит к новой общей теме «практика христианской жизни». Изложение этико-практического учения христианства К. А. соединяет с критикой ошибочных и еретических взглядов на нравственные нормы и ограничения. Заявляя, что целью жизни христианина является уподобление Богу (см.: Ibid. II 19. 97. 1–2), К. А. обозначает и кратко рассматривает во 2-й кн. темы предельной цели жизни человека, отношения к страстям и удовольствиям, воздержания, брака (Ibid. II 19 100. 1 — II 23. 147. 4). Подробное рассмотрение темы брака и воздержания К. А. предлагает в 3-й кн. (Ibid. III 1. 1. 1 — III 18. 110. 3); он критикует концепции гностиков и защищает разумную умеренность в брачных наслаждениях, выступая как против сексуальной распущенности, так и против абсолютизации воздержания. Продолжая тему «практика христианской жизни» в 4-й кн., К. А. рассматривает пути достижения христианином практического совершенства (Ibid. IV 3. 8. 1 — IV 3. 12. 5). В 1-й ч. 4-й кн. (Ibid. IV 4. 13. 1 — IV 16. 104. 2) преобладает тема мученичества; терпеливое отношение к возможным страданиям и стойкое перенесение внешних невзгод, согласно К. А., свидетельствует о достижении христианином внутреннего совершенства, связанного с любовью к Богу. Во 2-й ч. 4-й кн. (Ibid. IV 17. 105. 1 — IV 26. 172. 3) К. А. рассуждает о соотношении совершенства и гносиса, о возможности достижения гностического совершенства для женщин; предлагает предварительное описание свойств истинного гностика, останавливаясь преимущественно на присущем гностику отношении к внешним вещам и обстоятельствам.

В 5-й кн. К. А. возвращается к общей теме «знание и вера» и обобщает предшествующее изложение, подчеркивая, что истинный христ. гносис основывается на вере и всегда соотносится с ней (Ibid. V 1. 1. 1 — V 3. 18. 5). Вновь затрагивая тему заимствования греками истинного учения у варваров (Ibid. V 1. 10. 1–3; 4. 19. 1), К. А. проводит сопоставление символических учений, содержащихся в языческих религиях и в сочинениях античных писателей, с библейским символизмом (Ibid. V 4. 19. 3 — V 8. 50. 2); предлагает учение о значении символического и аллегорического методов толкования текстов для верной интерпретации священных книг, т. е. ВЗ и НЗ, а также принимаемых К. А. в качестве церковного Предания нек-рых новозаветных апокрифов и псевдоэпиграфов (Ibid. V 8. 51. 1 — V 13. 88. 5); показывает на многочисленных примерах, как эти методы, а также связанный с ними метод помещения интерпретируемого текста в иной контекст для придания ему нового смысла, могут быть использованы для демонстрации того, что в эллинской философии присутствовали проблески истинного знания о Боге, Его воле и Его отношении к миру и человеку (Ibid. V 14. 89. 1 — V 14. 141. 4). Согласно К. А., до открытия полноты истины в христианстве это знание, бывшее тайным благодеянием Божиим, служило для тех язычников, к-рые стремились к истине и благу, источником «природной праведности» (φυσικὴ δικαιοσύνη — V 14. 141. 1). Тему греч. заимствований К. А. продолжает в 1-й ч. 6-й кн. (Ibid. VI 1. 4. 1 — VI 4. 38. 12); он завершает ее утверждением, что ветхозаветная религия и языческая мудрость были одинаково промыслительно даны Богом людям, «чтобы подготовить их уши к евангельской проповеди (πρὸς τὸ κήρυγμα)» (Ibid. VI 6. 44. 1), т. е. к принятию христ. истины. После этого в кратком экскурсе К. А. излагает учение об эсхатологическом значении совершенного Иисусом Христом спасения человека (Ibid. VI 6. 44. 2 — VI 6. 52. 2).

Рассмотрев тему «знание и вера» в ее объективно-историческом содержании, К. А. во 2-й ч. 6-й кн. и в 7-й кн. (Ibid. VI 7. 54. 1 — VII 14. 88. 7) предлагает обсуждение этой же темы в субъективном аспекте, разворачивающееся в рамках новой общей темы «образец истинного гностика» (ср.: Ibid. VI 18. 168. 4). Под гностиком К. А. понимает здесь христианина, который, надлежащим образом совмещая веру и знание, достигает полноты богопознания и соединяется с Богом. Истинный гносис, т. е. познание полноты божественного Откровения, К. А. противопоставляет недостаточному и несовершенному философскому гносису, т. е. познанию, основывающемуся на собственных способностях человека (Ibid. VI 7. 54. 1 — VI 8. 69. 4). Выделяя качества истинного гностика, К. А. особо останавливается на рассмотрении гностической любви к Богу, к-рая порождает устойчивое стремление к соединению с Ним (Ibid. VI 9. 71. 1 –VI 9. 79. 2). Он рассуждает о том, какое значение могут иметь мирские науки на пути к богопознанию (Ibid. VI 10. 80. 1 — VI 11. 95. 5); предлагает учение о том, какая практическая жизнь свойственна гностику (Ibid. VI 12. 96. 1 — VI 12. 101. 2); объясняет гностический смысл молитвы и поста (Ibid. VI 12. 101. 3 — VI 12. 102. 3); интерпретирует учение о гностике в экклезиологической и эсхатологической перспективах (Ibid. VI 13. 105. 1 — VI 14. 114. 6). В экскурсе, посвященном значению символического познания для гностика (Ibid. VI 15. 115. 1 — VI 16. 148. 6), К. А., повторяя и дополняя содержание 5-й кн., излагает общие принципы аллегорического объяснения священных текстов, обосновывает необходимость использования такого способа объяснения и предлагает истолкование *Десяти заповедей*, показывая с помощью анализа числового символизма, что помимо прямого законополагающего смысла они имеют и тайный смысл, т. е. открывают гностическое учение о Боге и надлежащем отношении к Нему человека. В следующем далее экскурсе, завершающем 6-ю кн. (Ibid. VI 17. 149. 1 — VI 18. 168. 3), К. А. возвращается к обсуждению вопроса о происхождении и назначении философии. Продолжая описание истинного гностика в 7-й кн., К. А. начинает с экскурса, посвященного изложению богословского учения о Логосе, Сыне Божием, Который является Спасителем всех (Ibid. VII 2. 5. 1 — VII 2. 12. 5). Следуя учению

Логоса и уподобляясь Ему, истинный гностик достигает сперва полного подчинения себя Богу, а затем и духовного единства с Ним (Ibid. VII 3. 13. 1 — VII 3. 21. 7). В основном разделе 7-й кн. (Ibid. VII 5. 28. 1 — VII 14. 88. 7) К. А. предлагает подробное описание пути истинного гностика к совершенству и свойственного ему образа жизни. Завершается 7-я кн. экскурсом (Ibid. VII 15. 89. 1 — VII 18. 110. 3), в котором К. А. рассуждает о природе ересей; он подчеркивает важность следования Свящ. Писанию и церковному Преданию, к-рые установлены Богом как средства для наставления людей в истинном учении и для предохранения их от уклонения в еретические лжеучения. К. А. заканчивает 7-ю кн. словами, выражающими его намерение «повести рассуждение, исходя из другого начала» в следующих книгах «Стромат» (μετὰ τὸν ἕβδομον τοῦτον ἡμῖν Στρωματέα τῶν ἑξῆς ἀπ᾽ ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον — Ibid. VII 18. 111. 4). Т. о., К. А. не рассматривал 7-ю кн. в качестве последней и собирался дальше работать над «Строматами». Исследователи предлагали разные гипотезы относительно того, что́ К. А. подразумевал под «другим началом» и в каком виде он намеревался продолжать «Строматы».

Тексты, следующие в рукописи Laurent. Plut. 5. 3 непосредственно после 7-й кн., образуют т. н. 8-ю кн. «Стромат». Эта книга представляет собой связанное тематически рассуждение, разделенное в рукописи на 3 части (общую схему содержания см.: *Servino*. 2001. P. 97–99). Она не имеет ни общего введения, ни заключения, в которых К. А. пояснял бы ее замысел и связь с др. книгами «Стромат»; ссылок на др. книги «Стромат» или иные сочинения К. А. в ней также нет. В 1-й ч. 8-й кн. (*Clem. Alex*. Strom. VIII 1. 1. 1 — VIII 5. 15. 1), не имеющей отдельного заглавия, К. А., ссылаясь на то, что евангельские слова «ищите, и найдете» (Мф 7. 7) побуждают человека использовать его разумные способности для поиска истины, предлагает учение о методе научного, т. е. философского, познания; синтезируя аристотелевскую и стоическую логику, он излагает учение об аксиомах, определениях и доказательствах. В краткой 2-й ч. 8-й кн. (*Clem. Alex*. Strom. VIII 5. 15. 2 — VIII 5. 16. 3), озаглавленной в рукописи «Против последователей Пиррона» (Πρὸς τοὺς Πυρρωνείους), К. А. выступает с критикой скептических заявлений о невозможности достоверного знания и научного познания; он использует рассмотренный ранее метод научного доказательства для демонстрации несостоятельности скептицизма. Перед 3-й ч. 8-й кн. помещено заглавие: «Приемы и начала исследований касаются следующего и заключаются в следующем» (Αἱ τῶν ζητήσεων ἔφοδοι καὶ ἀρχαὶ περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις εἰσίν). Материал 3-й ч. (Ibid. VIII 6. 17. 1 — VIII 8. 33. 9) также имеет логический характер: здесь указывается на значение рода, вида и отличительного признака для построения определения; предлагается учение о понятии, о связи между словами и вещами, о категориях; завершается часть изложением учения о причинах и их разновидностях. Поскольку заглавие 3-й ч. повторяется после ее текста, нек-рые исследователи выдвинули предположение, что 3-я ч. в действительности не относится к 8-й кн. и является самостоятельным произведением. Аргументом в пользу этого служит то, что в рукописном сборнике антиеретических цитат (Lond. Brit. Lib. Add. 14533) сирийский перевод фрагмента, относящегося к концу 2-й ч. 8-й кн. (*Clem. Alex*. VII 5. 16. 2–3), вводится словами: «Из Климента, автора Стромат, в конце восьмой книги» (см.: *Zahn*. 1884. P. 28, 116; *Stählin*. 1905. S. XLI). Еще один аргумент опирается на стилистический анализ: если в 1-й и 2-й частях 8-й кн. прослеживается типичное для К. А. аттикизирующее использование оптатива, то в 3-й ч. оно исчезает. Т. о., хотя тематически 3-я ч. связана с 2 предшествующими, в данном случае может иметь место внешнее тематическое объединение разных по происхождению и назначению текстов, осуществленное уже после смерти К. А. Возможно, 1-я и 2-я части 8-й кн. действительно предназначались К. А. для продолжения «Стромат», тогда как 3-я ч. является сделанным К. А. рабочим конспектом одного или неск. популярных в его время логических учебников (см.: *Scham*. 1913. S. 171–173; ср.: *Arnim*. 1894. P. 9–13). По справедливому замечанию Н. И. Сагарды, в целом 8-я кн. посвящена обсуждению «вопросов, не имеющих специфически христианского значения» (*Сагарда*. 2004. С. 420); хотя автором собранных в ней текстов бесспорно является К. А., она едва ли может рассматриваться как полноценное продолжение «Стромат» (*Stählin*. 1934. S. 28). В совр. зап. науке попытку предложить «эзотерическое» истолкование 8-й кн. и объяснить ее связь со «Строматами» предпринял австрал. исследователь Э. Иттер (*Itter*. 2009). Рассматривая все сочинения К. А. как проекцию его «учительного метода», Иттер предположил, что герменевтическим ключом к этому методу является числовая символика, к-рую К. А. неск. раз обсуждает в «Строматах». Согласно сомнительной гипотезе Иттера, весь путь гностика от обращения к вере до созерцания Бога обозначается числом десять; этапам этого пути соответствуют «Увещевание к язычникам», «Педагог» и 8 книг «Стромат». В этом случае 8-я кн. является одновременно «целью» и «новым началом»: она упорядочивает содержание предшествующих 7 книг, поскольку «в свете Дня Господня логика происходит от Божественного Логоса», и готовит ум человека к созерцанию природы вещей в Боге (см.: *Itter*. 2009. P. 74–76). Основная слабость рассуждений Иттера состоит в том, что его заключения относительно 8-й кн. никак не выводимы из текста этой книги, в котором отсутствуют к.-л. «эзотерическое» содержание, рассуждения о гностике или о созерцании Бога. Напротив, 8-я кн. содержит множество параллелей с традиц. логико-пропедевтическими философскими трактатами вполне экзотерического содержания (выделение некоторых параллелей см.: *Wedel*. 1905). Подход Иттера в целом является показательным примером некорректной герменевтики, навязывающей текстам рассматриваемого автора взгляды исследователя (см. рецензию: *Havrda*. A. C. Itter, Esoteric Teaching. 2012; ср. также: *Hoek*. 2010. P. 416). Логическое содержание 8-й кн. было исследовано в работах М. Гаврды, к-рый достаточно убедительно продемонстрировал, что одним из источников выписок К. А. были сочинения медика и философа Галена (см.: *Havrda*. Galenus Christianus. 2011; *Idem*. Categories in Stromata VIII. 2012; см. также эмендации текста и комментарии к некоторым местам: *Havrda*. 2013).

После текстов, объединяемых в изданиях под общим наименованием

8-й кн. «Строматa», в рукописи Laurent. Plut. 5. 3 следуют еще 2 текста под отдельными заглавиями: «Извлечения из сочинений Феодота и так называемого восточного учения времен Валентина» (Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί; Excerpta e Theodoto (по CPG); Excepta ex scriptis Theodoti et doctrina quae orientalis vocatur ad Valentini tempora spectantia (по PG); CPG, N 1139; PG. 9. Col. 651–698; SC. 23, 23bis[2]; критическое изд.: *Clem. Alex.* Werke. 1970[2]. Bd. 3. S. 105–133; рус. пер.: Извлечения из сочинений Феодота. 1912. (параграфы 1–26); Извлечения из произведений Теодота. 2002) и «Избранные места из пророческих писаний» (Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί; Eclogae propheticae (по CPG); Ex scripturis propheticis eclogae (по PG); CPG, N 1378; PG. 9. Col. 697–728; критическое изд.: *Clem. Alex.* Werke. 1970[2]. Bd. 3. 137–155; изд. греч. текста с итал. пер. и комментарием: Estratti profetici. 1985; рус. пер. отсутствует). Поскольку никакой отметки об окончании 8-й кн. «Строматa» в рукописи нет, «Извлечения из сочинений Феодота...» и «Избранные места из пророческих писаний» могут рассматриваться и как самостоятельные произведения (или отрывки произведений), и как части гипотетической 8-й кн. О том, что древние авторы относили к 8-й кн. «Строматa» все тексты, следующие в рукописи после 7-й кн., свидетельствует практика цитирования: в сб. «Священные параллели» и др. христ. гномологиях фрагменты из соч. «Избранные места из пророческих писаний» нередко вводятся словами «Климента, из восьмой книги Строматa» (см.: *Zahn.* 1884. S. 29; «Извлечения из сочинений Феодота...» в патристической лит-ре не цитировались). В совр. науке, однако, «Извлечения из сочинений Феодота...» и «Избранные места из пророческих писаний» ввиду их очевидного тематического отличия от материалов 8-й кн. и содержательной разнородности по отношению друг к другу рассматриваются преимущественно как самостоятельные тексты.

Соч. «Извлечения из сочинений Феодота...» представляет собой отрывочное изложение богословских мнений гностиков, разделенное издателями на 86 параграфов. Нек-рые из мнений К. А. сопровождает собственными критическими комментариями, но бóльшую часть приводит без дополнительных пояснений. Упоминаемый в заглавии Валентин, влиятельный гностический учитель II в., возглавлял школу в Риме и имел значительное число последователей; критические обзоры взглядов Валентина и валентиниан давали сщмч. Ириней, еп. Лионский (см., напр.: *Iren.* Adv. haer. I 1–8; III 4. 3), *Ипполит Римский* (*Hipp.* Refut. VI 29–37), Тертуллиан (*Tertull.* Adv. Val.) и др. церковные писатели. Об особенностях учения Феодота, ученика Валентина, известно лишь от К. А.; вероятно, он был одним из ведущих представителей упоминаемой в заглавии сочинения К. А. «восточной школы» последователей Валентина, существовавшей в Александрии. Об этой школе сообщает сщмч. Ириней (*Iren.* Adv. haer. VI 35. 4–7), однако сведения об учении школы, приводимые им и К. А., не во всем совпадают. Вводя гностические мнения в «Извлечениях из сочинений Феодота...», К. А. использует как прямые указания на источник («Феодот говорит», «валентиниане говорят»), так и неопределенные ссылки («говорит», «они говорят»); возможно, часть мнений гностиков К. А. почерпнул из неизвестных ныне гностических сочинений, а часть восходит к устному гностическому преданию, с носителями к-рого К. А. мог встречаться в Александрии. Ввиду отрывочного характера текста не всегда можно с уверенностью определить, где К. А. пересказывает мнения гностиков, а где излагает собственное учение; даже части текста, прямо вводимые местоимением «мы», не во всех случаях являются изложением христ. учения, т. к. такой способ введения отдельных пунктов учения мог быть присущ источникам К. А. В XX в. исследователи предпринимали попытки отделить в «Извлечениях из сочинений Феодота...» изложение гностического учения от критических аргументов К. А. и представления им собственных взглядов (согласно Ф. Саньяру, мнения самого К. А. отражены в следующих разделах: *Clem. Alex.* Exc. Theod. 1. 3; 4–5; 7. 3–4; 8–9; 17. 3–4; 18–20; 23. 4–5; 24. 2; 27; 30. 2 – 31. 1; 33. 2; возможно, также: Ibid. 10–15; см.: *Sagnard.* 1948. P. 8–21; ср. также: *Dibelius.* 1908. S. 242–247; *Casey.* 1934. P. 9–10, 25–33). Вслед. фрагментарности текста и неопределенной авторской принадлежности отдельных его частей использование «Извлечений из сочинений Феодота...» в качестве источника, представляющего богословские воззрения К. А., требует большой осторожности и должно быть максимально критическим; не согласующиеся с учением основных сочинений К. А. положения могут быть рабочими гипотезами и предварительно намечаемыми им ходами рассуждения или пересказом тезисов др. полемистов с гностиками, а не положительным учением, принимаемым К. А. в качестве истинного. По содержанию «Извлечения из сочинений Феодота...» делятся на 4 тематических раздела (общую структурную схему см.: *Sagnard.* 1948. P. 33–37). Первый раздел (*Clem. Alex.* Exc. Theod. 1–28) строится вокруг учения валентиниан о «духовном семени», из к-рого было образовано тело Логоса при Его явлении на землю и к-рое в результате пришествия Логоса оказалось «пробуждено» в душах гностиков, возводимых Логосом к Отцу (Ibid. 1–5). К. А. приводит мнения валентиниан относительно природы Логоса и способа Его происхождения от Отца и дает им критическую оценку (Ibid. 6–9). Он пересказывает учение о том, что образ, форма и телесность присущи как ангелам, так и Логосу, и подробно рассуждает об ангельском мире и небесной иерархии (Ibid. 10–15; Саньяр считает, что К. А. в этом отрывке сообщает собственные взгляды, однако это предположение спорно). Далее предлагается обзор гностического учения о явлении Логоса в мир, о Крещении Иисуса Христа как видимом явлении тождества Логоса и Св. Духа (Утешителя), о «духовной церкви», о спасении (Ibid. 16–28). Во втором разделе (Ibid. 29–42) представлен пересказ гностического учения о Плероме; здесь упоминаются основные эоны валентинианской системы и объясняется отношение между ними. Третий раздел (Ibid. 43–65) содержит множество параллелей с обзором учения валентиниан, приводимым сщмч. Иринеем Лионским (*Iren.* Adv. haer. I 4. 5 – I 7. 5); по мнению исследователей, К. А. и сщмч. Ириней опирались на некий общий гностический источник. В этом разделе последовательно излагаются гностическая космология, антропология (в т. ч. учение о различии «материальных», «душевных» и «духов-

ных» людей), христология (в т. ч. учение о спасении) и эсхатология. Четвертый раздел (*Clem. Alex.* Exc. Theod. 66–86) посвящен учению о спасении; здесь пересказывается гностическое учение о судьбе (в т. ч. об астрологических предсказаниях) и предлагается подробная символическая интерпретация крещения как «духовного возрождения», освобождающего гностиков от власти судьбы и смерти. Хотя большинство приводимых К. А. мнений гностиков сложно с уверенностью приписать определенному гностическому учителю, «Извлечения из сочинений Феодота...» являются одним из наиболее важных источников по истории развития гностических систем и содержат значительное число уникальных сведений, относящихся к основным разделам гностического богословия (анализ содержания см.: *Casey.* 1934. P. 4–38, 93–160; *Sagnard.* 1948. P. 21–49; ср. также: *Festugière.* 1949; *Orbe.* 1959; *Idem.* 1968; *Havrda.* 2006; *Markschies.* 2007).

Соч. «Избранные места из пророческих писаний» разделено издателями на 65 параграфов. В рукописи Laurent. Plut. 5. 3 текст сочинения начинается с нового листа, тогда как предполагаемое заглавие помещено внизу предыдущего листа, непосредственно после текста «Извлечений из сочинений Феодота...» (см.: Laurent. Plut. 5. 3. Fol. 377v–378r); т. о., заглавие может быть интерпретировано и как обозначение конца предшествующего текста. Вместе с тем практика обозначения заглавием «Избранные места...» заключительного текста рукописи Laurent. Plut. 5. 3 закрепилась в традиции и в наст. время является общепринятой (ср.: *Le Boulluec.* 1997. P. 291). Во многом на основании заглавия в лит-ре часто делается не вполне корректное заключение, что соч. «Избранные места...» имеет экзегетический характер. В действительности экзегетическими в строгом смысле могут считаться лишь начальный (*Clem. Alex.* Eclog. proph. 1–8) и конечный (Ibid. 51–65) разделы текста, к-рые содержат объяснение нек-рых отрывков из ВЗ, тогда как основную часть сочинения занимает описание духовного пути христианина от крещения к гностическому совершенству, во многом параллельное разработке этой темы в 6-й и 7-й книгах «Стромат» (общий анализ содержания и комментарии к тексту см.: Estratti profetici. 1985. P. 9–35; 99–140). Вероятнее всего, «Избранные места...» являются не выписками из чужих трудов, а собственным произведением К. А.; при этом сочинение лишено типичной для К. А. стилистической отделки (см.: *Scham.* 1913. S. 170–171), что может свидетельствовать о его черновом или приватном характере. Авторство К. А. подтверждается упоминанием в «Избранных местах...» Пантена как авторитетного учителя, мнение к-рого противопоставляется мнению гностика *Ермогена* (*Clem. Alex.* Eclog. proph. 56). В тексте обсуждаются некоторые гностические и неортодоксальные идеи, однако они приводятся лишь с критическими оценками. В целом материал имеет ярко выраженный христианский характер и, вопреки мнению Х. фон Арнима (*Arnim.* 1894. P. 6–7), не может рассматриваться в качестве продолжения выписок из сочинений валентиниан. По содержанию «Избранные места...» делятся на 4 основных тематических раздела (ср.: Ibid. P. 4–8; *Nardi.* 1985. P. 28–33; *Cambe.* 2009. P. 14–16). Первый раздел (*Clem. Alex.* Eclog. proph. 1–8) посвящен изложению учения о духовном смысле таинства Крещения. Используя в качестве отправной точки отрывки из Песни трех отроков, содержащейся в Книге пророка Даниила (Дан 3. 55–60, 90), К. А. со ссылками на кн. Бытие (Быт 1. 1–2) и Книгу пророка Осии (Ос 1. 2, 7, 10–11) излагает учение о творении мира; он предлагает объяснение символики воды и таинственного значения употребления воды при крещении. Второй раздел (*Clem. Alex.* Eclog. proph. 9–50), к-рый занимает бóльшую часть сочинения и имеет богословско-нравственный характер, К. А. начинает с изложения учения о движении христианина к совершенству (Ibid. 10–27); он упоминает о значении веры и надежды, о смысле поста, о необходимости стремления к гностическому познанию, о роли Церкви в спасении; рассуждает о домостроительстве спасения, о соотношении спасительного действия Бога и желания человека. От рассмотрения содержания и плодов веры К. А. переходит к объяснению духовного значения гносиса и подчеркивает важность гносиса для правильного толкования Свящ. Писания (Ibid. 28–37). Третий раздел составляют отрывочные и тематически разнородные краткие рассуждения (Ibid. 38–50), которые, вероятно, отражают полемику К. А. с нек-рыми экзегетами (по имени назван лишь Татиан); К. А. касается также учения о грехах и указывает на справедливость суда Божия. Четвертый раздел (Ibid. 51–63) содержит краткий аллегорический комментарий к псалму 18; К. А. рассуждает преимущественно о творении мира и об ангельской иерархии (анализ богословского содержания этого раздела см.: *Nardi.* 1995; *Cambe.* 2009). К. А. формулирует здесь важное в богословском отношении учение о том, что движение человека к высшему совершенству заключается в последовательном прохождении им степеней ангельской иерархии и в достижении «сотворенной в самом начале природы ангелов» (εἰς τὴν πρωτόκτιστον τῶν ἀγγέλων φύσιν), которая в наивысшей степени приближена к Богу (Ibid. 57). Текст «Избранных мест...» в рукописи Laurent. Plut. 5. 3 прерывается на параграфе 63; параграфы 64–65 (состоящие всего из 5 строк) сохранились в позднейших списках; они содержат пояснение К. А. к 2 стихам псалма 19 (Пс 19. 5, 10). Отсутствие в «Избранных местах...» строгой структуры и логической связи между разделами заставляет предполагать, что этот текст является собранием неких материалов К. А., объединенных уже после его смерти. По мнению К. Нарди, в «Избранных местах...» представлены черновые наброски, к-рые К. А. делал в процессе подготовки к написанию продолжения «Стромат» или к.-л. др. сочинения (см.: *Nardi.* 1985. P. 10–12). Вместе с тем тематическая привязка 1-го раздела к таинству Крещения, а следующих за ним рассуждений 2-го раздела — к учению о практике христ. жизни, может свидетельствовать о том, что нек-рые вошедшие в состав «Избранных мест...» заметки связаны с катехизаторской деятельностью К. А. и являются подготовительными материалами для бесед с проходившими катехизацию (анализ разработки темы крещения и катехизического наставления в «Избранных местах...» см.: *Nardi.* 1984).

Вопросы о месте т. н. 8-й кн. «Стромат», «Извлечений из сочинений Феодора...» и «Избранных мест...» в лит. наследии К. А. и об отношении этих текстов к «Стромthemам» широко обсуждались в науке;

предложенные гипотезы могут быть сведены к 2 основным (обзор см.: *Nautin.* 1976. P. 270–282; *Servino.* 2001. P. 103–104). Первая гипотеза, ставшая наиболее распространенной и традиционной, была предложена и обоснована П. Рубеном (*Ruben.* 1892) и Арнимом (*Arnim.* 1894); ее поддерживали Гарнак (*Harnack.* 1904. S. 17–18), Штелин (*Stählin.* 1934. P. 28–29), Меа (*Méhat.* 1966. P. 517) и мн. др. исследователи. Согласно этой гипотезе, все тексты, помещенные после 7-й кн., являются заметками и выписками К. А.; хронологически они относятся к периоду работы К. А. над «Строматами». Ввиду содержательного интереса заметок после смерти К. А. его ученики присоединили их к тексту «Стромат»; вероятно, на каком-то этапе распространения текста появилось внесенное переписчиками обозначение части заметок как «восьмой книги», тогда как др. часть сохранилась под отдельными заглавиями. Основной тезис 2-й гипотезы был выдвинут Цаном, к-рый предположил, что все тексты, помещенные после 7-й кн., являются сделанными переписчиками извлечениями из написанной К. А. 8-й кн., которая в полном виде не сохранилась (*Zahn.* 1884. S. 104–130). Попытку развития этой гипотезы в неск. измененном виде предпринял Нотен (*Nautin.* 1976). Сопоставив различные рассуждения К. А. о плане «Стромат», Нотен пришел к заключению, что после 7-й кн. «Стромат» К. А. намеревался написать еще одну или неск. книг, содержащих «апологетические рассуждения, обращенные к грекам и к евреям», а также отдельное соч. «Очерки», посвященное рассмотрению христ. «физики», т. е. философского учения о началах и богословского учения о Боге и творении, строящегося с помощью аллегорического истолкования Свящ. Писания. Согласно Нотену, эти сочинения были написаны К. А.; все материалы, следующие в рукописи после основного текста «Стромат», являются сделанными писцом в III в. извлечениями из продолжения «Стромат» и из «Очерков», к-рые в полном виде не сохранились (см.: Ibid. P. 291–299). Нотен полагал, что 1-я ч. текста, известного ныне как 8-я кн. «Стромат» (*Clem. Alex.* Strom. VIII 1. 1. 1 — VIII 8. 24. 6),— это выписки из оригинальной 8-й кн. и, возможно, из последующих книг «Стромат», а 2-я ч. этого текста (Ibid. VIII 9. 25. 1 — VIII 9. 33. 9), «Извлечения из сочинений Феодота...» и «Избранные места...» — это выписки из соч. «Очерки» (общую схему см.: *Nautin.* 1976. P. 298). Основная слабость гипотезы Нотена заключается в том, что соотнесение текстов было осуществлено им схематически, по неким «общим темам», без учета особенностей их композиции и содержания. Аргументация Нотена базируется на внешнем соотнесении сообщения свт. Фотия, патриарха К-польского, о содержании «Очерков» с некоторыми темами «Извлечений из сочинений Феодота...» и «Избранных мест...». При этом гипотеза Нотена игнорирует традицию рецепции текстов К. А. Вопреки мнению Нотена, в источниках однозначно засвидетельствовано: 1) наличие лишь 8 книг «Стромат»; 2) отнесение всех материалов, следующих после 7-й кн. «Стромат», к условной 8-й кн., а не к иным книгам или к соч. «Очерки»; 3) характеристика соч. «Очерки» как самостоятельного крупного произведения, содержащего последовательную экзегезу Свящ. Писания, а не как некоего изложения христ. «физики», продолжающего «Строматы». Т. о., несмотря на внешнюю привлекательность и наличие определенной поддержки со стороны др. исследователей (см., напр.: *Le Boulluec.* 1997; *Cambe.* 2009. P. 163–168), гипотеза Нотена является искусственной и неубедительной; она значительно уступает традиционной гипотезе, которая непротиворечиво объясняет отрывочный характер примыкающих к «Строматам» текстов (ср.: *Servino.* 2001. P. 102).

4. «Кто из богатых спасется?» (Τίς ὁ σῳζόμενος πλούσιος; Quis dives salvetur; CPG, N 1379; PG. 9. Col. 603–652; SC. 537; критическое изд.: *Clem. Alex.* Werke. 1970[2]. Bd. 3. S. 159–191; рус. пер.: Кто из богатых спасется? 1888. 2011[n]; вариант перевода заглавия: Какой богач спасется?), небольшое сочинение, разделенное издателями на 42 главы. Точное определение времени создания невозможно, однако, исходя из тематики, исследователи предполагают, что сочинение было создано до отъезда К. А. из Александрии и адресовано группе состоятельных александрийских христиан. В основной рукописи Scorial. gr. 552 текст не имеет ни указания на авторство, ни заглавия, однако свидетельства церковных писателей не оставляют сомнений, что это сочинение принадлежит К. А., и позволяют восстановить заглавие, к-рое является реминисценцией вопроса апостолов, обращенного к Иисусу Христу: «Кто же может спастись?» (Мк 10. 26). В центре внимания К. А. находится отрывок Евангелия от Марка, в к-ром повествуется о предшествовавшей этому вопросу беседе Иисуса Христа с богатым юношей (Мк 10. 17–25) и преподанном ученикам после вопроса наставлении (Мк 10. 27–31). По жанру соч. «Кто из богатых спасется?» является одним из наиболее ранних сохранившихся образцов христ. экзегетической проповеди (гомилии); однако в данном случае речь идет скорее об учительной проповеди-беседе, чем о литургической проповеди в строгом смысле (*Stählin.* 1934. S. 36). Избранная К. А. литературная форма и композиционная структура восходят к античной традиции риторико-паренетической речи. Беседа К. А. имеет ярко выраженный нравоучительный характер; экзегетика здесь не является самоцелью, но есть лишь эффективный способ наставления.

В композиционном отношении соч. «Кто из богатых спасется?» состоит из 4 основных тематических разделов. В вводном 1-м разделе (*Clem. Alex.* Quis div. salv. 1. 1 — 3. 6) К. А. полемически выступает против 2 крайностей: с одной стороны, он осуждает тех, кто льстят богачам, потворствуя их беспечности и самодовольству; с др. стороны, он не соглашается с теми, кто, буквально понимая слова Евангелия, думают, что богатым людям вовсе закрыт путь к спасению. Формулируя общую задачу сочинения (Ibid. 3. 1–6), К. А. отмечает, что он желает «открыть богачам таинственное учение» (μυσταγωγεῖν) о том, «каким образом, посредством каких дел и с помощью каких расположений они могут стать участниками надежды [на спасение], которая, с одной стороны, не является для них недостижимой, но, с другой стороны, не приобретается без усилий» (Ibid. 3. 2). В строгом смысле экзегетическим является 2-й раздел (Ibid. 4. 4 — 26. 8), к-рый К. А. начинает с полного цитирования подлежащего рассмотрению отрывка из Евангелия от Марка (Мк 10. 17–31), объясняя затем по отдельности каждый стих. К. А. подчеркивает, что повеление продать имуще-

ство не следует понимать в прямом и букв. смысле; оно означает призыв отрешиться от господствующих в душе страстей и собирать духовные богатства как сокровища для Царства Небесного. Внешние обстоятельства жизни, согласно К. А., не имеют спасительной ценности сами по себе; важной является внутренняя жизнь человека, который должен превращать внешние богатства в средства к стяжанию добродетели (ср.: *Сагарда*. 2004. С. 422–423). В 3-м разделе (*Clem. Alex.* Quis div. salv. 27. 3 — 38. 3). К. А. переходит к рассмотрению вопроса о том, каким образом правильное отношение к богатству может служить достижению спасения. Он указывает на 2 высшие заповеди о любви к Богу и к ближнему, предлагая объяснение духовного смысла христ. любви и описание практических следствий ее приобретения. Проявлением любви к Богу, по словам К. А., является деятельная любовь к ближним, поэтому лучшим и наиболее спасительным применением богатства является использование его для помощи ближнему, т. е. для поддержки бедных и для дел милосердия. В 4-м разделе (Ibid. 38. 4 — 42. 20) К. А. обсуждает вопрос о покаянии, заявляя, что Бог всегда готов принять обращающегося к нему грешника, если видит в нем твердое желание исправить свою жизнь, поэтому до конца жизни у человека останется надежда на спасение. Помощником в добродетельной жизни, согласно К. А., является опытный духовный руководитель, к-рый наставляет человека в добродетели и после заблуждения может снова вернуть его на путь истины (Ibid. 41. 1–7).

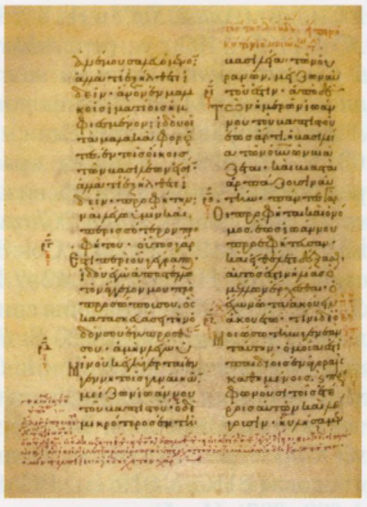
Для подтверждения рассуждений о покаянии и значении духовного руководства К. А. сообщает «сохраненный в предании истинный рассказ» (ὄντα λόγον παραδεδομένον) об ап. Иоанне Богослове и юноше (Ibid. 42. 1–15; ср.: *Wickert*. 1959. S. 129–132). Этот юноша, уклонившись от христ. образа жизни, оказался среди разбойников, но был обращен к покаянию любовью апостола, став образцом истинного исправления (анализ содержания см.: *Junod*. 1980; *Nardi*. 1989). Впосл. рассказ имел значительную популярность в патристической литературе; его полностью цитирует еп. Евсевий Кесарийский (*Euseb.* Hist. eccl. III 23. 6–19), подробно пересказывает прп. Анастасий Синаит (*Anast. Sin.* In Ps. 6 // PG. 89. Col. 1105–1109; рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп.* Слово на шестой псалом / Пер.: М. В. Никифоров // *Он же*. Избранные творения. М., 2003. С. 295–297), а также кратко передают или упоминают др. визант. авторы (см., напр.: *Ioan. Chrysost.* Ad Theodor. I 19 // PG. 47. Col. 305; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. II 42 // PG. 145. Col. 869–873; перечень свидетельств см.: *Harnack*. 1893. S. 316; *Nardi, Discourieux*. 2011. P. 61–62). Переработанная версия рассказа была включена Симеоном Метафрастом (X в.) в греч. Житие ап. Иоанна Богослова (BHG, N 919; см.: PG. 116. Col. 693–697). Наиболее ранняя слав. обработка рассказа принадлежит болг. богослову и переводчику *Иоанну Экзарху* (IX–X вв.) и входит в состав соч. «Похвала Иоанну Богослову» (слав. текст с введением, болг. пер. и комментарием: *Йоан Екзарх Български*. Слова / Ред.: Д. Иванова-Мирчева. София, 1971. Т. 1. С. 115–184; анализ отрывка, содержащего рассказ, и слав. традиции рассказа в целом см.: *Верещагин*. 1995). В визант., лат. и слав. рукописных традициях различные версии рассказа нередко помещались в прологи и сборники поучений как отдельное произведение без указания авторства. Чаще всего рассказ имел заглавие «Слово о юноше»; под таким названием его слав. обработки были включены в Макарьевские *Минеи-Четьи* (см.: ВМЧ: Сентябрь, дни 25–30. 1883. Стб. 1582–1584, 2163–2164; 2 близкие друг к другу сокращенные версии) и в московский первопечатный *Пролог* (Пролог. [М., 1642. Т. 1: Сент.—февр.]. Л. 108–109).

Лист, содержащий конец рассказа об ап. Иоанне и продолжение основного рассуждения К. А. (Ibid. 42. 8–16), в рукописи Scorial. gr. 552 испорчен; окончание рассказа восстанавливается по тексту у еп. Евсевия Кесарийского и в др. источниках, однако при этом остается лакуна размером в 21 рукописную строку (см.: *Clem. Alex.* Werke. 1970^2. Bd. 3. S. 190; *Stählin*. 1905. S. XLIII). Значительная часть лакуны может быть восполнена благодаря фрагменту, сохранившемуся на арм. языке и озаглавленному «О покаянии» (оригинал см.: *Pitra*. Analecta Sacra. Vol. 4. P. 35–36; лат. пер.: *Clem. Alex.* Werke. 1970^2. Bd. 3. S. 229. Fragm. 69; SC. 537. P. 220; итал. пер. с арм. и комментарий см.: *Recheis*. 1953), последнее предложение которого по смыслу совпадает с греческим текстом, следующим в рукописи после лакуны (начинается со слов: ...φαιδροῖς γεγηθότες...; в рус. пер. Корсунского лакуна не обозначена, начало текста после лакуны со слов: «...когда, по наступлении конца мира, истинно раскаявшихся ангелы примут в небесные обители...»; эти слова отсутствуют в греч. тексте и являются смысловой вставкой переводчика). Во фрагменте К. А. сообщает, что после смерти «ангелы левой стороны», т. е. злые духи, завладевают душами упорствовавших во зле людей и ввергают их для мучений в вечный огонь; хотя грешники каются в своей порочной жизни, их запоздалое покаяние не приносит им пользы. Напротив, к тем, кто принесли покаяние и стяжали его плоды при жизни, злые духи приблизиться не могут; эти праведники восходят на небеса, где их встречают «ангелы правой стороны» и Сам Спаситель. В заключительной части сочинения (*Clem. Alex.* Quis div. salv. 42. 16–20) К. А. подчеркивает, что буд. участь человека зависит не от внешних условий его жизни, но исключительно от его внутреннего состояния. Человек призван «добровольно» (ἑκουσίως) решить, будет ли он на земле следовать к вечной жизни путем покаяния или станет предаваться греховным удовольствиям, ведущим к погибели.

Несохранившиеся. 1. «Очерки» (Ὑποτυπώσεις; Hypotyposes; CPG, N 1380; критическое изд. фрагментов: *Clem. Alex.* Werke. 1970^2. Bd. 3. S. 195–215 = *Idem.* Fragm. 1–24; рус. пер.: Ипотипосы. 1913), экзегетическое сочинение в 8 книгах. Основным источником сведений об «Очерках» являются свидетельства еп. Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 2; 14. 1–7) и свт. Фотия, патриарха К-польского (*Phot.* Bibl. 109). Согласно еп. Евсевию, К. А. в очерках «предложил сокращенные объяснения всего канонического Писания (πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς), не исключая и оспариваемых [книг]», т. е. нек-рых новозаветных апокрифов (*Euseb.* Hist. eccl. VI 14. 1–2). Из книг, к-рые К. А. комментировал в «Очерках», еп. Евсевий называет *Иуды Послание* и др. соборные Послания св. апостолов, *Варнавы апостола Послание, Петра апокалипсис, Евреям Послание* (Ibidem). Из слов еп. Евсевия можно заключить, что

«Очерки» содержали толкование только книг НЗ и новозаветных апокрифов, однако свт. Фотий, сообщая, что К. А. в «Очерках» рассуждал «о некоторых изречениях Ветхого и Нового Завета» (περὶ ῥητῶν τινῶν τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας γραφῆς), приводит более полный список книг, к к-рым К. А. составил краткие объяснения: *Бытие, Исход, Псалтирь,* соборные Послания св. апостолов, Послания ап. Павла, *Екклесиаста книга* (*Phot.* Bibl. 109; ср. также: *Cassiod.* De inst. div. lit. Praef. 4); об апокрифах свт. Фотий не упоминает. Соотнеся оба свидетельства с содержанием сохранившихся фрагментов сочинения, Цан реконструировал общую структуру «Очерков» по книгам (знаком вопроса обозначены книги, присутствие объяснений к к-рым в «Очерках» не подтверждено наличием фрагментов): книги 1–3 — Бытие, Исход, Псалтирь, Книга Екклесиаста (?), Евангелия (?); кн. 4 — Послание ап. Павла к Римлянам (?), Первое и Второе послания ап. Павла к Коринфянам; кн. 5 — Послание ап. Павла к Евреям (?), Послание ап. Павла к Галатам, Первое и Второе послания ап. Павла к Фессалоникийцам (?), Послания ап. Павла к Ефесянам (?), к Филиппийцам (?) и к Колоссянам (?); кн. 6 — Евангелия, Деяния св. апостолов; кн. 7 — Послание Иакова (?), Первое послание Петра, Послание Иуды, Первое, Второе и Третье (?) послания Иоанна, Первое и Второе послания ап. Павла к Тимофею, Послания ап. Павла к Титу (?) и к Филимону (?); кн. 8 — Послание Варнавы (?), Второе послание Петра (?), Апокалипсис Петра (?), Откровение Иоанна Богослова (?) (*Zahn.* 1884. S. 156). Сочинение К. А. было не последовательным комментарием, в котором рассматривался бы каждый стих, а собранием разных по размеру объяснений к отдельным стихам, упорядоченных в соответствии с комментируемыми текстами.

Цитаты из «Очерков» сохранились в трудах еп. Евсевия Кесарийского (*Clem. Alex.* Fragm. 4, 8–10, 13–14, 22), прп. Максима Исповедника (Ibid. Fragm. 5, 11), блж. *Иоанна Мосха* (Ibid. Fragm. 6), свт. Фотия, патриарха К-польского (Ibid. Fragm. 23), а также в известных под именем визант. экзегета *Икумения* (VI в.) толкованиях на Деяния св. апостолов, Послания ап. Павла и соборные Послания (CPG, N 7475; *Clem. Alex.* Fragm. 1–3, 7, 15–21) и в катенах (*Clem. Alex.* Fragm. 12; предположительно также: Ibid. 54–58). Неучтенный в издании Штелина краткий отрывок из 8-й кн., содержащий комментарий к Мф 11. 11 и помещенный в качестве маргиналии на полях рукописи Евангелия X–XI вв. (Laurent. Conv. Soppr. 159. Fol. 18v), был обнаружен и опубликован Ф. ди Бенедетто (*Di Benedetto.* 1983). Наиболее крупным отрывком из «Очерков» является переработанный и сокращенный лат. перевод части сочинения, сохранившийся в 2 рукописях (Laudun. 96, IX в.; Berolin. SB. Phill. 45, XIII в.; описание см.: *Stählin.* 1905. S. XLV–XLVI; *Clem. Alex.* Werke. 1970². Bd. 3. S. XIX–XX) и известный под названием «Очерки Климента Александрийского на соборные Послания» (Adumbrationes *Clementis Alexandrini* in epistolae canonicas = *Clem. Alex.* Fragm. 24; 1-е критическое изд. с текстологическими комментариями см.: *Zahn.* 1884. S. 79–103). Текст содержит объяснения к Первому посланию Петра, Посланию Иуды, Первому и Второму посланиям Иоанна. Рим. богослов и церковный писатель *Кассиодор* (V–VI вв.) сообщает, что этот перевод был сделан по его указанию, причем из текста были удалены все неосторожные и соблазнительные высказывания К. А. (*Cassiod.* De inst. div. lit. I 8. 4); т. о., лат. перевод должен считаться лишь приблизительно передающим исходный греческий текст. Р. Риденгер в неск. статьях (см.: *Riedinger.* 1960; *Idem.* 1962; *Idem.* 1975; *Krawczynski, Riedinger.* 1964. P. 15–25; ср.: CPG, N 1395, 1396) развивал гипотезу о том, что «Очерки» К. А. наряду с др. его произведениями были использованы в качестве экзегетического источника в письмах прп. *Исидора Пелусиота* (IV–V вв.) и в «Вопросоответах» Псевдо-Кесария (CPG, N 7482). Однако, поскольку речь идет не о цитировании, а о переработке, сохраняющей лишь общее идейное содержание, надежное заключение о прямой зависимости тех или иных текстов от «Очерков» сделать невозможно. В записках французского дипломата Л. А. де Лоне, графа д'Антрега (1753–1812), отосящихся к 1779 г., содержится рассказ о том, что он видел в егип. мон-ре св. Макария Великого полную греческую рукопись «Очерков», насчитывавшую 208 листов; попытки исследователей в XIX–XX вв. найти эту рукопись не имели успеха (подробнее см.: *Duckworth, Osborn.* 1985; *Osborn.* 1989/1990; ср.: *Le Boulluec.* 1997. P. 299).



Маргиналия из «Очерков» Климента Александрийского на полях рукописи Евангелия (Laurent. Conv. Soppr. 159. Fol. 18v)

Относительно времени создания «Очерков» было выдвинуто 2 основные гипотезы. Согласно 1-й гипотезе (см., напр.: *Harnack.* 1904. S. 19–20), К. А. писал «Очерки» одновременно со «Строматами» или даже до «Стромат»; в отличие от «Стромат» «Очерки» были завершены К. А. Наиболее серьезным аргументом против этой гипотезы является указание на то, что в «Строматах» К. А. ссылается на др. свои сочинения, однако ни разу не ссылается на «Очерки». Сторонники 1-й гипотезы обычно объясняют это разным характером сочинений: если «Строматы» К. А. предназначал для широкой аудитории, включавшей язычников, то «Очерки», будучи экзегетическо-богословским сочинением, предназначались исключительно для членов христ. общины; упоминание в «Строматах» этого «эзотерического» сочинения привлекло бы к нему внимание внешних лиц, чего К. А. стремился избежать (см.: *Arnim.* 1894. S. 14–15). Согласно 2-й гипотезе (см., напр.: *Zahn.* 1884. S. 176; *Méhat.* 1966. P. 517–522; *Nautin.* 1976. P. 293–298), К. А. начал писать «Очерки» одновременно с работой над 8-й кн. «Стромат» или сразу после ее завершения. По неизвестным причинам отказавшись от создания новых книг «Стромат», К. А. переключил все внимание на «Очерки», к-рые стали продолжением «Стромат» по тематике (но не по форме) и содержали

экзегетическое исследование тех богословских тем, о намерении рассмотреть к-рые К. А. упоминал в «Строматах». Отсутствие полного текста «Очерков» делает невозможным строгое обоснование как 1-й, так и 2-й гипотезы; они остаются равноправными попытками исследовательской интерпретации отрывочных сведений, сохранившихся об «Очерках».

В исследовательской лит-ре предлагались различные объяснения названия сочинения. Во времена К. А. слово ὑποτυπώσις в заглавии литературного произведения означало «очерк», «краткое изложение», «обзор» и часто применялось к произведениям, тезисно представлявшим некое учение (подробнее см.: *Сагарда*. 1913. С. 1105–1106; *Le Boulluec*. 1997. P. 295–299). К. А. неск. раз употребляет слово ὑποτυπώσις в таком значении в «Строматах» как обозначение этого сочинения (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. I 1. 12. 1; II 1. 1. 2; IV 1. 1. 3). Однако в НЗ (1 Тим 1. 16; 2 Тим 1. 13) и у К. А. (*Clem. Alex.* Paed. I 95. 2) слово ὑποτυπώσις используется также в значении «образец», «предварительный образ»; учитывая эту коннотацию, можно предположить, что К. А. хотел предложить не просто некие отрывочные «очерки» по Свящ. Писанию, но дать «образцы» краткого экзегетического объяснения священного текста, соединив аллегоризирующие «духовные» объяснения с церковно-историческими и богословскими замечаниями, возводимыми к апостольскому Преданию. Сохраненные еп. Евсевием Кесарийским цитаты из «Очерков» имеют исторический характер и свидетельствуют, что К. А. сообщал в сочинении об обстоятельствах создания книг НЗ, о деяниях св. апостолов и о др. событиях из истории ранней христ. Церкви (см.: *Clem. Alex.* Fragm. 4, 6, 8–9, 13, 14, 22). О богословском содержании «Очерков» говорится в свидетельстве свт. Фотия, к-рый дает сочинению критическую оценку, отмечая, что в толкованиях К. А. «иногда излагает правые мысли, а иногда уклоняется в нечестивые и баснословные рассуждения» и что во всех 8 книгах «Очерков» можно найти «чудовищные богохульства» (*Phot.* Bibl. 109). Свт. Фотий приводит неск. примеров: признание вневременной (т. е. нетварной) материи, переселения душ и существования мн. миров до Адама; утверждения, что Ева не произошла от Адама и что ангелы совокуплялись с женщинами (ср.: Быт 6. 1–2); учение о призрачности воплощения Логоса и о двух Логосах. Лишь последний тезис свт. Фотий подкрепляет соответствующей цитатой из «Очерков» (*Clem. Alex.* Fragm. 23). Др. сохранившиеся отрывки из «Очерков» не могут ни подтвердить, ни опровергнуть суждения свт. Фотия (за исключением приписывания К. А. учения о переселении душ, т. к. К. А. прямо отвергает его в комментарии к 1 Петр 1. 3; см.: *Clem. Alex.* Fragm. 23 // *Idem.* Werke. 1970². Bd. 3. S. 203). Поскольку К. А. широко использовал в «Очерках» аллегорический метод толкования, применяя его как к ВЗ, так и к НЗ, причем нередко объясняя иносказательно места, вполне ясные в букв. смысле, он мог в некоторых случаях допускать неточные с т. зр. сложившейся христианской догматики высказывания; примеры таких «неосторожных» высказываний можно найти и в «Строматах». Вместе с тем едва ли уклонения К. А. от традиц. христ. учения были столь серьезными, как это представляет свт. Фотий (см.: *Сидоров*. 1998. С. 77–79; подробный критический анализ свидетельства свт. Фотия см.: *Ashwin-Siejkowski*. 2010).

2. «О Пасхе» (Περὶ τοῦ πάσχα; De Pascha; CPG, N 1381; критическое изд. фрагментов: *Clem. Alex.* Werke. 1970². Bd. 3. S. 216–218 = *Idem.* Fragm. 25–35). Сочинение упоминает еп. Евсевий Кесарийский, давая неск. противоречивые сведения: в одном случае он говорит, что К. А. составил кн. «О Пасхе» «по поводу сочинения Мелитона» (ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς — *Euseb.* Hist. eccl. IV 26. 4); в др. случае сообщается, что К. А. написал кн. «О Пасхе» по просьбе друзей, побуждавших его записать предания, полученные от «древних пресвитеров» (τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων), и что в книге приводятся «объяснения» (διηγήσεις) свт. Мелитона, еп. Сардского, свт. Иринея, еп. Лионского, и др. раннехрист. учителей (Ibid. VI 13. 9). Т. о., сочинение К. А. «О Пасхе» было неким образом связано с соч. «О Пасхе» (De Pascha; CPG, N 1092) свт. Мелитона; вероятно, оно содержало обоснование мнения К. А. о правильном дне празднования Пасхи. В цитируемом в «Пасхальной хронике» фрагменте К. А. свидетельствует, что Иисус Христос «13 числа научил апостолов таинству прообраза (ἐδίδαξε τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ)» на Тайной Вечере, а 14 нисана, в праздник иудейской Пасхи, пострадал и умер (*Clem. Alex.* Fragm. 28). Проч. сохранившиеся фрагменты являются случайными цитатами; они не позволяют с уверенностью заключить, поддерживал ли К. А. традицию малоазийских Церквей праздновать Пасху строго 14 нисана, к-рой следовал свт. Мелитон, или защищал присущую Александрийской и Палестинской Церквам практику празднования Пасхи в воскресный день после 14 нисана (см.: *Euseb.* Hist. eccl. V 22–25). Вместе с тем из слов еп. Евсевия о том, что К. А. приводил объяснения свт. Мелитона и свт. Иринея, можно заключить, что он по меньшей мере считал древней и допустимой малоазийскую традицию.

3. «Канон церковный, или Против иудействующих» (Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας; Canon ecclesiasticus; CPG, N 1382; критическое изд. фрагмента: *Clem. Alex.* Werke. 1970². Bd. 3. S. 218–219 = *Idem.* Fragm. 36). Название сочинения приводит еп. Евсевий Кесарийский, свидетельствуя, что оно было посвящено Александру, еп. Иерусалимскому (*Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 3). Единственный сохранившийся фрагмент содержит аллегорическое истолкование слов, произнесенных Соломоном в связи с завершением строительства иерусалимского храма: «Поистине, Богу ли жить на земле?» (3 Цар 8. 27); они, согласно К. А., прообразовательно указывали на грядущее Боговоплощение (*Clem. Alex.* Fragm. 36). В «Строматах» К. А. утверждал, что «церковным каноном» называется «согласие и симфония закона и пророков с заветом, дарованным при пришествии Господа» (Strom. VI 15. 125. 3). Т. о., по предположению исследователей, в сочинении он мог предлагать образцы согласования ВЗ и НЗ, полемически направленные против иудеев и иудействующих христиан (см.: *Unnik*. 1983; о понятии «канон» у К. А. см.: *Ohme*. 1998).

4. «Увещевание к терпению, или К новокрещеным» (Προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους; Ad neophytos de patientia; CPG, N 1391). О наличии у К. А. сочинения с таким названием известно от еп. Евсевия Кесарийского

(*Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 3). В кон. XIX в. в рукописи из б-ки Эскориала было обнаружено краткое поучение, озаглавленное «Предписания Климента» (Κλίμεντος [sic!] παραγγέλματα; Scorial. gr. 289 (в др. системе нумерации — Y. III. 19). Fol. 246v — 248). Текст поучения был опубликован англ. исследователем П. М. Барнардом, который отождествил его с соч. «Увещевание к терпению...» К. А. (см.: Appendix on Some Clementine Fragments // *Clement of Alexandria.* Quis dives salvetur / Ed. P. M. Barnard. Camb., 1897. P. 47–50); впосл. текст был включен в издание Штелина с такой же атрибуцией (см.: *Clem. Alex.* Werke. 1970². Bd. 3. S. 219–221 = *Idem.* Fragm. 44). Как показали дальнейшие исследования, это поучение встречается в рукописях под именами разных авторов (данные основных рукописей см.: *Guida.* 1976. P. 220): прп. Макария Египетского (см. *Макарий Великий*) (4 рукописи; = *Macar. Aeg.* I 62; рус. пер. и комментарий см.: *Макарий Египетский.* Духовные слова и послания / Изд. подгот. А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 823–825, 897–898. Примеч. 581), прп. Максима Исповедника (3 рукописи; публикация греч. текста с предположительным мелоритмическим разбиением: *Епифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К., 1917. С. 85–91), К. А. (1 рукопись). Вопрос об авторстве поучения оставался нерешенным до 1976 г., когда итал. исследователь А. Гвида обнаружил поучение в рукописи из б-ки Лауренциана под неизвестным ранее пространным заглавием: «Святого Григория Богослова [взятое] из стихов переложение предписаний о безмолвии и добродетелях» (Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ τῶν ἐιπῶν μετάφρασις παραγγελμάτων περὶ ἡσυχιας καὶ ἀρετῶν; Laurent. Conv. Soppr. 177. Fol. 242r — 242v). Гвидой было подготовлено критическое издание поучения по всем греч. рукописям (*Guida.* 1976. P. 222–226) и проведен подробный анализ его содержания (Ibid. P. 193–221). Основываясь на рукописной атрибуции, на результатах содержательного анализа и на стилистических характеристиках текста, Гвида сделал вывод, что переложение было составлено самим свт. Григорием; вместе с тем нельзя полностью исключать его принадлежность неизвестному более позднему автору. Отсутствие прямых текстовых параллелей со стихотворениями свт. Григория Гвида объяснил тем, что переложение было составлено на основе несохранившихся до наст. времени стихотворений. При этом Гвида справедливо указал на ряд смысловых параллелей как с др. сочинениями свт. Григория, так и с имеющим сходное нравственно-аскетическое содержание 2-м письмом свт. *Василия Великого,* которое адресовано свт. Григорию (*Basil. Magn.* Ep. 2). Поскольку содержание поучения не имеет к.-л. явных следов авторства К. А. и атрибуция текста К. А. основывается исключительно на заглавии и тематике, ее следует признать ошибочной; рассуждения патрологов о поучении как о тексте, принадлежащем К. А. (см., напр.: *Enslin.* 1954. P. 226–227; *Сидоров.* 1998. С. 81), нуждаются в соответствующей корректировке. Т. о., никаких фрагментов соч. «Увещевание к терпению...» в наст. время не известно.

Еп. Евсевий Кесарийский (*Euseb.* Hist. eccl. VI 13. 3) и блж. Иероним (*Hieron.* De vir. illustr. 38) упоминают также «беседы» (διαλέξεις) К. А. «О посте» (Περὶ νηστείας; De jejunio discerptatio) и «О злоречии» (Περὶ καταλαλιᾶς; De obtrectatione); никаких отрывков из этих сочинений не сохранилось. Возможно, это были учительные беседы, похожие на соч. «Кто из богатых спасется?», или же извлечения из др. сочинений К. А.

Особую группу образуют сочинения, упоминаемые самим К. А., но не цитируемые и не упоминаемые др. авторами. При этом одни заглавия К. А. приводит, обозначая некие уже существующие рассуждения, а др. заглавия указывают на рассуждения, к-рые он намеревался предложить в будущем. К 1-й группе относятся заглавия «О воздержании» (Περὶ ἐγκρατείας; *Clem. Alex.* Paed. II 10. 94. 1; ср.: Ibid. 6. 52. 2), «Рассуждение о началах и богословии» (Ἐξήγησις περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας; Quis. div. salv. 26. 8; ср.: Strom. III 3. 13. 1; III 3. 21. 2; IV 1. 2. 1; V 14. 140. 3). Ко 2-й группе принадлежат заглавия «Слово о браке» (Γαμικὸς λόγος; Paed. III 8. 41. 3), «О воскресении» (Περὶ ἀναστάσεως; Paed. I 6. 47. 1; II 10. 104. 3), «О душе» (Περὶ ψυχῆς; Strom. V 13. 88. 4), «О пророчестве» (Περὶ προφητείας; Strom. I 24. 158. 1; IV 1. 2. 2; IV 13. 93. 1; V 13. 88. 4). В совр. науке преобладает скептическое отношение к традиц. мнению о том, что во всех этих случаях речь идет об отдельных сочинениях (см., напр.: *Bardenhewer.* 1914. S. 80–84; *Сагарда.* 2004. С. 424). По предположению исследователей, К. А. мог иметь в виду тематически цельные рассуждения, к-рые он включил или намеревался включить в состав «Строматы» (см.: *Stählin.* 1934. S. 39–41). Кроме того, поскольку в основе главных сочинений К. А. лежат беседы, к-рые он проводил в Александрии, часть заглавий может указывать не на сочинения, а на типичные темы бесед К. А., упоминания о к-рых сохранились во включенных К. А. в сочинения отредактированных версиях некоторых бесед.

Приписываемые. 1. «О Промысле» (Περὶ προνοίας; De providentia; CPG, N 1390; критическое изд. фрагментов: *Clem. Alex.* Werke. 1970². Bd. 3. S. 219–221 = *Idem.* Fragm. 37–43). Сочинение цитируют прп. Максим Исповедник и прп. Анастасий Синаит, однако о нем не упоминает еп. Евсевий Кесарийский; из цитат следует, что в трактате было как минимум 2 книги. Содержание цитат заставляет сомневаться в авторстве К. А., поскольку в большинстве случаев речь идет о кратких определениях философского характера. Эти определения встречаются также в анонимном сборнике философских цитат, представленном в рукописи X в. (Patm. 263); здесь они обозначены именем К. А. без указания сочинения (*Bergjan.* 2012. P. 90). Большинство определений не похожи на обычные для К. А. философские рассуждения ни по стилю, ни по содержанию, ни по терминологии. Напр., во фрагментах трижды используется по отношению к Богу термин «неописуемая сущность» (οὐσία ἀπερίγραπτος), ни разу не встречающийся в сочинениях К. А., и др. нехарактерные для него слова и выражения; излагается аристотелевское учение о 4 смыслах понятия «сущность» и т. п. Т. о., хотя нельзя исключать, что у К. А. было соч. «О Промысле», относимые к нему цитаты не принадлежат К. А.; вероятнее всего, речь идет о псевдоэпиграфе (см.: *Bergjan.* 2012. P. 90–92; ср. также: *Uthemann.* 1980; *Беневич.* 2013. С. 59–60).

2. «Письма». В сб. «Священные параллели» трижды цитируются «Письма» К. А. (Epistulae; CPG, N 1392; текст см.: *Clem. Alex.* Fragm. 45–47); 2 цитаты отнесены к 21-му письму, а одна приводится без ука-

зания номера письма. Краткость цитат не позволяет судить о принадлежности фрагментов К. А. и об их действительном происхождении.

3. Фрагменты и упоминания. Некоторые отрывки из сочинений К. А. цитируются в источниках лишь под его именем, без указания на то, из какого сочинения они взяты. Бóльшую часть этих отрывков издатели сочли неподлинными (список см.: *Clem. Alex.* Werke. 1970². Bd. 3. S. XXX–XXXVIII), однако отдельные цитаты могут принадлежать К. А. (*Clem. Alex.* Fragm. 48–74; ср.: CPG, N 1394, 1398, 1399). В «Лавсаике» *Палладия*, еп. Еленопольского (IV–V вв.), упоминается без цитирования некое «сочинение Климента, автора «Стромат», на [Книгу] пророка Амоса» (σύγγραμμα Κλήμεντος τοῦ Στρωματέως εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς — *Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 60); об этом произведении больше ничего не известно и существование его сомнительно.

4. Особое место среди приписываемых К. А. сочинений занимает «Письмо к Феодору» (Epistula ad Theodorum; CPG, N 1397). В 1973 г. амер. ученый М. Смит (1915–1991) опубликовал монографию, целиком посвященную представлению и анализу текста письма (*Smith.* 1973). Смит заявил, что в 1958 г. в б-ке *Саввы Освященного лавры* им был обнаружен отрывок из письма К. А., повествующего о *Марка Тайном евангелии*. Согласно Смиту, это письмо было скопировано монахом лавры с неизвестного источника в сер. XVIII в. на последний чистый лист и задний форзац выпущенного в XVII в. издания посланий сщмч. *Игнатия Богоносца* (I–II вв.), хранившегося в б-ке лавры (Epistolae genuinae *S. Ignatii Martyris* / Ed. I. Vossius. Amstelodami, 1646). Рукопись письма, занимающая 3 страницы, начинается с заглавия: «Из писем святейшего Климента, автора «Стромат», [письмо] Феодору» (Ἐκ τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἁγιωτάτου Κλήμεντος τοῦ Στρωματέως· Θεοδώρῳ); на последней странице текст обрывается без окончания (факсимиле и транскрипцию рукописи, греч. текст и англ. пер. см.: *Smith.* 1973. P. 446–453). Письмо начинается с одобрения автором борьбы некоего Феодора с гностическим движением карпократиан (см. ст. *Карпократ*). Далее сообщается, что карпократиане передают ложные сведения о Евангелии от Марка; для опровержения их учения автор письма сообщает историю создания «Тайного евангелия от Марка». Согласно письму, 1-я версия Евангелия, тождественная общеизвестному Евангелию от Марка, была создана ап. Марком в Риме. После смерти ап. Петра ап. Марк приехал в Александрию, где создал 2-ю, расширенную версию Евангелия; после смерти ап. Марка она хранилась в Александрийской Церкви и была доступна лишь немногим «посвященным в великие мистерии». По словам автора письма, карпократианам удалось обманным путем снять копию «тайного евангелия», в к-рую они затем внесли собственные ложные идеи. Автор письма предлагает 2 цитаты из «тайного евангелия» и отвергает как неподлинную краткую цитату, приводимую карпократианами. Первая цитата следует после Мк 10. 34; в ней сообщается о воскрешении (или пробуждении?) Иисусом Христом некоего юноши (эпизод параллельный воскрешению Лазаря в Евангелии от Иоанна), а также о том, что впосл. этот юноша пришел к Иисусу ночью «в льняной одежде (σινδών) поверх нагого тела» и что Иисус, проведя с ним всю ночь, «научил его тайне Царствия Божия». Автор письма отвергает, что к этому отрывку относятся слова «нагой мужчина с нагим мужчиной» (γυμνὸς γυμνῷ), приводимые карпократианами. Во втором отрывке, который автор письма помещает после Мк 10. 46а, говорится, что Иисус отказался принять сестру юноши, «которого Иисус любил», Свою Мать и Саломею. Автор сообщает о намерении дать «согласное с истинной философией» объяснение приведенных отрывков; на этом текст обрывается.

В подробном историческом и филологическом комментарии к письму, а также в ряде отдельных работ Смит пытался обосновать как подлинность самого письма, так и аутентичность «Тайного евангелия от Марка», к-рое, по его мнению, было одним из наиболее ранних произведений евангельской лит-ры. В частности, Смит утверждал, что повествование о воскрешении Лазаря в Евангелии от Иоанна является позднейшей обработкой рассказа о юноше в «Тайном евангелии от Марка». Смит крайне осторожно указывал, что описанная в отрывке практика «духовной инициации», к-рую он считал прототипом христ. крещения и интерпретировал как «магический ритуал», могла предполагать вступление в гомосексуальные отношения, о чем косвенно свидетельствуют упоминания о «нагих телах» (см.: *Smith.* 1973. P. 237, 251; ср.: *Watson.* 2010. P. 136). Хотя Смит намеренно ретушировал гомосексуальные оттенки описываемых в «Тайном евангелии от Марка» отношений между Иисусом и юношей, мн. исследователи отмечали, что в действительности именно эта тема является скрытым смысловым центром всего нарратива. Вскоре после выхода публикации Смита началась бурная полемика по вопросу о подлинности письма и приводимых в нем цитат из «Тайного евангелия от Марка», к-рая не утихает до наст. времени (основную библиографию см.: CPG, N 1397; CPGS, N 1397; *Brown.* 2005. P. 283–300). В 1980 г. Трой включила текст письма в переиздание 4-го тома собрания сочинения К. А. (см.: *Clem. Alex.* Werke. 1980². Bd. 4. Tl. 1. S. XVII–XVIII); при этом в предисловии было отмечено, что помещение письма в издание не означает признания его подлинности и сделано исключительно с целью инициировать более широкое обсуждение содержания письма патрологами (Ibid. S. VIII).

Хотя формально вопрос о подлинности письма остается до наст. времени открытым, в ходе полемики скептически настроенные исследователи привели ряд весомых доводов, позволяющих заключить, что письмо является подделкой, сфабрикованной Смитом (подробное представление критической аргументации см. в работах: *Carlson.* 2005; *Watson.* 2010; *Piovanelli.* 2013; аргументацию в защиту подлинности см., напр.: *Brown.* 2005; совр. состояние дискуссии отражено в сборнике статей: Ancient Gospel or Modern Forgery. 2013). Все аргументы могут быть разделены на исторические, т. е. относящиеся к обстоятельствам открытия письма Смитом и к рукописи письма, и текстологические, т. е. касающиеся содержания документа. Наиболее весомыми историческими аргументами против подлинности письма являются следующие: 1) содержащая письмо рукопись никогда не подвергалась серьезной научной экспертизе; в 1977 г. она была изъята из лавры Саввы Освященного по указанию руководства Иерусалимского Патриархата и до наст. времени остается недоступной

исследователям, к-рые вынуждены опираться лишь на 2 комплекта фотографий среднего качества (*Carlson.* 2005. P. 2); 2) издание, в котором был обнаружен рукописный текст письма, не значится в старых каталогах б-ки лавры Саввы Освященного; в какое время и каким образом оно появилось в лавре — неизвестно; т. о., оно могло быть помещено в б-ку самим Смитом, впосл. «открывшим» рукопись (см.: Ibid. P. 35–42); 3) обстоятельства находки, описанные Смитом, имеют множество параллелей с содержанием амер. приключенческого романа «Тайна монастыря Мар-Саба» (*Hunter J. H.* The Mystery of Mar Saba. N. Y., 1940; Мар-Саба — название лавры Саввы Освященного на иврите), который впервые вышел в 1940 г. (т. е. до «открытия» Смита) и впосл. неск. раз переиздавался; в романе рассказывается вымышленная история о фальсифицированной рукописи новозаветного отрывка, помещенной в б-ку лавры ученым из нацистской Германии с целью дискредитации христианства (см.: *Watson.* 2010. P. 163–170); 4) в работах Смита, опубликованных до 1958 г., содержится утверждение о наличии общего источника у Евангелия от Марка и Евангелия от Иоанна, а также предположение, что выражение «тайны Царствия Божия» (Мк 4. 11) может быть связано с «запретными сексуальными отношениями»; т. о., «случайно» найденный текст оказался подтверждением сразу 2 мнений Смита, высказанных до его обнаружения (*Carlson.* 2005. P. 71–72, 81–83; *Watson.* 2010. P. 156–161). Из текстологических аргументов наиболее значимы следующие: 1) в источниках никак не отражено существование текста «Тайного евангелия от Марка» до XX в.; о нем не упоминают ни К. А. в др. сочинениях, ни кто-либо еще из древних писателей; нет никаких упоминаний и о письме К. А. Феодору; 2) лексика и стилистика письма могут быть охарактеризованы как «гипер-климентовские»: в письме используются мн. слова, способы выражения и библейские цитаты, характерные для языка К. А.; при этом с т. зр. статистической лингвистики их концентрация в одном кратком тексте является неестественно высокой и выглядит как внешнее навязчивое указание на авторство К. А. (*Carlson.* 2005. P. 50–54); 3) практика цитирования евангельского отрывка с указанием его точного расположения в тексте Евангелия не свойственна К. А., не имеет логического объяснения в общем контексте письма, т. к. адресату было бы достаточно простой цитаты, и является анахроническим перенесением соврвеменных текстологических принципов и требований в «древний» источник (Ibid. P. 56–58); 4) сопоставление содержания письма с основными сочинениями К. А. демонстрирует, что в случаях смысловых и образных совпадений речь идет не о параллелях, а о заимствованиях; тексты К. А. выступают источниками содержания письма, при этом в нек-рых случаях при сохранении внешней формы высказываний К. А. его идеи оказываются представлены в письме в искаженном виде (ср.: *Watson.* 2010. P. 133–144, 170). Учитывая наличие этих и др. серьезных аргументов, свидетельствующих о неподлинности письма, мн. ведущие совр. библеисты и патрологи не признают письмо сочинением К. А. и отрицают аутентичность цитируемого в письме «Тайного евангелия от Марка» как раннехрист. источника.

Источники учения К. А. и его отношение к ним. Сочинения К. А. занимают уникальное место в истории раннехрист. литературы по числу используемых и цитируемых в них источников. Согласно подсчетам, произведенным различными исследователями в XX в. с опорой на указатели издания Штелина (см.: *Clem. Alex.* Werke. 1980[2]. Bd. 4. Tl. 1; ср. также дополнения: Ibid. S. XIX–XXXIV), К. А. упоминает более 400 имен различных авторов; в его произведениях насчитывается ок. 1 тыс. прямых и ок. 1,9 тыс. косвенных цитат из ВЗ; более 1,6 тыс. прямых и более 3 тыс. косвенных цитат из НЗ; ок. 150 прямых и ок. 300 косвенных цитат из сочинений древних христ. писателей; ок. 1 тыс. прямых цитат из нехрист. лит-ры и более 3000 косвенных заимствований, аллюзий, отсылок и реминисценций (*Krause.* 1958. S. 126, 128; ср.: *Stählin.* 1934. S. 48–50; *Feulner.* 2006. S. 47–48). Широкое использование разнородных источников к I–II вв. стало обычной практикой для светской греч. лит-ры и соответствовало присущей эллинизму общей тенденции к эклектике, к синтезу культурного наследия предшествующих эпох, к совмещению изысканной новизны форм и постоянной опоры на древнюю традицию. Напротив, для раннехрист. писателей было характерно умеренное обращение к лит. источникам; у хронологически предшествовавших К. А. апологетов цитаты и заимствования из Свящ. Писания и из греч. литературы занимают более скромное место в текстах и общее число их сравнительно невелико (см. сравнительную таблицу с пояснениями: *Krause.* 1958. S. 126–141). Постоянное употребление К. А. прямых и косвенных цитат, оговариваемых и неоговариваемых заимствований создает одну из ключевых проблем для исследователей его взглядов, к-рые всякий раз вынуждены определять, в какой мере цитируемый или заимствуемый текст отражает взгляды и убеждения К. А. Корректное выделение собственного философского и богословского учения К. А. неосуществимо без исследования источников К. А. и точного определения смысла, функции и предназначения разнообразных отрывков из чужих сочинений, помещаемых им в собственные тексты.

В исследовательской литературе предлагались как внутренние, так и внешние объяснения многообразия используемых К. А. источников; при этом адекватную картину способно дать лишь совмещение обоих подходов, т. е. выделение персональных особенностей К. А. как писателя, дополняемое указанием на специфические обстоятельства его лит. и учительной деятельности. Личной ученостью и широтой кругозора К. А. восхищались уже древние церковные писатели. Так, свт. Кирилл, архиеп. Александрийский, говорил о нем: «Муж прославленный и любознательный, столь тщательно исследовавший бездну эллинских сочинений, что, пожалуй, лишь немногие из бывших до него могут сравниться с ним в этом» (*Cyr. Alex.* Contr. Jul. VII // PG. 76. Col. 853). Блж. Иероним замечал, что, по его мнению, К. А. является наиболее образованным из всех раннехрист. писателей (omnium eruditissimus — *Hieron.* Ep. 70. 4), и называл его сочинения наполненными «ученостью и красноречием», подчеркивая свойственное К. А. умение пользоваться «как Божественным Писанием, так и мирской литературой» (*Idem.* De vir. illustr. 38). Попытки поставить под сомнение образованность К. А. неск. раз предпринимались в XIX–XX вв., когда

нек-рыми исследователями была выдвинута гипотеза, что многочисленные цитаты, приводимые К. А. в сочинениях, были целиком почерпнуты им из антологий, гномологиев и флорилегиев. Абсолютизируя и радикализируя этот подход, отдельные ученые пытались найти и реконструировать некий «основной источник», из к-рого К. А. будто бы заимствовал бóльшую часть философских идей и лит. цитат. В качестве такого источника назывались сочинения стоиков (*Wendland.* 1886), несохранившиеся произведения философа и ритора Фаворина (*Scheck.* 1889; *Gabrielsson.* 1906–1909), устные лекции Пантена (*Bousset.* 1915) и т. п. Эти и др. исследования убедительно доказали, что К. А. пользовался различными сборниками и действительно нередко цитировал ранних греч. авторов по компилятивным сочинениям позднейших писателей, а не по первоисточникам. Однако, поскольку все попытки найти «основной источник» К. А. оказались несостоятельными и неудачными, в наст. время исследователи корректируют гиперкритический подход и считают, что К. А. был непосредственно знаком со мн. философскими и лит. первоисточниками. При этом К. А. не просто эпигонски переписывал отрывки из той лит-ры, с которой знакомился, но осмыслял и творчески перерабатывал прочитанное и выписанное; об этом свидетельствуют прежде всего многочисленные непрямые аллюзии, в которых на источник, закрепившийся в памяти К. А., указывают лишь отдельные слова или образы, мастерски обыгрываемые им в собственном рассуждении (ср.: *Stählin.* 1934. S. 48–51; *Outler.* 1940. P. 221–222; *Hoek.* 1996. P. 223–224). Познания К. А. в христ. лит-ре были еще более глубокими, чем в светской; в этой сфере его самостоятельность и оригинальность не вызывают сомнений (см.: *Harnack.* 1904. S. 16). Хотя в отличие от Оригена К. А. мало интересовался историей и текстологией Свящ. Писания, он превосходно ориентировался в текстах ВЗ и НЗ, свободно цитировал и комментировал не только общеизвестные и популярные места, но и отрывки, до него вообще не привлекавшие внимание христ. писателей. О постоянном интересе К. А. к историческому и тематическому развитию основных идей христианства свидетельствует его знакомство с апокрифической раннехрист. литературой и сочинениями христ. еретиков. Т. о., в субъективном отношении обилие используемых К. А. источников отражает присущее ему стремление к расширению, углублению и уточнению познаний, в рамках которого привлечение новых источников означало возможность по-новому взглянуть на некий занимавший К. А. вопрос. Однако постоянное обращение К. А. к разнородным источникам имело и важное объективное значение: как подлинный христианский миссионер и учитель, К. А. осознавал важность соотнесения той истины, к-рая предлагается кому-либо для принятия, с уже сложившимися у людей культурными парадигмами и с привычным для них образом мыслей. Пестрота и разнородность александрийской аудитории требовала необычайной широты познаний от того, кто обращался к ней с христ. проповедью. В этом отношении полезной могла оказаться любая книга и любая цитата: так, напр., на человека, плохо знакомого с сочинениями стоиков, могла оказать воздействие цитата из Платона; внимание презрительно относившегося к философии аристократа мог привлечь уместно приведенный отрывок из Гомера или Еврипида; чуждый светской культуре гностик мог заинтересоваться, услышав обсуждение цитат из сочинений гностических учителей, и т. д. Лично пройдя путь от светской многознающей учености к христ. цельному знанию-гносису, К. А. был убежден в том, что всякий источник, даже содержащий малозначительные и случайные сведения, при его соотнесении с христ. истиной может принести пользу, поскольку окажется дополнительным свидетельством об этой истине (ср.: *Ruwet.* 1948. P. 84).

Общие формальные и технические принципы, к-рыми руководствовался К. А. при использовании и цитировании источников, были рассмотрены Хук (*Hoek.* 1996). Анализируя присутствующие в сочинениях К. А. цитаты и заимствования из трудов Филона Александрийского, Хук предложила 2 возможные системы, пригодные для описания отношений между любым лит. источником и текстом К. А. (Ibid. P. 228–229; ср.: *Eadem.* 1988. P. 20–22). Первая система имеет формально-текстологический характер; она позволяет разделить все случаи заимствования на цитаты (точное совпадение большей части текстов), аллюзии и парафразы (совпадение основной мысли и главных терминов), реминисценции (совпадение идей без совпадения текстов). Вторая система имеет смысловой характер и используется для указания на степень зависимости текста К. А. от заимствуемого текста; в этом отношении заимствования разделяются на 4 класса: 1) несомненное влияние (прямые цитаты и близкие к тексту парафразы); 2) вероятное влияние (парафразы и реминисценции с однозначными смысловыми совпадениями); 3) недоказуемое влияние (реминисценции, очевидные лишь при определенной исследовательской интерпретации); 4) параллельные места (отсутствие влияния при некотором смысловом сходстве, вызванном, напр., использованием общего источника). Поскольку в указателе издания Штелина проведено различение лишь между прямыми цитатами и косвенными зависимостями, использование его информации относительно косвенных источников К. А. должно всегда сопровождаться дополнительной проверкой, позволяющей выявить, о каком виде заимствования идет речь в каждом из случаев. Как и многие древние авторы, К. А. не всегда называет имя цитируемого им автора и источник цитаты. В большинстве случаев он руководствуется общим правилом: если автор или цитата общеизвестны, прямое указание на них может быть опущено, тогда как малоизвестные авторы обычно цитируются с указанием источника. Выражения, специально подчеркивающие точность цитирования (κατὰ λέξιν, ὧδέ πως, и др.), К. А. употребляет сравнительно редко; бóльшая часть цитат вводится обычным «говорит», «говорят» и т. п. (Ibid. P. 233–237; ср.: *Афонасин.* 2003. С. 32–35). Практика указания источника у К. А. определяется также функцией цитаты: если цитата вводится как основание некоего принципиального положения, то приводится ссылка на источник, обеспечивающий ее авторитетность, тогда как цитаты и заимствования, имеющие иллюстративную функцию, могут вообще никак не выделяться в тексте. При цитировании и заимствовании К. А. нередко радикально вторгается в текст источника: меняет формы

слов, переставляет и заменяет слова, сокращает и объединяет фразы и т. п.; иногда неточность цитаты свидетельствует о том, что К. А. приводит текст по памяти. Наиболее точно К. А. цитирует сочинения оппонентов, преимущественно гностиков; обычно близки к текстам источников и поэтические цитаты; в большинстве др. случаев, в т. ч. и при цитировании Свящ. Писания, К. А. допускает изменения в текстах, впрочем всегда сохраняя их основной смысл. Особым случаем являются заимствования из сочинений авторов, к-рых К. А. не рассматривал ни в качестве авторитетных источников, ни в качестве прямых оппонентов; к их числу относятся, напр., стоик Музоний Руф, Филон Александрийский, апологет Татиан, неизвестные авторы философских учебников и т. д. Пользуясь сочинениями этих писателей, близких к нему по времени и одинаковых с ним по степени авторитетности для читателя, К. А. никак не оговаривает заимствования из них и помещает необходимый ему материал в собственный текст, стилистически и композиционно видоизменяя и корректируя его.

В науке XIX–XXI вв. были предложены обстоятельные исследования отношения К. А. ко многим используемым им источникам: к ВЗ (*Stählin*. 1901), к НЗ (*Brooks*. 1966; *Idem*. 1992; *Zaphiris*. 1970; *Mees*. 1970; *Cosaert*. 2008), к сочинениям Филона Александрийского (*Heinisch*. 1908; *Hoek*. 1988; *Runia*. 1993), к философским сочинениям стоиков (*Wendland*. 1886; *Pohlenz*. 1943; *Spanneut*. 1957), к учению Платона и платоников (*Outler*. 1940; *Wyrwa*. 1983; *Riedweg*. 1987), в т. ч. бывших современниками К. А. представителей среднего платонизма (*Lilla*. 1971), к гностическим учителям и их сочинениям (*Bolgiani*. 1967; *Kovacs*. 1978; *Procter*. 1995). Основным недостатком, присущим мн. работам, в которых анализируются нехристианские источники К. А., является подчеркивание и абсолютизация значения того или иного влияния; рассматриваемый источник нередко преподносится как «ключ» ко всему мировоззрению К. А., позволяющий отнести его к тому или иному идейному направлению и интерпретировать в свете этого направления всю систему его взглядов. При этом совр. исследователи зачастую игнорируют, что К. А., как и др. христ. писатели, исходит из идеальной иерархии источников, представление о к-рой прямо или косвенно многократно выражено в его сочинениях (см., напр.: *Clem. Alex*. Strom. I 20. 98. 4; VI 8. 67. 1–2; VII 16. 104. 1). Общее правило, позволяющее упорядочивать все источники иерархически, у К. А. тесно связано с представлением о цели христ. познания и о промыслительной деятельности Логоса, ведущего все человечество и каждого человека от тьмы неведения к полноте истинного знания-гносиса. Ценность и значение человеческих «слов», т. е. отдельных положений и тезисов, из к-рых складываются системы знания, всецело определяется степенью их соответствия Божественному Слову-Логосу, обращающемуся к людям в Свящ. Писании и церковном учении. Поскольку проведение такого соответствия является субъективной задачей христ. мыслителя, при его практическом осуществлении неизбежны погрешности и ошибки, вызванные слабостью и ограниченностью человеческого разума, к-рые приводят к принятию собственных рациональных конструкций в качестве чего-то безусловно истинного. Однако, по мысли К. А., именно постоянная твердая ориентация разума на следование правильной иерархии источников знания гарантирует, что эти ошибки будут выявлены и исправлены (ср.: Ibid. VII 16. 96). Иерархическим соотношением источников определяется иерархическая важность связанных с ними положений учения К. А.: положения, прямо основывающиеся на Свящ. Писании и церковном Предании, имеют для К. А. абсолютное значение и являются безусловно истинными, тогда как соотносимые с ними положения, заимствуемые из др. источников, значимы лишь как относительные иллюстрации и способы интерпретации, подводящие к истине или отражающие ее с некой стороны, но не передающие ее полноты (ср.: *Ruwet*. 1948. P. 80–91; *Brooks*. 1992. P. 49).

Священное Писание. Неоспоримым внешним свидетельством, подтверждающим первостепенную важность для К. А. Свящ. Писания как вероучительного источника, является постоянное обращение К. А. к библейскому тексту: число прямых цитат и заимствований из Свящ. Писания у К. А. в 2 раза превышает число ссылок на всю проч. лит-ру, вместе взятую. При этом к книгам НЗ К. А. обращался в 2 раза чаще, чем к книгам ВЗ (из христ. писателей I–II вв. похожее соотношение ВЗ и НЗ прослеживается только у сщмч. Иринея, еп. Лионского; см.: *Krause*. 1958. S. 128), отражая тем самым происходившее в его время закрепление особого статуса новозаветных книг, к-рые по степени авторитетности для христ. Церкви стали приближаться к книгам ВЗ и превосходить их.

В качестве источника текста ВЗ К. А. использовал греч. *Септуагинту* (LXX); евр. языка он не знал и к оригинальному евр. тексту не обращался. Признавая LXX авторитетным и богодухновенным текстом, К. А. пересказывал известную из евр. источников историю создания 70 старцами греч. перевода ВЗ и отмечал, что появление этого перевода имело промыслительное значение: «Божий промысел способствовал тому, чтобы Писание достигло ушей эллинов» (*Clem. Alex*. Strom. I 22. 149. 2); «Писание было переведено на язык эллинов с той целью, чтобы они не могли привести никакого оправдания в своем неведении, поскольку, если бы только они пожелали, они могли бы услышать наши [учения]» (Ibid. 7. 38. 3). Согласно выводам Штелина, цитируемый К. А. текст греч. ВЗ, в особенности для пророческих книг, нередко отличается от нормативного в александрийской традиции текста Ватиканского кодекса (B) и сближается с текстом, известным как редакция *Феодотиона* (θ); при этом наличие текстуально различных цитат одного и того же места ВЗ (см. цитату Иез 18. 4–9: *Clem. Alex*. Paed. I 10. 95. 1–2; Strom. II 22. 135. 1–2; ср.: *Stählin*. 1901. S. 68–71) свидетельствует о том, что К. А. пользовался не одной, а несколькими рукописями LXX, вероятно, содержавшими разные редакции текста (*Stählin*. 1901. S. 76–77; *Idem*. 1934. S. 50). К. А. не делал никакого различия между каноническими и второканоническими (неканоническими) книгами ВЗ, считая равными по вероучительному значению все вошедшие в LXX книги. Из книг греч. ВЗ К. А. ни разу не упоминал и не цитировал книгу Руфь, книгу пророка *Авдия, Иеремии послание*, книгу *Песнь Песней Соломона*, Третью и Четвертую *Маккавейские книги*. Отсутствие упоминаний большинства этих книг можно считать случай-

ным; нет оснований полагать, что К. А. сомневался в их каноничности. Напротив, игнорирование книги Песнь Песней выглядит намеренным и, возможно, является отражением либо споров о каноническом статусе книги, существовавших среди евр. учителей, либо собственного настороженного отношения К. А. к представленному в книге подробному описанию любовных отношений (см.: *Tollinton.* 1914. Vol. 2. P. 168–171; *Ruwet.* 1948. P. 93–94; *Brooks.* 1992. P. 41–42). К. А. знал и значительное число ветхозаветных и межзаветных апокрифов, как примыкающих в рукописной традиции к LXX, так и самостоятельных (подробнее см.: *Ruwet.* 1948. P. 241–268).

Вопрос об используемом К. А. тексте НЗ был в XX в. предметом неск. специальных исследований и многочисленных дискуссий. В наст. время считается, что К. А. опирался на разные типы текста для различных книг НЗ (о типах текста см. в ст. *Текстология библейская*), т. к. в его время единая рукописная традиция НЗ в Александрии еще не сложилась и он вынужден был пользоваться разными по происхождению рукописями. Цитируемый К. А. текст синоптических Евангелий и Деяний св. апостолов близок к зап. типу; текст Евангелия от Иоанна в большей степени соответствует раннему александрийскому типу; отдельные евангельские чтения совпадают с чтениями, впосл. закрепившимися в византийском типе (подробный анализ см.: *Cosaert.* 2008). Текст Посланий ап. Павла и соборных Посланий апостолов в целом близок к александрийскому типу, однако содержит значительное число нехарактерных для этого типа чтений, к-рые отчасти были почерпнуты из доступных К. А. рукописей НЗ разных типов, а отчасти отражают личное вмешательство К. А. в текст. Из 27 принятых ныне канонических книг НЗ К. А. знал 23 и цитировал 22 (общий обзор см.: *Brooks.* 1992. P. 42–44). Цитаты из Первого послания Петра К. А. дважды вводит словами: «Петр в своем послании» (*Clem. Alex.* Strom. III 18. 110. 1; IV 20. 129. 2), не упоминая номера; поэтому, вероятнее всего, Второго послания Петра он не знал. О Первом послании Иоанна К. А. говорит как о «более пространном» (Strom. II 15. 66. 4); т. о., он знал, но не цитировал Второе послание Иоанна и, предположительно, не знал Третье послание Иоанна. Возможно, он знал Послание ап. Павла к Филимону, однако не имел повода его процитировать. Наиболее загадочным является отсутствие у К. А. цитат из Послания Иакова и упоминаний о нем; хотя в указателе издания Штелина приводится список возможных аллюзий и параллелей (см.: *Clem. Alex.* Werke. 1980². Bd. 4. Tl. 1. S. 25), все они неочевидны и не позволяют с уверенностью утверждать, что К. А. знал это Послание (*Brooks.* 1992. P. 43). Согласно еп. Евсевию Кесарийскому, К. А. считал автором Послания к Евреям ап. Павла; объясняя в «Очерках» очевидное стилистическое отличие этого Послания от др. Посланий ап. Павла, К. А. заявлял, что первоначально Послание было написано ап. Павлом по-еврейски, а на греческий язык его перевел ап. Лука (*Euseb.* Hist. eccl. VI 14. 2–4 = *Clem. Alex.* Fragm. 22). Из не принятых Церковью в канон *Евангелий апокрифических* К. А. цитировал «Евангелие египтян» (CANT, N 14; анализ использования см.: *Le Boulluec.* 2007), «Евангелие евреев» (CANT, N 11), «Предания Матфия» (Idem, N 17) и «Протоевангелие Иакова» (Idem, N 50). К. А. приводит без ссылок на источники ок. 30 *аграфа,* т. е. высказываний Иисуса Христа, которые не могут быть с уверенностью возведены к известным ныне каноническим евангельским текстам; возможно, часть из них была заимствована им из апокрифов, а часть восходила к устному преданию (об аграфа у К. А. см.: *Ruwet.* 1949). На примере отношения К. А. к «Евангелию египтян» видно, что он отделял четыре Евангелия, «переданных» (παραδεδομένοι) христианам, т. е. ставших частью хранимого Церковью Предания, от всех прочих евангельских текстов, не имеющих прямого церковного авторитета и истинных лишь настолько, насколько их свидетельство согласуется с церковным учением (см.: *Clem. Alex.* Strom. III 13. 93. 1). Согласно свидетельству еп. Евсевия Кесарийского, К. А. в «Очерках» сообщал церковное предание об обстоятельствах и времени создания 4 канонических Евангелий; он утверждал, что первыми были созданы Евангелия, содержащие родословия (т. е. Евангелия от Матфея и от Луки); Евангелие от Марка он считал сделанной ап. Марком записью проповеди ап. Петра; Евангелие от Иоанна, написанное последним, К. А. называл «духовным Евангелием» (*Euseb.* Hist. eccl. VI 14. 5–7 = *Clem. Alex.* Fragm. 8; ср.: Ibid. II 15. 2; комментарий см.: *Merkel.* 1984; *Carlson.* 2001). Из апокрифических апостольских деяний (см. в ст. *Апокрифы*) К. А. неск. раз цитировал «Проповедь Петра» (CANT, N 208); он является основным источником сведений об этом раннехрист. памятнике. Возможно, он также знал «Деяния Иоанна» (Idem, N 215.1) и некий апокриф, содержавший высказывания, приписанные ап. Павлу (см.: *Clem. Alex.* VI 5. 43. 1–2). Из свидетельства еп. Евсевия Кесарийского известно, что К. А. в «Очерках» предлагал толкования к «Апокалипсису Петра» (CANT, N 317); этот текст дважды цитируется в соч. «Извлечения из пророческих писаний» (см.: *Clem. Alex.* Eclog. proph. 41, 48). Из включавшихся в нек-рых раннехрист. общинах в канон НЗ писаний *мужей апостольских* К. А. цитирует 1-е Послание сщмч. *Климента,* еп. Римского (CPG, N 1001), и псевдоэпиграфическое Послание апостола Варнавы (Idem, N 1050); при этом обоих авторов он именует «апостолами» (см.: *Clem. Alex.* II 6. 31. 2; IV 17. 105. 1). В издании Штелина указаны возможные аллюзии К. А. к Посланиям сщмч. Игнатия Богоносца и к Посланию к Филиппинцам сщмч. *Поликарпа,* еп. Смирнского (CPG, N 1040), однако знание им этих текстов неочевидно (*Brooks.* 1992. P. 46). К. А. знал и цитировал «*Дидахе*» и соч. «Пастырь» (CPG, N 1052) Ермы; он признавал описанные Ермой видения божественным откровением (*Clem. Alex.* Strom. I 29. 181. 1; II 1. 3. 5; VI 15. 131. 2–3; подробнее см.: *Batovici.* 2013). Апокрифические деяния апостолов и писания мужей апостольских К. А. в большинстве случаев цитировал как Свящ. Писание, иногда прямо вводя отрывки из них формулой: «Писание говорит...», и т. п.; т. о., можно заключить, что они обладали для него авторитетом, равным авторитету основных книг НЗ (подробнее см.: *Ruwet.* 1948. P. 391–405). Однако число цитат из апокрифов по сравнению с числом цитат из канонических книг НЗ у К. А. ничтожно мало, вследствие чего говорить об определяющем влиянии содержания апокрифических книг на мировоззрение и учение К. А. невозможно; речь может идти лишь о заимствовании

отдельных идей (*Brooks*. 1992. P. 47–48). Отсутствие у К. А. характерного для мн. последующих церковных писателей внимательного отношения к вопросу о каноне НЗ (см. в ст. *Канон библейский*) во многом объясняется присущей ему уверенностью в том, что даже текст, происхождение к-рого не вполне ясно, может рассматриваться как часть Свящ. Писания, если он понимается в соответствии с «церковным каноном», т. е. с общими принципами интерпретации священных текстов, предполагающими толкование не вполне ясных текстов в свете др. текстов, определенное понимание к-рых уже закрепилось в церковном Предании.

Выделяя Свящ. Писание как наиболее авторитетный источник истинного знания, К. А. подчеркивал божественное происхождение, богодухновенность и спасительность Писания; по его словам, «Бог руководит нами через богодухновенные Писания (κατὰ τὰς θεοπνεύστους γραφάς)» (*Clem. Alex*. Strom. VII 16. 101. 5), высшее назначение к-рых состоит в том, чтобы делать человека «святым и божественным» (ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα — Protrept. 9. 87. 2). Для указания на Бога, открывающего Себя людям в Свящ. Писании, К. А. употреблял в разных контекстах различные имена Божии: Бог, Господь, Логос, Св. Дух (см., напр.: Ibid. 1. 8. 4; 8. 78. 1; 9. 82. 1; Strom. III 2. 8. 5); книги Свящ. Писания — это голос Господа, а их авторы — уста Господни, т. к. в них и через них говорит Св. Дух (см., напр.: Protrept. 1. 8. 3; Paed. I 9. 78. 4; 6. 49. 2; *Clem. Alex*. Strom II 2. 9. 6; VI 18. 168. 3; ср.: *Mondésert*. 1944. P. 82–84). К. А. считал ВЗ и НЗ происходящими от одного Бога и в силу этого тождественными по их богооткровенной природе: «Начало нашего учения — это Сам Господь, многократно и многообразно через пророков, Евангелие и блаженных апостолов от начала до конца руководящий нашим познанием» (Strom VII 95. 3); «Один и Тот же [Бог] есть Законодатель и Евангелист» (Ibid. III 12. 83. 4; ср.: Ibid. IV 1. 2. 2). Греч. слово διαθήκη К. А. употреблял в двойном значении: и в традиц. широком значении «завет-договор», и в возникшем в христ. лит-ре узком значении «письменный завет», т. е. совокупность священных книг, содержащих необходимое для спасения откровение Божие (подробный анализ см.: *Schneider*. 1999. S. 85–123). К. А. упоминал ВЗ и НЗ как по отдельности, так и вместе, обозначая их термином «два Завета» (см., напр.: *Clem. Alex*. Strom V 6. 38. 5); при этом, определяя их отношение друг к другу, он замечал, что единая истинная Церковь объединяет всех праведников, принадлежащих к ней, в единой вере, «основывающейся на особых заветах, а точнее, на едином завете, [по-разному открываемом] в различные времена (τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις)» (Ibid. VII 17. 107. 5; II 6. 29. 2; ср.: *Brooks*. 1992. P. 49–51). К. А. неоднократно говорил о «связанности» (ἀκολουθία) и гармонии ВЗ и НЗ, отмечая, что признание их единства является важным отличием христ. учения от взглядов мн. еретиков (см.: *Clem. Alex*. Strom. VII 16. 100. 5; ср.: *Daniélou*. 1961. P. 217; *Rizzerio*. 1987). Полагая, что содержание книг ВЗ и НЗ одинаково истинно и спасительно, К. А. вместе с тем различал ВЗ и НЗ по их предназначению. Задачей книг ВЗ, согласно К. А., было приготовление иудеев к пришествию Иисуса Христа и принятию спасительного учения Евангелия: «Вера во Христа и знание Евангелия есть истолкование и исполнение закона» (*Clem. Alex*. Strom. IV 19. 134. 3). Т. о., ВЗ может быть верно понят и объяснен лишь в свете НЗ, «потому что Спаситель Своим воплощением объяснил Его» (Ibid. 4; ср.: *Mondésert*. 1944. P. 97–113).

В учении о способах и методах истолкования Свящ. Писания К. А. исходил из убеждения в том, что помимо букв. смысла высказываний в Писании всегда наличествует сокрытый духовный смысл, постижение к-рого доступно немногим «гностикам», т. е. совершенным христианам. Согласно К. А., необходимость использования духовных методов толкования объективно обусловлена тем, что в Свящ. Писании многое сказано «посредством загадок» (δι' αἰνιγμάτων) и «в притчах» (διὰ παραβολῶν), поэтому для постижения смысла сказанного недостаточно интеллектуальных усилий человека и обычных инструментов познания, но требуется «научение от Бога», открывающее сокровенное (*Clem. Alex*. Paed. III 12. 97–98; ср.: Strom. I 9. 45. 1–2). При изучении Свящ. Писания человек призван всегда двигаться от «плотского» к «духовному» пониманию: «Спаситель... научает всему посредством божественной и таинственной премудрости (θεία σοφία καὶ μυστικῇ), поэтому и нам следует не слушать плотским образом, но посредством приличествующего исследования и сопоставления разыскивать и изучать заключенный в Его словах сокрытый смысл (κεκρυμμένον νοῦν)» (Quis div. salv. 5. 2). Средством приобретения духовного понимания для К. А. является символико-аллегорическая интерпретация священного текста, «символическое истолкование» (τὸ τῆς συμβολικῆς ἑρμηνείας εἶδος — *Clem. Alex*. Strom. V 8. 46. 1). Понятия «обозначать аллегорически» и «быть символом» К. А. употреблял синонимично; так, в «Строматах» он писал: «Египет аллегорически обозначает мир» (Ibid. I 5. 30. 4); «Египет есть символ мира» (Ibid. II 10. 47. 1; ср. также: Paed. II 8. 61–62; I 6. 38. 2). При этом под аллегорией К. А. понимал не просто внешний риторический прием, т. е. любое речевое иносказание, но символическое выражение чего-то таинственного и сокрытого при помощи чего-то ясного (ср.: *Boer*. 1940. P. 23–25, 32, 143). К. А. считал, что практика символико-аллегорического толкования Свящ. Писания узаконена христ. преданием, и ссылался на использование разного рода символических обозначений Иисусом Христом и апостолами (см., напр.: *Clem. Alex*. Paed. I 7. 53. 1–3; Strom. V 8. 55. 1–3; 10. 63. 1–6; 12. 80. 6–9; VI 15. 125. 1–2). Вместе с тем на общие представления К. А. об аллегорическом методе толкования текстов серьезное влияние оказала философская (гл. обр. пифагорейско-платоническая и стоическая) традиция символической экзегезы, а конкретные приемы аллегорического толкования и образцы интерпретации отдельных отрывков из ВЗ К. А. во мн. случаях заимствовал из сочинений Филона Александрийского (см.: *Mondésert*. 1944. P. 131–152).

В исследовательской лит-ре предпринимались различные попытки систематизации и классификации экзегетических методов и герменевтических подходов К. А. Строго отличая буквально-исторический способ толкования Свящ. Писания от способов духовной интерпретации, К. А. в то же время не имел сложившейся системы классификации этих способов; он считал «духовным» любой способ непрямого и символического толкования, ис-

пользуя весьма подвижную терминологию (анализ см.: *Boer.* 1940. P. 23–34). Рассуждая о законе ВЗ, К. А. выделял 4 части «моисеевой философии», т. е. учения, к-рое «совершенные в вере» могут извлечь из Свящ. Писания ВЗ: «историческую» (ἱστορικόν), «законодательную» (νομοθετικόν), «священнодейственную» (ἱερουργικόν), «богословскую» (θεολογικόν), при этом 2 последние части связаны с духовным созерцанием тварного мира и Бога (*Clem. Alex.* Strom. I 28. 176. 1–2; ср. также: Ibid. 179. 1; комментарий см.: *Boer.* 1940. P. 54–57; *Schneider.* 1999. S. 140). Согласно К. Мондезеру, предложившему обобщение рассуждений К. А., при толковании Свящ. Писания К. А. различал, не выражая этого эксплицитно, 5 основных «смыслов» текста, каждому из к-рых соответствует особый способ интерпретации (см.: *Mondésert.* 1944. P. 153–162; ср.: *Schneider.* 1999. S. 124. Not. 80): 1) исторический (буквальный); 2) доктринальный (буквальный; разъяснение прямо выраженного в тексте морального или религ. учения); 3) пророческий, или типологический (буквально-духовный; пророчество может как содержаться в самом тексте, но быть неясным без духовного толкования, так и быть соотнесено с текстом внешним образом в результате соответствующей интерпретации); 4) философско-аллегорический (духовный; букв. содержание текста дополняется или замещается космологической или антропологической интерпретацией); 5) мистико-аллегорический (духовный; букв. смысл дополняется или замещается описанием движения человеческой души к Богу и изложением мистического учения о Боге). В большинстве случаев букв. и духовный смыслы К. А. рассматривал не как противостоящие друг другу, а как взаимодополняющие. Напр., десять заповедей ВЗ имеют очевидный для всякого человека доктринальный смысл, однако они могут быть также истолкованы духовно, став для человека источником таинственно выраженного в них истинного знания о Боге (толкование см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 14. 133–148). Нек-рые места Свящ. Писания, однако, при их букв. понимании оказываются неясными, противоречивыми или соблазнительными (напр., антропоморфные описания Бога; см.: Ibid. V 11. 71. 4); в таких случаях, согласно К. А., духовное толкование должно полностью замещать букв. понимание (ср.: *Mondésert.* 1944. P. 136–137). Типологический способ духовного толкования К. А. использовал для книг ВЗ, интерпретируя описываемые в них события и передаваемые пророческие высказывания как сокровенное указание на явление в мир Иисуса Христа и на события Его земной жизни, т. е. как «прообраз» (τύπος; см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. II 5. 20. 2; V 8. 55. 1). Характерным примером использования этого способа является рассуждение К. А. об Исааке, который есть «прообраз Господа» (см.: Paed. I 5. 23. 1–2; ср.: *Mondésert.* 1944. P. 156–158; *Сидоров.* 1998. С. 91). В отличие от типологического способа аллегорический способ в собственном смысле К. А. применял ко всему Свящ. Писанию (подробнее о различных трактовках соотношения типологии и аллегории у К. А. см.: *Schneider.* 1999. S. 152–160). Аллегорические толкования интерпретируют священный текст не как конкретное преобразовательное указание на Иисуса Христа, но целиком абстрактно, как выражение некоего общего философского или богословского учения. Напр., насажденное Богом в раю древо жизни (см.: Быт 2. 9) обозначает, согласно К. А., пребывающее в мире «божественное разумение» (*Clem. Alex.* Strom. V 11. 72. 2). Две скрижали с заповедями ВЗ обозначают «небо и землю» и указывают на «сотворение мира» (философская аллегория), они же «пророчески указывают на два Завета, Ветхий и Новый» (мистическая аллегория), т. к. «духовные заповеди записаны дважды» (Ibid. VI 16. 133. 2, 5). Пятая заповедь, предписывающая почитать отца и мать, в мистической аллегории указывает на необходимость чтить Бога как Отца и Господина всего и Премудрость как Мать (Ibid. 146. 1–2). Заповедь, запрещающая убийство, при аллегорическом толковании оказывается обращенной против того, «кто стремится разрушить истинное знание о Боге» (Ibid. 147. 2). Свойственную К. А. практику параллельного применения различных способов букв. и символико-аллегорического толкования к одному тексту Свящ. Писания лучше всего демонстрирует рассмотрение им отрывка из Евангелия от Матфея: «...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18. 20). Рассуждая о том, кто есть эти «трое», К. А. приводит неск. «троек», соответствующих разным видам толкования: муж, жена, ребенок (буквально-доктринальное); страсть, желание, разум; тело, душа, дух (философская аллегория); призванные, избранные, прославленные; язычники, иудеи, христиане; истинный гностик, соединяющий знание, веру и любовь в одно неделимое целое и пребывающий с Господом (мистическая аллегория; см.: *Clem. Alex.* Strom. III 10. 68–70; ср.: *Mondésert.* 1944. P. 159–160). Хотя К. А. пользовался устойчивыми системами символов и аллегорическими образами, он не считал определенное аллегорическое толкование нек-рого места Свящ. Писания единственно возможным и безусловно истинным; текст Свящ. Писания всегда оставался для него первичным и абсолютным, тогда как различные толкования были лишь относительными способами соприкосновения разума с этим текстом (анализ использовавшихся К. А. аллегорий и аллегорического метода в целом см.: *Boer.* 1940. P. 73–123; *Mondésert.* 1944. P. 187–262; *Daniélou.* 1961. P. 218–229; *Schneider.* 1999. S. 169–192).

Церковное Предание. Необходимость обращения к церковному Преданию как к вероучительному источнику, по своему статусу и роли тесно связанному со Свящ. Писанием, К. А. обосновывал в контексте рассуждения о «критерии» истины и лжи в религ. области (κριτήριον — одно из центральных понятий теории познания в школах эллинистической философии, к-рое использовалось для обозначения основания, позволяющего выносить суждение об истинности знания; см. в ст. *Истина*). Подчеркивая, что христиане и еретики одинаково ищут подтверждения для своих взглядов в Свящ. Писании, К. А. отмечал, что различие между истинной и ложной интерпретациями Свящ. Писания проистекает из различного отношения христиан и еретиков к церковному Преданию (см.: *Clem. Alex.* Strom. VII 16. 93–94). Критерием христианской истины, согласно К. А., является Свящ. Писание, содержащее слова и учение Господа (Ibid. 16. 95. 3–4); однако, поскольку Свящ. Писание может быть истолковано различно, его использование в качестве критерия невозможно без руководства церковного Предания.

Обозначающий предание греческий термин παράδοσις неоднократно встречается в сочинениях К. А., который употреблял его как в общем смысле, сложившемся в греч. религии и философии, так и в особом христ. значении (обзор и анализ употреблений см.: *Münch.* 1968. S. 20–66). «Предание» в наиболее широком смысле — это некое учение, переходящее от учителя к ученику; так, К. А. мог говорить о «предании» применительно к греч. мистериальным практикам (см.: *Clem. Alex.* Strom. VII 4. 27. 6), к философскому знанию о Боге (Ibid. VI 10. 82. 4) и т. п. Христ. учение также может считаться преданием в широком смысле, однако специфика христ. Предания задается особым порядком передачи учения, первичным источником которого является Бог, а не земные учителя и мудрецы. Говоря о христ. Предании в собственном смысле, К. А. обычно выделял его с помощью характеристик «гностическое» (γνωστική; см.: Ibid. I 1. 15. 2; V 10. 63. 2; V 10 64. 5; VI 7. 61. 1) и «церковное» (ἐκκλησιαστική; см.: Ibid. VII 16. 95. 1; Eclog. proph. 27. 1); при этом 1-я характеристика является в большей степени указанием на содержание Предания, а 2-я — на способ его передачи и хранения.

Содержанием христ. Предания, согласно К. А., является «гносис», т. е. высшее знание о Боге, источником к-рого может быть только Сам Бог. В «Строматах» К. А. утверждал: «...мы называем мудростью как Самого Христа, так и Его действие через пророков, посредством которого оказывается возможным постижение гностического Предания, как Он Сам научил святых апостолов во время Своего пришествия; поэтому гносис есть мудрость твердая и незыблемая, являющаяся знанием и постижением настоящего, прошедшего и будущего, переданная (παραδοθεῖσα) и открытая Сыном Божиим... Этот гносис, устно переданный апостолами, дошел от них благодаря преемству до немногих людей» (Strom. VI 7. 61. 1, 3). Т. о., «гностическое Предание» — это высшее учение о Боге, сообщенное Иисусом Христом апостолам и позволившее впервые правильно понять смысл «пророческих писаний», т. е. книг ВЗ. Одновременно Предание — это вверенное апостолами немногим людям, а именно «пресвитерам» или «истинным гностикам», тайное учение о смысле Боговоплощения и путях богоуподобления, т. е. высшая часть догматического и мистического учения христианства, оставшаяся невыраженной в книгах НЗ и передававшаяся устно от учителя к ученику (ср.: *Eynde.* 1933. P. 220–226; *Сидоров.* 1998. С. 94–95). При этом тайное учение Предания, по мысли К. А., не содержит чего-то радикально нового по сравнению с открыто хранимым и проповедуемым в христианской Церкви учением Свящ. Писания, т. е. ВЗ и НЗ. Предание не отменяет и не подменяет Свящ. Писание; напротив, оно является «ключом» (κλείς), позволяющим правильно интерпретировать духовный смысл Писания и использовать Писание как источник вероучительных истин. Еретики, обращаясь к тому же Свящ. Писанию, лишены «ключа» Предания, поэтому они «используют отмычку» (ἀντίκλεις), т. е. собственные произвольные домыслы; они входят не в переднюю дверь, открытую для христиан благодаря «Преданию Господа» (διὰ τῆς τοῦ κυρίου παραδόσεως), но в «боковую дверцу», и «украдкой подкапывают церковные стены», становясь учителями не благочестия, а нечестия (*Clem. Alex.* Strom. VII 17. 106. 1–2; Ibid. 103. 5; ср.: *Daniélou.* 1972. P. 11–12; *Сидоров.* 1998. С. 93–94).

В отличие от мн. др. раннехрист. церковных писателей К. А. подчеркивал индивидуальный характер передачи Предания и почти ничего не говорил о значении церковной иерархии и церковной общины как хранителей Предания. Разработанное сщмч. Иринеем, еп. Лионским, представление об апостольском преемстве епископов, надзирающих за чистотой церковного Предания (см.: *Iren.* Adv. haer. III 3–4), было неизвестно и чуждо К. А., к-рый связывал процесс распространения Предания исключительно с индивидуальной учительной деятельностью (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 1. 11. 3; I 12. 56. 2; ср.: *Eynde.* 1933. P. 219–223; *Daniélou.* 1972. P. 13). В «Очерках» возникновение и первичная передача Предания описывались как процесс распространения «гносиса» в узком кругу избранных «гностиков»: «Иакову Праведному, Иоанну и Петру Господь по Воскресении передал гносис (παρέδωκεν τὴν γνῶσιν); они передали его остальным апостолам, а остальные апостолы — семидесяти, одним из которых был Варнава» (*Clem. Alex.* Fragm. 13; ср.: Strom. VI 8. 68. 2). Считая, что передача Предания — это функция обладающих личной духовной способностью к этому учителей, а не церковной иерархии, К. А. тем не менее не соглашался с представителями еретического гностицизма, которые противопоставляли духовное «гностическое предание» церковному учению и использовали учение о «тайном предании» для критики христ. Церкви. К. А. был убежден в том, что истинное христ. Предание и учение Церкви, не являясь полностью тождественными по содержанию, вместе с тем всецело согласны между собой и дополняют друг друга. По мысли К. А., поскольку апостолы, к которым восходит христ. Предание, ничему не учили от самих себя, но проповедовали единое учение Иисуса Христа, истинное Предание во всех христианских общинах, следующих апостольскому учению, не может быть различным: «У всех апостолов как учение, так и предание — едино» (Strom. VII 17. 108. 1). К. А. подчеркивал, что усвоение Предания является обязанностью христиан, стремящихся к гностическому совершенству: «Залог, возвращаемый Богу, есть уразумение и исследование благочестивого Предания (τῆς θεοσεβοῦς παραδόσεως), которое согласно с учением Господа и дано через Его апостолов»; при этом постижение Предания всегда сопряжено с обращением к Свящ. Писанию, поскольку знающие Предание призваны «с уверенностью принимать, с воодушевлением передавать и в соответствии с правилом истины объяснять Писания» (Ibid. VI 15. 124. 4–5; ср.: *Daniélou.* 1972. P. 7–8; в рус. пер. Афонасина (Строматы. 2003) смысл этого отрывка полностью искажен). Поскольку усвоение и передача Предания, по мысли К. А., являются не только личным делом гностика, но и христ. церковным служением, индивидуальный и церковный аспекты существования Предания для К. А. не противоречат друг другу. По справедливому замечанию Ж. *Даниелу,* тайное гностическое предание у К. А. есть часть церковного Предания в широком смысле; если в церковном Предании всем христианам передается «содержание веры», т. е. непосредственно вероучение, то в гностическом предании избранным христианам предлагается «понимание веры», т. е. объяснение внутреннего

смысла христ. вероучения; однако само вероучение при этом всегда тождественно (*Daniélou*. 1972. P. 13–14). На церковный характер Предания у К. А. указывает многократно используемое им понятие «церковное правило» (или «церковный канон»; ἐκκλησιαστικὸς κανών), к-рое связывается с понятием «предание» в выражении «славное и досточтимое правило Предания» (εὐκλεὴς καὶ σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανών — *Clem. Alex.* Strom. I 1. 15. 2), заимствованном К. А. из 1-го Послания к Коринфянам сщмч. Климента Римского (см.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 7. 2). «Церковное правило» — это совокупность всего содержимого Церковью истинного «учения Господа», органичное соединение Свящ. Писания и христ. Предания, отражающее единство реальной церковной жизни (*Clem. Alex.* Strom. VI 15. 125. 3; 18. 165. 1; VII 7. 41. 3; 15. 90. 2; 16. 105. 5; подробнее см.: *Ohme*. 1998. S. 122–155).

Анализ использования К. А. церковного Предания в качестве источника вероучительных истин затруднителен вслед. неоднократно высказываемой К. А. убежденности в том, что Предание изначально имеет устный характер и не предназначается для записи и общедоступного распространения. Т. о., применительно к сочинениям К. А. можно говорить не о прямом выражении, но лишь о косвенном отражении в них того, что он считал церковным Преданием. По словам К. А., в письменных сочинениях он рассеивал лишь «искры догматов истинного гносиса», наблюдая за тем, чтобы обнаружение «священных Преданий» не оказалось слишком легким для непосвященных, т. е. для находящихся вне христ. Церкви (*Clem. Alex.* Strom. VII 18. 110. 4). Ссылками на Предание у К. А. могут подкрепляться рассуждения из самых различных областей, от церковно-исторических справок (напр., изложение учения о порядке создания Евангелий) до мистико-символических экскурсов. При этом в своей основе Предание для К. А. является не статичным набором заученных теоретических положений, но динамичной практикой рассмотрения текстов Свящ. Писания в свете полученного от Иисуса Христа и апостолов «истинного знания». Т. о., Свящ. Писание и церковное Предание у К. А. являются не 2 источниками христ. вероучения, а единым источником, т. к. лишь через их единство человек может получить доступ к полноте содержания христ. откровения и превратить всю свою жизнь в «следование Преданию Господа» (Ibid. 16. 104. 2; ср.: *Daniélou*. 1972. P. 14–16).

Д. В. Смирнов

Античная и эллинистическая философия. В основе отношения К. А. к философии лежит определяющее все его рассуждения, но не эксплицируемое и не разъясняемое им представление о существенном различии между философией как историческим явлением и философией как особой формой приобретения и передачи знания. Наличие этих 2 взаимосвязанных, но не сводимых друг к другу смыслов не всегда учитывалось исследователями, вслед. чего во мн. научных работах, посвященных анализу отношения К. А. к философии, его взгляды по этому вопросу получали противоречивые и неточные оценки. Согласно К. А., философия как историческое явление существует в виде различных греч. философских школ, к-рые возникли в античности, развились в эпоху эллинизма и продолжали существовать в его время. Для каждой из философских школ характерна определенная система основных положений и развитое учение; при этом ни одна из этих систем и ни одно из этих учений, по убеждению К. А., не выражает полноты истины и всегда содержит некие заблуждения и ошибки (см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 7. 55. 4). С исторически сложившейся философией К. А. соотносит философию как идеализированную форму познания. С одной стороны, она является выборкой из исторически сложившихся философских систем всего наилучшего, т. е. согласующегося с христ. мировоззрением; с др. стороны, она есть прямое следствие богоподобия человеческого разума, созданного Богом по образу Божественного Логоса и в силу этого способного организовывать и упорядочивать содержание познания по определенным «логическим» законам, задаваемым самой природой человека. Т. о., историческая философия есть лишь относительная форма существования философского знания, к-рое представляет собой результат природной и богоустановленной деятельности человеческого разума. В «Строматах» двойственный характер философии К. А. выражает через противопоставление 4 классических школ греч. философии и собственной цельной философии: «Когда я говорю о философии, я подразумеваю не стоическую, не платоническую, не эпикурейскую и не аристотелевскую, но все то, что хорошо сказано в каждой из этих школ, что научает праведности в соединении с благочестивым знанием, все это в целом достойное избрания (τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικόν) я называю философией» (*Clem. Alex.* Strom. I 7. 37. 6; в отношении корректного перевода ἐκλεκτικόν ср.: SVF. III 118). Т. о., обращаясь к философским источникам, К. А. считал своей основной задачей поиск в них того, что может рассматриваться как предварительное изображение и предвкушение полноты истинного знания, открытого в христианстве. Однако этот теоретически безупречный принцип при его практическом осуществлении нередко приводил у К. А. к некритическому принятию философских концепций, совместимость которых с христианством вызывает серьезные сомнения, и к дальнейшему использованию их в целях рациональной, или «гностической», интерпретации богооткровенного содержания христианства. Исходя из этого, корректный анализ философских источников К. А. требует совмещения 3 основных подходов: 1) внешнее выделение используемых К. А. античных и эллинистических философских сочинений и концепций; 2) определение функции того или иного философского учения в сочинениях К. А. и отделение цитат и аллюзий, имеющих исключительно иллюстративную функцию, от положений, к-рые К. А. принимает как выражение «единой философии», т. е. в качестве неоспоримых рациональных истин, являющихся элементами гносиса; 3) рассмотрение влияния принятых К. А. философских основоположений на предложенные им интерпретации ключевых тем христ. богословия.

Осмысляя статус исторически сложившейся греч. языческой философии в целом, К. А. совмещал отдельные элементы, заимствованные из предшествующей иудейской и христианской апологетической традиции, с собственными оригинальными подходами. Согласно К. А., в историческом аспекте античная философия несла для эллинов несомненную пользу и была дана им

Самим Богом как некий завет, заключенный с ними (*Clem. Alex.* Strom. VI 7. 67. 1). До явления в мир христианства Бог познавался эллинами по-язычески, а иудеями — согласно Ветхому Закону; как ВЗ есть Божий дар иудеям, так и философия есть дар Бога эллинам (Ibid. VI 5. 41. 5–7; I 5. 28. 2–3). К. А. подчеркивал «педагогическое» значение философии, отмечая, что как исторически, так и сущностно «философия пролагает путь к тому, что должно быть доведено до совершенства Христом» (Ibid. I 5. 28. 3). Признавая, что наиболее упорные из эллинских философов приблизились к познанию Бога и смогли отчасти разглядеть истину (Ibid. I 19. 94. 7; Protrept. 6. 71. 1; 6. 72. 5; 6. 74. 7), К. А. вместе с тем утверждал, что языческая философия не содержит полноты истины, пригодна лишь для познания тварного мира (Strom. VI 7. 56. 1–2) и не дает человеку сил для того, чтобы вполне исполнить заповеди Господа (Ibid. I 16. 80. 6).

К. А. предлагал 3 версии, объясняющие происхождение греч. философии и наличие в ней истинного знания; эти версии были почерпнуты им из различных источников и не во всем согласуются друг с другом (*Lilla.* 1971. P. 12–13; ср.: *Bauckham.* 1985. P. 323–324). Первая версия, имеющая философско-богословский характер, связана со стоическим учением о наличии у всех людей общих природных представлений (φυσικὴ ἔννοια; κοινὸς νοῦς), лежащих в основании истинного знания (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 19. 94. 2; V 13. 87. 2). Это учение К. А. соотносил с идеей природной причастности человека происходящему от Бога «дыханию жизни» (ср.: Быт 2. 7). Ум человека, согласно К. А., всегда сохраняет бытийную связь с Богом и имеет возможность достичь начального и смутного, но при этом истинного «познания божественного» (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 13. 87–88). К. А. отмечал, что в нек-рых случаях эти природные способности человека получали непосредственную поддержку от Бога, уделявшего посредством просвещающего действия Логоса «капли», или «искры», мудрости избранным эллинским мудрецам (см., напр.: Protrept. 6. 68. 2; 7. 74. 7; Strom. V 5. 29. 4). В целом 1-я версия продолжает традицию Филона Александрийского и мч. Иустина Философа (см.: *Lilla.* 1971. P. 13–27; ср.: *Bauckham.* 1985. P. 323). Вторая версия связана с представлением о том, что эллинские философы заимствовали начала истинного учения у иудейских пророков, однако не смогли понять полноты истины, поэтому что-то из украденного извратили, а что-то домыслили, впав из-за этого в разнообразные заблуждения (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 17. 87. 2). Гипотеза заимствования, или «воровства», подробно разрабатываемая К. А. в «Строматах» и подкрепляемая многочисленными примерами предполагаемых влияний (перечень и анализ мест см.: *Lilla.* 1971. P. 31–33; *Ridings.* 1995. P. 35–118), была впервые выдвинута в иудейской религиозно-философской апологетике II–I вв. до Р. Х., представители к-рой утверждали, что мн. философские истины были взяты греками из книг ВЗ, т. к. греческие мудрецы в действительности жили позже Моисея и обращались к книгам ВЗ в поисках истинного знания. Вероятнее всего, рассуждения и примеры К. А. в этой области были по большей части почерпнуты из несохранившихся сочинений иудейских авторов. К. А. и еп. Евсевий Кесарийский прямо ссылаются на евр. философа и экзегета *Аристовула* (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 22. 150. 1–3; V 14. 97. 7; 99. 3; *Euseb.* Praep. evang. XIII 11. 3 — 12. 3), однако эту гипотезу излагали и др. иудейские писатели, в т. ч. *Иосиф Флавий* и Филон Александрийский (обзор истории гипотезы в дохрист. период см.: *Pilhofer.* 1990. S. 143–220). Основываясь на иудейской апологетике, мн. христ. апологеты и церковные писатели развивали и усиливали гипотезу «воровства», подкрепляли с ее помощью тезис о древнем происхождении библейского и христ. учения, а также обосновывали «право» христиан использовать все достижения греч. философии и как бы возвращать тем самым себе ранее украденное эллинами (относительно развития гипотезы у христ. авторов см.: Ibid. S. 221–292; *Ridings.* 1995). Согласно 3-й версии, философия была принесена в мир некими духами или ангелами. К. А. предлагает 2 различных варианта этой версии. В 1-й кн. «Стромат», приводя 1-й вариант, К. А. говорит о том, что «философия не была ниспослана Господом, но вошла по-воровски», т. к. «некая сила, а точнее ангел, постигнув отчасти истину, но не пребыв в ней, стал ее источником [для людей] и научил ей как вор» (*Clem. Alex.* Strom. I 17. 81. 4); в 5-й кн. этот же вариант представлен несколько иначе: «...некоторые из получивших высокое служение ангелов, погрузившись в удовольствия, поведали женщинам сокровенное» (Ibid. V 1. 10. 2). По мнению совр. исследователей, К. А. почерпнул этот вариант из традиции, восходящей к апокрифической *Еноха первой книге* (К. А. прямо ссылается на нее в соч. «Избранные места из пророческих писаний»; см.: Eclog. proph. 53. 4). Хотя о том, что падшие ангелы были зачинателями неких земных практических наук (τέχνη), упоминают мн. иудейские и христ. писатели, прямое утверждение о том, что появление философии есть следствие деятельности этих ангелов, нехарактерно для раннехрист. авторов и прослеживается, кроме К. А., лишь у греч. апологета *Ермия Философа* (подробнее см.: *Bauckham.* 1985; ср.: *Lilla.* 1971. P. 29). В 7-й кн. «Стромат» К. А. представил 2-й вариант, утверждая, что «Бог даровал эллинам философию при посредстве низших ангелов (διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων), ибо древнейшим и божественным повелением ангелы были распределены в соответствии с распределением народов» (*Clem. Alex.* Strom. VII 2. 6. 4); т. о. речь идет уже не о «воровстве» падших ангелов, но об ангелах, надзирающих за народами по замыслу Божию. Возможно, хронологически более поздний 2-й вариант, представленный в 7-й кн., свидетельствует о неудовлетворенности К. А. весьма сомнительным по богословскому содержанию 1-м вариантом и о желании предложить собственное переосмысление традиции. При этом в обоих вариантах 3-й версии К. А. подчеркивает определяющую роль Божия Промысла в появлении философии в мире (ср.: Ibid. I 17. 81. 5). Использование К. А. 3 несводимых друг к другу версий возникновения истинного философского знания во многом объясняется его желанием учесть все варианты решения этой проблемы, известные в предшествующей традиции; при этом противоречия между ними всегда могут быть сняты с помощью указания на то, что разное философское содержание исторически появлялось различным образом. В рамках каждой из 3 версий К. А. стремился доказать, что все истинное со-

держание исторически сложившихся философских учений тем или иным образом восходит к действию Божественного Промысла, использующего различные средства для достижения единой цели: подготовки разума людей к принятию полноты спасительной истины.

Как формально-статистический, так и содержательный анализ используемых К. А. текстов и концепций представителей античной и эллинистической философии свидетельствует о том, что философским направлением, оказавшим наиболее сильное влияние на К. А., является платонизм. Однако мнение С. Лиллы и повторяющего его выводы Морескини (см.: *Lilla.* 1971. P. 41–42; *Морескини.* 2011. С. 128–129) о том, что К. А. «примыкает к среднему платонизму в оценке различных течений греческой философии», не вполне корректно, поскольку основывается на стремлении целиком редуцировать философское содержание учения К. А. к платонической традиции (ср.: *Hoek.* 1988. P. 16–19; *Runia.* 1993. P. 153). В действительности универсальным критерием, позволяющим К. А. выносить суждение о философских направлениях, является не платонизм, а христ. учение, т. е. содержание Свящ. Писания и церковного Предания, подвергаемое рациональному осмыслению и соотносимое с содержанием греч. философии. Именно в результате такого соотнесения К. А. пришел к заключению, что платонизм является наиболее близкой к христианству философией и содержит наибольшее число истинных положений. Процесс «проверки» философских школ на соответствие христианству у К. А. не представлен последовательно, и соответствующие сопоставления рассеяны по всем его сочинениям; при этом по руководящим принципам и по результатам он во многом сходен с процессом, последовательно описанным блж. Августином в соч. «О граде Божием» (см.: *Aug.* De civ. Dei. VIII 1–10). Т. о., влияние платонизма на К. А. является вторичным и определяется первичным влиянием его христ. мировоззрения на сам факт предпочтения им платонизма, обусловленный объективной содержательной близостью платонической и иудео-христ. онтологических систем. Предлагаемое нек-рыми совр. исследователями отнесение К. А. (наряду с др. церковными писателями, в число которых обычно включаются мч. Иустин Философ, Татиан, Ориген) к представителям христ. линии среднего платонизма справедливо в том отношении, что средние платоники и христ. авторы нередко делали акцент на одних и тех же частях платоновского учения (обоснование этого см., напр.: *Lilla.* 1971; *Даниелу.* 2003; *Hägg.* 2006). В области философской теологии и религ. онтологии К. А. действительно часто следовал платонической традиции, однако присутствующая в работах Лиллы, Морескини и ряда др. исследователей абсолютизация платонизма К. А. (см., напр.: *Lilla.* 1971. P. 51–59) является следствием одностороннего подхода к интерпретации его учения. К. А. не являлся «платоником» в классическом школьном смысле этого наименования, т. к. высшим авторитетом для него оставалось учение Свящ. Писания, а не взгляды и высказывания Платона. Философский язык и понятийная система платонизма у К. А. служат задаче рационального осмысления содержания христ. откровения, однако не подменяет собой это откровение, поскольку язык интерпретации всегда относится к неизменному и абсолютному интерпретируемому религ. содержанию как нечто вторичное и условное. К. А. никогда не говорил о себе как об ученике Платона или о последователе некой греч. философской школы и неизменно подчеркивал, что он следует лишь «совершенной и истинной варварской философии» (ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, ἣν μεθέπομεν ἡμεῖς, τελεία τῷ ὄντι καὶ ἀληθής — *Clem. Alex.* Strom. II 2. 5. 1), т. е. учению ВЗ и НЗ. Т. о., даже по отношению к имеющим философский характер заимствованиям К. А. из платонической традиции «правильнее говорить о библейской экзегезе, использующей реформированную платоновскую терминологию, а не о платонизме или христианском среднем платонизме» (*Даниелу.* 2003. С. 152–153).

Опираясь на убежденность в близости платонизма к христианству, К. А. широко использовал идеи платоновской философии в собственных произведениях. Платон является наиболее часто цитируемым К. А. из нехрист. авторов; тексты К. А. наполнены парафразами из платоновских сочинений и аллюзиями к ним (анализ заимствований и влияний см.: *Butterworth.* 1916; *Casey.* 1925; *Meifort.* 1928; *Outler.* 1940; *Wytzes.* 1957; *Idem.* 1960; *Wyrwa.* 1983; *Riedweg.* 1987; *Даниелу.* 2003; *Itter.* 2009). Представленный в указателе к изданию Штелина (см.: *Clem. Alex.* Werke. 1980[2]. Bd. 4. Tl. 1. S. 50–53; дополнения: Ibid. S. XXI–XXII) перечень цитат и параллелей свидетельствует, что наиболее часто К. А. обращался к текстам диалогов «Теэтет» (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. I 10. 48. 3; V 14. 95. 1; 98. 5–8), «Государство» (см., напр: Ibid. I 19. 93. 3), «Законы» (см., напр.: Ibid. II 4. 18. 1; 5. 22. 7), «Федон» (см., напр.: Ibid. I 15. 66. 3; 19. 92. 3–4; III 3. 17. 3–5), «Федр» (см., напр.: Ibid. V 14. 138. 3), «Тимей» (см., напр.: Ibid. V 12. 78. 1; 79. 4; 96. 2); реже встречаются отсылки к диалогам «Политик» (см., напр.: II 4. 18. 2; III 3 19. 4), «Софист» (см., напр.: Ibid. II 4. 15. 1–2; IV 25. 155. 3) и др., а также к «Письмам» Платона (см., напр.: Ibid. V 10. 65. 1–3; 11. 77. 1). Диалоги «Алкивиад II», «Хармид», «Критий», «Эриксий», «Евтидем», «Лахет», «Лисий», «Парменид», «Филеб», «Протагор» К. А. не цитировал, однако исследователи указывают на парафразы и аллюзии, позволяющие с уверенностью утверждать, что К. А. был с ними знаком. Из признаваемых подлинными диалогов Платона в сочинениях К. А. остался никак не отраженным лишь диалог «Евтифрон» (ср.: *Outler.* 1940. P. 222–224). В большинстве случаев, приводя высказывания Платона, К. А. подчеркивал их согласие с христ. учением, а также собственное одобрительное отношение к взглядам Платона и к нему лично, нередко выражаемое хвалебными эпитетами (см., напр.: *Clem. Alex.* Paed. II 3. 36. 3; III 11. 54. 2; Strom. I 8. 42. 1). Вместе с тем нельзя утверждать, что К. А. принимал все учение Платона безоговорочно; так, он отвергал платоновское учение о познании как припоминании (ἀνάμνησις) и связанную с ним концепцию предсуществования душ, впосл. занявшую важное место в богословской системе Оригена. Хотя нек-рые совр. исследователи пытались найти у К. А. теорию «припоминания», опираясь на характеристику «Стромат» как «памятных записок» (см.: *Itter.* 2009. P. 113–139), в действительности К. А. объяснял процесс познания исключительно в аристотелевско-стоических понятиях и не употреблял слово ἀνάμνησις в специальном

платоновском философском смысле (ср. указатель к изданию Штелина: *Clem. Alex.* Werke. 1936. Bd. 4. Tl. 2. S. 236–237).

Близость К. А. к средним платоникам подтверждается использованием одинаковых цитат из диалогов Платона для иллюстрации сходных по доктринальному содержанию положений; так, и средние платоники, и К. А. цитировали Платона в контексте учения о непознаваемости Божества (*Plat.* Tim. 28c; *Idem.* Ep. 7. 341c), учения о Боге-Творце (*Idem.* Tim. 28c), учения о высшей власти Бога (*Idem.* Ep. 2. 312e), учения о творении (*Idem.* Tim. 51a), учения о необходимости стремления к уподоблению Богу (*Idem.* Thaet. 176a–b), и т. п. Многочисленные параллели между философскими и теологическими идеями К. А. и средних платоников были установлены и подробно рассмотрены Лиллой (*Lilla.* 1971). Однако точно определить, с какими философскими сочинениями средних платоников был знаком К. А., невозможно; это объясняется как отсутствием у К. А. прямых цитат из сочинений средних платоников с упоминанием авторства, так и тем, что в большинстве своем эти сочинения не сохранились, поэтому установление параллелей часто имеет гипотетический и приблизительный характер. Т. о., с уверенностью говорить о прямой зависимости К. А. от среднего платонизма можно лишь в немногочисленных случаях наличия прямых текстуальных и смысловых параллелей.

К. А. был знаком с близкой к классическому платонизму и нередко смешивавшейся с ним традицией пифагореизма, пифагореизирующего платонизма и неопифагореизма. Он приводил свидетельство о том, что *Пифагор* был учителем Платона (*Clem. Alex.* Strom. V 5. 29. 3), цитировал Пифагора (см., напр.: Ibid. V 5. 30. 1) и *Филолая* (Ibid. III 3. 17. 1), дважды назвал пифагорейцем Филона Александрийского (Ibid. I 15. 72. 4; II 19. 100. 3; объяснение возможных причин см.: *Runia.* 1995). Нек-рые неопифагорейские мотивы у К. А. проявляются в области философского рассуждения о Боге как о Едином и о Монаде (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 11. 71. 2; подробнее см.: *Whittaker.* 1969; *Choufrine.* 2002. P. 159–197). Неоднократное обращение К. А. к анализу числового символизма также содержит пифагорейские коннотации, которые он намеренно подчеркивал (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. V 14. 93. 4–5; VI 16 139. 2–3; 140. 1–2; ср.: *Delatte.* 1915).

К. А. хорошо знал стоическую философию; непосредственное чтение им трудов классиков стоицизма *Клеанфа* и *Хрисиппа* вероятно, но недоказуемо; знакомство К. А. с сочинениями близких к нему по времени стоиков Эпиктета и Музония Руфа не подлежит сомнению и подтверждается текстуально. Возможно, с идеями стоицизма К. А. познакомился через Пантена, к-рый в нек-рых источниках именуется «стоическим философом». В отличие от часто цитируемых сочинений Платона на сочинения стоиков К. А. обычно прямо ссылался лишь в случае несогласия с их воззрениями, тогда как положительные заимствования стоических понятий и концепций у К. А. нередко вообще никак не оговариваются. Отчасти это объясняется тем, что К. А. воспринимал мн. положения стоического учения как прикладной философский инструментарий (общий обзор влияния идей стоицизма на К. А. см.: *Bradley.* 1974). К стоической философии восходят нек-рые элементы учения К. А. о Логосе, в особенности описание соотношения Логоса и сил Бога (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. IV 15. 156–157). В предложенном К. А. объяснении взаимосвязи понятий «дух» (πνεῦμα) и «разум» (λόγος), которые соотносятся и нередко отождествляются им как на философском, так и на религ. уровне (см., напр.: Paed. I 6. 43. 3), исследователи также отмечают влияние стоического учения, возможно, усвоенного К. А. при посредстве Филона Александрийского или средних платоников. Наиболее сильным влияние стоицизма на К. А. было в области этического и морально-практического учения (обзор см.: *Merk.* 1879. S. 53–59; *Stelzenberger.* 1933. S. 166–170, 226–231, 323–327, 419–421; ср. также: *Мартынов.* 1889–1890). К. А. использовал значительное число понятий, восходящих к стоической этике, в т. ч. «обязанность» (καθῆκον; др. распространенный вариант перевода — «надлежащее»; см.: *Clem. Alex.* Paed. I 13. 102–103; Strom. VI 14. 111. 3; VII 8. 51. 5–6; ср.: SVF. III 491–523), «бесстрастие» (ἀπάθεια; *Clem. Alex.* Strom. IV 7. 55. 3; VI 9. 71–74; ср.: SVF. I 207, 215, 447; анализ использования понятия К. А. см.: *Pire.* 1938; *Rüther.* 1949; *Bradley.* 1974. P. 55–59; *Spanneut.* 2002. P. 197–201; 247–260), «осмотрительность» (ἐυλάβεια; см.: *Clem. Alex.* Strom. II 7. 32. 4; 33. 2; VI 9. 74. 2; ср.: SVF. III 431, 438), «внимательность» (προσοχή; см.: *Clem. Alex.* Strom. II 20. 120. 1; VI 9. 78. 4; ср.: *Epict.* Diss. IV 12), «пристрастие» (προσπάθεια; см.: *Clem. Alex.* Strom. I 1. 9. 2; IV 20. 139. 5; VII 12. 79. 6; термин введен Эпиктетом; см., напр.: *Epict.* Diss. III 24. 1; IV 1. 77, 100, 130; ср.: *Pohlenz.* 1943. S. 133–134). В теории познания К. А. также присутствует стоическая терминология (часть из которой в его время уже стала общефилософской) и могут быть выявлены нек-рые стоические идеи, в значительной мере, однако, заимствованные К. А. из сочинений Филона Александрийского (см.: *Spanneut.* 1957. P. 222–230). В контексте учения о вере К. А. использовал стоическое понятие «согласие» (συγκατάθεσις — *Clem. Alex.* Strom. II 12. 54. 5 — 12. 55. 1; ср.: Ibid. II 2. 8. 4; 6. 27. 2 — 6. 28. 1; V 13. 86. 1; ср.: SVF. III 548; подробнее см.: *Lilla.* 1971. P. 127–130); предлагаемая им интерпретация этого понятия свидетельствует о наличии прямого стоического влияния. Критические упоминания К. А. о стоицизме связаны со стоическим учением о материальности Бога и с пантеистическим «обожествлением» материи. Так, К. А. замечает, что стоики «позорят философию» мнением, что «Бог есть тело (σῶμα) и пронизывает (πεφοιτηκέναι) даже самое презренное вещество» (*Clem. Alex.* Protrept. 5. 66. 3; Strom. I 11. 51. 1; см. также: Strom. V 14. 89. 2–4; ср.: SVF. II 1028–1048; *Bradley.* 1974. P. 43–45). Однако при этом К. А. неоднократно с одобрением приводил «исправленную» версию этого же стоического учения, в соответствии с к-рой все творение «пронизано» не трансцендентным Богом, а Софией, пневмой (= творческим огнем), силами и действиями Бога (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 14. 89. 4; 100. 4). Т. о., пантеистическое стоическое учение К. А. интерпретировал в христ. смысле, подчеркивая, что «наиболее общие из действий Бога в равной мере пронизывают (διαπεφοίτηκεν) все [творение]» (Ibid. 133. 9; ср.: *Markschies.* 2000. S. 87. Not. 86; ср. также пример еще одного «исправления»: *Clem. Alex.* Strom. II 19. 101. 1).

Прямое знакомство К. А. с сочинениями Аристотеля маловероятно;

у К. А. встречаются упоминания имени Аристотеля, но нет ни одной прямой цитаты из его подлинных произведений. Параллели с аристотелевской философией, выявляемые исследователями во взглядах К. А., либо отражают те элементы аристотелизма, к-рые стали ко II в. частью общего философского контекста, либо являются заимствованиями у авторов, испытавших определенное влияние аристотелизма, но не принадлежавших к перипатетикам в строгом школьном смысле, т. е. у Филона Александрийского, Галена, средних платоников (анализ возможного влияния идей Аристотеля на К. А. см.: *Clark.* 1977; ср. также: *Searby.* 1999). Содержание положений, которые К. А. приписывает Аристотелю в соч. «Увещевание к язычникам» (см.: *Clem. Alex.* Protrept. 5. 66. 4), по мнению А. Боса, свидетельствует о том, что К. А. был знаком с трактатом «О мире» (De mundo), автором которого в эллинистическую эпоху считался Аристотель (*Bos.* 1993). К этому сочинению может восходить также различение трансцендентной миру «сущности» (οὐσία) Бога и действующей в мире «Силы» (δύναμις) Бога, отождествляемой К. А. с Логосом (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 2. 5. 4; VI 18. 166. 1–2; ср.: *Arist.* De mundo. 6. 397b — 398a). Внимание К. А. к аристотелизму видно также из содержания представленных в 8-й кн. «Стромат» философских выписок и материалов, в к-рых рассматриваются мн. характерные для аристотелевской логики термины и понятия. Отдельные параллели с аристотелевской теорией познания и логикой встречаются и в основных книгах «Стромат» (см.: *Searby.* 1999), однако имеют случайный характер и не определяют учения К. А. В сфере этики К. А. использовал аристотелевское представление о добродетели как середине между крайностями (см.: *Clem. Alex.* Paed. III 10. 51. 3; II 1. 16. 4; ср.: *Arist.* EN. II 5. 1106b8–1007a8), вероятно, взятое им из сочинений Филона Александрийского или средних платоников (*Lilla.* 1971. P. 64–65; *Clark.* 1977. P. 29–30).

К. А. отвергал учение представителей *эпикурейства,* однако едва ли был хорошо с ним знаком. В критике взглядов *Эпикура* он не выходил за пределы распространенных оценок эпикурейства как атеистической и гедонистической философии (*Clem. Alex.* Strom. I 1 1. 2; II 4. 16. 3, II 20. 119. 3; Protrept. 5. 66. 5). Однако К. А. мог цитировать эпикурейских философов и с одобрением (*Jungkuntz.* 1962. P. 282–283); напр., он приводит обширную цитату из письма Эпикура о пользе занятий философией (*Clem. Alex.* Strom. IV 8. 69. 2–4); утверждает, что эпикуреец Метродор из Лампсака (IV–III вв. до Р. Х.) «по божественному вдохновению» (ἐνθέως) произнес слова о необходимости возвышать душу от временного к вечному (Ibid. V 14. 138. 2; ср. также: Ibid. 90. 2; VI 2. 24. 7–10). В учении о познании К. А. использовал восходящий к Эпикуру термин «предвосхищение» (πρόληψις; др. вариант перевода: «первичное общее представление»; см.: Ibid. II 4. 16–17 = Epic. Fragm. 255; ср.: *Jungkuntz.* 1962. P. 280; *Lamont.* 2009. P. 103), однако это едва ли свидетельствует о том, что он был знаком с сочинениями Эпикура или кого-то из его последователей. Термин πρόληψις ко II в. был реципирован стоиками и платониками, поэтому, вероятно, сведения о его введении Эпикуром и эпикурейской интерпретации были почерпнуты К. А. из стоической философской лит-ры (см., напр.: SVF. II 105, 841, 984; ср.: *Lilla.* 1971. P. 129–131; о др. возможных случаях косвенного влияния эпикурейства на К. А. см.: *Dessì.* 1982).

О том, что К. А., подобно средним платоникам, считал несостоятельной позицию представителей античного *скептицизма,* к-рый во II в. оставался достаточно влиятельным, свидетельствуют материалы 8-й кн. «Стромат», где осуждаются «новые философы», отвергающие способность человека достичь познания истины; они, согласно К. А., «руководствуясь пустой и бесцельной жаждой славы, опровергая друг друга и соревнуясь друг с другом, предаются бесполезному пустословию» (*Clem. Alex.* Strom. VIII 1). В этих же материалах сохранился критический разбор скептической позиции *Пиррона* (см.: Ibid. VIII 5. 15. 2 — 16. 3); даже если он не принадлежит К. А. и был извлечен им из сочинения некоего современника, сам факт такого извлечения свидетельствует о негативном отношении К. А. к учению скептиков.

К. А. приводит значительное число мнений философов, принадлежавших к греч. философским школам древности, которые в его время уже прекратили существование, в т. ч. *досократиков* и академиков (см. в ст. *Академия Платоновская*). В подавляющем большинстве случаев цитаты такого рода имеют иллюстративный характер и, вероятно, были взяты К. А. не из первоисточников, а из антологий и популярных историко-философских обзоров.

Д. С. Бирюков, Д. В. Смирнов

Филон Александрийский. Среди используемых К. А. источников сочинения Филона Александрийского занимают особое место: К. А. ссылается на него лишь 4 раза, причем исключительно в «Строматах» (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 5. 31. 1; 15. 72. 4; 23. 153. 2; II 19. 100. 3); при этом многочисленные прямые неоговариваемые цитаты, а также текстовые и идейные заимствования из его сочинений присутствуют во всех основных произведениях К. А. Хотя исследователи предполагали, что некоторые христ. писатели I–II вв. могли знать отдельные трактаты Филона (см.: *Runia.* 1993. P. 87–131), первым христ. автором, прямо упоминающим и цитирующим Филона, является К. А. (Ibid. P. 132). Во многом благодаря широкой рецепции наследия Филона, осуществленной К. А., экзегетические и философско-богословские идеи Филона, не имевшие большой популярности в иудейской среде и ко II в. фактически оказавшиеся забытыми, стали известны христ. писателям последующих веков и оказались введены в контекст христ. богословия.

Подробный анализ всех заимствований из сочинений Филона, присутствующих в «Строматах» (всего ок. 200 цитат и параллелей), был осуществлен Хук (*Hoek.* 1988). Обобщающее исследование заимствований в «Увещевании к язычникам» и в «Педагоге» отсутствует, однако отдельные случаи были предметом рассмотрения в неск. статьях (см.: *Winden.* 1978; *Dinan.* 2007; *Idem.* 2010). Мн. неучтенные др. исследователями заимствования и смысловые параллели были выявлены Лиллой (см. указатель: *Lilla.* 1971. P. 258–261; ср. также указатель к изданию Штелина: *Clem. Alex.* Werke. 1980². Bd. 4. S. 47–49; дополнения: Ibid. S. XXX–XXXI). Из сочинений Филона К. А. упоминает лишь трактат «О жизни Моисея» (De vita Mosis; см.: *Clem. Alex.* Strom. I 23. 153. 2), однако анализ заимствований свидетельствует, что он был знаком со всеми известными ныне трактатами

филоновского корпуса, хотя и использовал их не в равной мере. В результате проведенного Хок исследования были выявлены 4 крупных «блока» (blocks), т. е. самостоятельных смысловых отрывка «Стромат», в к-рых текст К. А. в значительной мере является пересказом и переработкой текстов Филона (обзор см.: *Runia*. 1993. P. 139–140): 1) отрывок, в к-ром библейские образы Агари и Сарры аллегорически толкуются как указание на отношение между мирской философией и духовной мудростью (*Clem. Alex.* Strom. I 5. 28–32); К. А. использует трактат Филона «О собрании для обучения» (De congressu eruditionis causa) и отрывки из др. трактатов (см.: *Philo*. De cong. erud. 35–37, 77–80, 124–125, 153–154, 158, 177; *Idem*. De agr. 15–16; *Idem*. De Abr. 52); присутствует прямая ссылка на Филона (анализ см.: *Hoek*. 1988. P. 23–47); 2) повествование о жизни Моисея (*Clem. Alex.* Strom. I 23. 151 — 29. 182); в 1-й ч. отрывка К. А. с сокращениями цитирует повествование Филона о раннем периоде жизни Моисея (*Philo*. De vita Mos. I 1, 5–17, 23, 25, 32, 142–146), во 2-й ч. содержатся многочисленные аллюзии к Филону и заметно влияние его текста, хотя прямые заимствования почти отсутствуют; прямая ссылка на Филона дается внутри 1-й ч. (анализ см.: *Hoek*. 1988. P. 48–68); 3) рассуждение о законе Моисея как об источнике истинного учения о добродетелях (*Clem. Alex.* Strom. II 18. 78 — 19. 100); К. А. опирается на трактат Филона «О добродетелях» (De virtutibus); последовательно продвигаясь по тексту Филона, К. А. разбивает его на краткие положения, часть из к-рых цитирует дословно, а часть пересказывает, нередко добавляя библейские или христ. акценты, а также значительно усиливая аллегорическую составляющую толкований заповедей (ср.: *Philo*. De virt. 8–9, 18–20, 28–31, 34–35, 88–100, 109–150, 156–172, 183–185, 201–219); имя Филона упоминается в конце блока (анализ см.: *Hoek*. 1988. P. 69–115); 4) аллегорическое толкование Иерусалимского храма, священных предметов и одежд (*Clem. Alex.* Strom. V 6. 32–40); К. А. использует аллегорическое толкование Филона, предложенное в соч. «О жизни Моисея» в контексте представления Моисея как первосвященника (см.: *Philo*. De vita Mos. II 87–88, 101–104, 122–124); идеи Филона К. А. смешивает с заимствованиями из др. источников и с собственными объяснениями христологического характера; ссылка на Филона отсутствует (анализ см.: *Hoek*. 1988. P. 116–147). Кроме того, Хук указала на 4 «кратких серии» (short sequences), т. е. небольших параллельных отрывка, в к-рых К. А. предлагает переработку и пересказ текста Филона для раскрытия собственных тем (анализ см.: Ibid. P. 148–176; ср.: *Runia*. 1993. P. 140–141): 1) учение о непознаваемости сущности Бога и познаваемости Силы Бога (*Clem. Alex.* Strom. II 2. 5–6; ср.: *Philo*. De poster. Cain. 5–18); 2) описание «истинного философа» с помощью аллегорического толкования отдельных мест ВЗ (*Clem. Alex.* Strom. II 10. 46 — 11. 52; ср.: *Philo*. De cong. erud. 83–106; *Idem*. De poster. Cain. 23–29); 3) тезис о необходимости освобождения от телесных страстей и недопустимости букв. понимания антропоморфных высказываний о Боге (*Clem. Alex.* V 11. 67–68; *Philo*. De sacr. 95–100); 4) рассуждение о «месте» Бога и богопознании (*Clem. Alex.* Strom. V 71. 5 — 74. 1; ср.: *Philo*. De poster. Cain. 14–20; *Idem*. Somn. I 64–66). Все остальные заимствования и параллели имеют обособленный характер; их тематический анализ свидетельствует, что К. А. опирался на идеи Филона в различных областях: при аллегорическом объяснении библейских имен и событий (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. II 5. 20. 2; 15. 70. 3; III 7. 57. 3; V 1. 8. 5–7; 8. 52. 5; 12. 80. 3; VI 15. 132. 3); при раскрытии темы пути человека к совершенству, к-рое понимается как уподобление Богу (см., напр.: Ibid. II 19. 100. 3–4; V 14. 94. 6 — 95. 1); при представлении учения об этических нормах и предписаниях (см., напр.: Ibid. II 20. 105. 1); при изложении различных богословских и философских концепций общего характера, в особенности платонических (см., напр.: Ibid. II 6. 27. 2; 9. 41. 1–2; 20. 110. 4 –111. 4; IV 25. 155. 2; 26. 163. 1; V 12. 78. 2–3; VI 3. 34. 1–3; 16. 138. 2), и в ряде др. случаев (анализ см.: *Hoek*. 1988. P. 177–208; ср.: *Runia*. 1993. P. 141–150). Наиболее сложными для выявления оказываются случаи идейного заимствования, не отражающиеся в явных текстовых совпадениях. Характерным примером может служить использование К. А. почерпнутого у Филона противопоставления «умеренности в страстях» (μετριοπάθεια), к-рая свойственна людям, лишь движущимся к совершенству, и полного «бесстрастия» (ἀπάθεια), которое приобретает совершенный христианин (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 8 39. 4; VI 9. 74. 1; ср.: *Philo*. Leg. all. III 129, 132). Хотя зависимость К. А. от Филона в данном случае очевидна и дополнительно подтверждается употреблением характерного филоновского термина μετριοπάθεια, ни в издании Штелина, ни у Хук данная параллель не указана; ее отмечает лишь Лилла (*Lilla*. 1971. P. 99, 103–105). Т. о., в отличие от вопроса о прямых текстовых заимствованиях, к-рый к наст. времени в значительной мере прояснен, проблема смысловых параллелей между сочинениями К. А. и Филона остается в совр. науке разработанной лишь фрагментарно (анализ отдельных параллелей см.: *Heinisch*. 1908; *Riedweg*. 1987; *Runia*. 2004; *Idem*. 2010; *Otto*. 2013).

Вопрос о степени идейной зависимости К. А. от Филона и о глубине влияния учения Филона на воззрения К. А. получал в исследовательской лит-ре противоречивые решения; в целом они сводятся к 2 подходам, к-рые были обозначены Руниа как «максимизирующий» и «минимизирующий» (см.: *Runia*. 1993. P. 150–155). Сторонники 1-го подхода (см., напр.: *Wolfson*. 1956; *Lilla*. 1971; *Mortley*. 1973) полагают, что знакомство с сочинениями Филона наложило отпечаток на все мировоззрение К. А., неизменно интерпретировавшего в свете идей Филона как философские сочинения Платона, так и Свящ. Писание; система Филона объявляется основным источником философских идей для К. А., а также образцом, определившим способы соединения этих идей с текстами Свящ. Писания. Сторонники 2-го подхода (см., напр.: *Völker*. 1952. P. 614–623; *Osborn*. 1987), напротив, указывают на то, что, изучая сочинения Филона, К. А. относился к ним критически; он перерабатывал и христианизировал взятые у Филона положения, а не просто повторял их; близость к Филону, очевидная на формально-текстовом уровне, нередко оборачивается на смысловом уровне наделением заимствованного содержания новым христ. значением, вслед. чего «влияние Филона на Климента вторично по отношению к использованию Филона Климентом» (*Osborn*. 1998. P. 109). Пути преодоления крайностей, свойственных

обоим подходам, были намечены в работах Мондезера (*Mondésert.* 1944. P. 163–183), Даниелу (*Daniélou.* 1961. P. 217–233) и Руниа (*Runia.* 1993. P. 155–156). Как справедливо отмечает Руниа, К. А. узнал сочинения Филона Александрийского лишь после приезда в Александрию, т. к. они не были известны в др. частях греко-римского мира. При этом К. А. свидетельствует, что его обращение в христианство состоялось задолго до этого (ср.: *Clem. Alex.* Strom. I 1. 11. 1–2); философское образование К. А. также получил до прибытия в Александрию; причем, вероятнее всего, он учился как у платоников, так и у стоиков. Т. о., знакомство с идеями Филона Александрийского не могло оказать формирующего влияния ни на религиозные, ни на философские убеждения К. А. При знакомстве с сочинениями Филона Александрийского К. А., уже ставший самостоятельным мыслителем, видел в них прежде всего пример удачного синтеза философии и религии; т. о., он учился у Филона не религии и не философии, а тому, как «соединять платонизм с библейским мышлением» (*Runia.* 1993. P. 155). Наиболее важное и наиболее сильное влияние Филона на К. А. относится к области методологии библейской экзегезы; именно в сочинениях Филона К. А. обнаружил образцы использования платонического философского языка для выявления и передачи «духовного» смысла Свящ. Писания. При этом, заимствуя у Филона аллегорический метод, К. А. стремился отделить этот метод от конкретных форм его реализации; о нежелании К. А. слепо следовать Филону и постоянном стремлении христианизировать аллегоризм Филона свидетельствует как свойственная К. А. практика переработки, а не простого цитирования библейских толкований Филона, так и добавление к аллегорическим толкованиям Филона типологических толкований, связывающих ВЗ с НЗ и помещающих тексты Свящ. Писания в контекст христианского представления об истории спасения (ср.: *Daniélou.* 1961. P. 233). Вместе с тем для отношения К. А. к Филону характерна двойственность, определившая основные проблемы, связанные с рецепцией К. А. филоновских идей. С одной стороны, К. А. воспринимал Филона как философа-платоника (вероятнее всего, именно на отнесение к мистической линии платонической традиции указывает характеристика «пифагореец», дважды употребляемая К. А. по отношению к Филону), учение к-рого находится вне полноты христ. истины; оно, как и учение проч. греч. философов, должно подвергаться критической проверке на соответствие вероучению христианства. Однако, с др. стороны, К. А. ставил Филона как библейского экзегета в линию истинной «варварской философии», т. е. рационального осмысления богооткровенного содержания Свящ. Писания; вслед. этого К. А. воспринимал мн. платонические идеи Филона не как наследие традиции греч. языческой философии, но как выражение «библейской мудрости», как образец «духовного» прочтения Свящ. Писания. В силу этой двойственности не во всех случаях общая тенденция К. А. к христианизации Филона была реализована им последовательно и удачно. Во многом именно содержательной зависимостью от платонизма Филона объясняется наличие в сочинениях К. А. философско-богословских положений, к-рые достаточно хорошо согласуются с жестким монотеизмом ветхозаветного иудаизма, однако проблематичны для классической христ. теологии и триадологии. Большинство этих положений относятся к учению о Боге, о внутрибожественной жизни и об отношении Бога к творению; в частности, К. А. следовал Филону в нек-рых положениях учения о трансцендентности Единого Бога, Который присутствует в мире Своей Силой; в принятии платонического учения о Логосе как Уме Бога, Который содержит идеи всего творения; в представлении о том, что Логос является «инструментом» Бога при творении и сохранении мира, и т. д. (ср.: *Морескини.* 2011. С. 147–149). Хотя с т. зр. совр. ему христ. вероучения К. А. не переходит границу, отделяющую христианство от еретических движений, с т. зр. сложившейся в эпоху Вселенских Соборов христ. триадологии нек-рые предложенные им под влиянием Филона философские интерпретации учения о Боге оказываются неточными и заключающими в себе возможность еретического истолкования в духе *субординационизма* и *арианства*.

Гностицизм. О знакомстве К. А. как с сочинениями гностиков, так и с устным преданием гностицизма свидетельствуют неоднократно приводимые им в сочинениях высказывания представителей различных гностических направлений и групп (общий обзор состояния александрийского гностицизма во время К. А. см.: *Markschies.* 2007). В отличие от сщмч. Иринея Лионского К. А. не предлагал исторической или тематической систематизации гностических учений, однако гностики являются единственными оппонентами, с к-рыми он вступает в подробную полемику по разным темам в «Педагоге» и в «Строматах». Важным свидетельством внимания К. А. к идеям гностицизма являются «Извлечения из сочинений Феодота...»; здесь основные еретические мнения гностиков сопровождаются краткими комментариями, предположительно принадлежащими К. А., в которых предлагается своего рода «коррекция» гностицизма, нередко представляющая собой попытку пересказа истин христианства на языке гностиков-валентиниан. Рассуждая о содержании «Стромат», К. А. неск. раз свидетельствует о желании опровергнуть еретические лжеучения (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. IV 1. 2. 2–3; VI 15. 89. 1–2), подразумевая под ними мнения различных гностических учителей. Фактически понятия «еретик» и «ложный гностик» для К. А. являются синонимичными; еретиками для него оказываются все действующие внутри христианства и от имени христианства учителя, к-рые не следуют Свящ. Писанию и церковному Преданию, а предлагают вместо этого своим ученикам разработанные ими самими системы «гносиса» (см.: Ibid. VII 16–17; подробнее о понятии «ересь» у К. А. см.: *Le Boulluec.* 1985. T. 2. P. 263–438).

Среди гностических групп, являвшихся объектами полемики К. А., выделяются 4 основные. В 1-ю группу входят рим. гностик александрийского происхождения Валентин и его последователи валентиниане, в т. ч. Феодот и *Ираклеон.* К. А. неоднократно излагал и критиковал воззрения валентиниан в «Педагоге», «Строматах», «Извлечениях из сочинений Феодота...», «Избранных местах из пророческих писаний» (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 6; Strom. II 8. 36. 2–4; 20. 114. 3–6; III 7. 59. 3–4; IV 13. 89. 2–3; VI 6. 52. 3 — 53. 1; Exc. Theod. passim; Eclog. proph. 25). К. А. знал мн. сочинения валентиниан: он

цитирует толкования Ираклеона на Евангелие (Strom. IV 9. 71–73; Eclog. proph. 25) и сочинение «О друзьях» Валентина (Strom. VI 6. 52. 3); в «Извлечениях из сочинений Феодота...» используется некое сочинение валентиниан, к-рое также было известно сщмч. Иринею Лионскому; упоминаются письма Валентина (Strom. II 20. 114. 3; III 7. 59. 3). В полемике с валентинианами К. А. затрагивал мн. богословские темы, в т. ч. учение о Боге, о Логосе, о Боговоплощении и спасении, о таинстве Крещения; при этом по некоторым вопросам взгляды К. А. оказываются близки к мнениям валентиниан. Членами 2-й группы являются александрийский гностик Василид и его последователи, в т. ч. его сын Исидор. К. А. часто приводил и рассматривал их мнения в «Строматах» (см.: Strom. I 21. 146. 1–2; II 3. 10. 1, 3; 6. 27. 2; 8. 36. 1; 20. 112. 1 — 114. 2; IV 12. 81. 1 — 88. 5; 26. 165. 3; V 1. 3. 2–4; VI 6. 53. 2–5; VII 17. 106. 4; подробный анализ свидетельств и цитат К. А., относящихся к школе Василида см.: *Löhr.* 1996), вероятно, он общался с ними лично в Александрии; упоминаются также сочинения Василида (*Clem. Alex.* Strom. IV 12. 81. 1) и Исидора (Ibid. II 20. 113. 3; VI 6. 53. 2). Как и в случае валентиниан, в полемике с последователями Василида К. А. касался различных богословских тем, однако преимущественно критиковал их учение о природе гностического совершенства и средствах его достижения. В 3-й группе объединяются Маркион, «уроженец Понта», и его последователи маркиониты; учение Маркиона неск. раз упоминается в «Строматах» (Ibid. III 3. 12. 1–3; 4. 25. 1–4; V 1. 4 2–4), а также является объектом полемики в «Педагоге», однако без приведения имен оппонетов (Paed. I 8). К. А. критиковал представление Маркиона о различии между благим Богом и злым Демиургом (см. в ст. *Дуализм*) и связанное с ним утверждение, что рождение есть зло. В состав 4-й группы включены Карпократ и его последователи карпократиане, в т. ч. его сын Епифан. К. А. знал сочинение Епифана «О справедливости»; в «Строматах» карпократиане подвергаются критике как сторонники беспорядочных сексуальных отношений (Strom. III 2. 5–10; 4. 25. 5; анализ полемики см.: *Bolgiani.* 1967). Особую группу образуют Татиан, Юлий Кассиан и др. *энкратиты;* хотя их воззрения не являются гностическими в строгом смысле, К. А. связывал взгляды энкратитов со школой Валентина (см.: *Clem. Alex.* Strom. III 13. 92. 1) и видел в энкратизме одну из форм ложного гностицизма (подробный анализ полемики К. А. с энкратитами см.: *Bolgiani.* 1961–1962). В «Строматах» К. А. цитирует сочинения Татиана (*Clem. Alex.* Strom. III 12. 81. 1) и Юлия Кассиана (Ibid. 13. 91. 1); он указывает, что для обоснования своих убеждений энкратиты ссылались на апокрифическое «Евангелие египтян» (Ibid. 93. 1; ср.: *Le Boulluec.* 2007).

Тщательно изучая гностические сочинения и ведя постоянный полемический диалог с гностиками, К. А. не мог не испытывать обратного влияния гностических идей; при этом нек-рые из них он принимал сознательно, считая, что они основываются на не вполне корректном толковании гностиками Свящ. Писания и в силу этого могут быть исправлены и христианизированы. Вопрос о степени влияния гностических концепций на К. А. до наст. времени не был глубоко и всесторонне исследован в научной литературе. На параллели между гностицизмом и богословскими воззрениями К. А. указал Лилла (*Lilla.* 1971), однако его общие выводы остаются спорными, во многом вслед. того, что Лилла недостаточно учитывал как содержание антигностической полемики К. А., так и принципиальные различия внутри гностических направлений, объединяемых им в фиктивный и неопределенный «христианский гностицизм» (см.: *Méhat.* 1980; *Kovacs.* 1978. P. 10–11). Отношение учения К. А. к валентинианской гностической системе было предметом анализа в редакторских предисловиях и комментариях к «Извлечениям из сочинений Феодота...» (*Casey.* 1934; *Sagnard.* 1948), а также в работах Дж. Ковач (*Kovacs.* 1978), Дж. Дейвисона (*Davison.* 1983), Э. Проктера (*Procter.* 1995). В этих и др. исследованиях отмечается присутствие в сочинениях К. А. нек-рых концепций, имеющих явные параллели в учении валентиниан (как в его интерпретации самим К. А., так и в независимых интерпретациях сщмч. Иринея Лионского и Ипполита Римского); при этом рецепция К. А. отдельных гностических идей может быть подтверждена как на текстуальном, так и на смысловом уровне. Наиболее важными из параллелей являются: 1) учение о том, что помимо предназначенного для всех христиан учения, отраженного в Свящ. Писании, Иисус Христос передал апостолам некий тайный «гносис», к-рый далее передавался немногим посвященным в «мистерии» (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 1. 13. 2; VI 15. 124. 6; гностические параллели см.: *Iren.* Adv. haer. I 3. 1; 25. 5; ср.: *Lilla.* 1971. P. 157–158; однако представление о содержании этого «гносиса» у К. А. и у гностиков различно); 2) признание передачи «гносиса» о трансцендентном Отце и научение избранных истинному знанию о Боге важнейшим делом Иисуса Христа и смыслом Боговоплощения (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. VI 15. 122. 1; 123. 1; VII 1. 2. 2–3; 3. 16. 6; ср.: *Lilla.* 1971. P. 158–163; однако в отличие от мн. гностиков К. А. не считал научение единственным делом Сына); 3) описание достигаемого гностиком высшего состояния духовного единства с Богом в гностических понятиях: «вхождение в Огдоаду» (см.: *Clem. Alex.* Srtom. VI 14. 108. 1; гностические параллели см.: Exc. Theod. 63; *Hipp.* Refut. VI 32. 9), «покой в Боге» (см.: *Clem. Alex.* Strom. VII 10. 57. 1; 11. 68. 5; гностические параллели см.: Exc. Theod. 63. 1) и т. п. (см.: *Lilla.* 1971. P. 184–188); 4) ангелология в целом, и в особенности учение о том, что душа при восхождении к Богу подвергается ангелами проверке, а затем последовательно проходит через различные «небеса» и достигает уподобления высшим ангелам (см.: *Clem. Alex.* Strom. IV 18. 116. 2 — 117. 2; VII 10. 57. 5; Exc. Theod. 26–27; Eclog. proph. 56–57; эта тема была также широко представлена в иудейской межзаветной апокалиптике, которая могла быть общим источником для гностиков и К. А.; подробнее об идее «восхождения души» см.: *Bousset.* 1901; *Recheis A.* Engel, Tod und Seelenreise. R., 1958; об ангелологии К. А. см.: *Oeyen.* 1965–1966; *Bucur.* 2009. P. 32–51).

Эти и др. примеры использования гностических концепций свидетельствуют о стремлении К. А. найти некие точки соприкосновения между гностицизмом и христианством; это стремление было в первую очередь вызвано миссионерскими задачами. К. А. был ориентирован не на выработку собственной системы «гностицизма» как внецерковного или анти-

церковного движения, но на переработку в миссионерских целях гностической концепции духовного совершенства и комплекса связанных с ней идей. Желая продемонстрировать приверженцам гностицизма, что приобретение истинного гносиса происходит не в обособленных группах вне христ. Церкви, но внутри Церкви, К. А. признавал истинными и вводил в собственное учение те периферийные элементы гностических систем, к-рые казались ему в целом согласующимися с христ. истиной и находящими подтверждение в церковном Предании. Вместе с тем к фундаментальным основоположениям гностицизма К. А. всегда подходил критически и при любой возможности указывал на их ошибочность (ср.: *Procter.* 1995. P. 111–113). Отвергая занимавшую центральное место в гностицизме фаталистическую сотериологию, в рамках которой вводилось природное разделение между избранными «духовными» гностиками и проч. «душевными» христианами, К. А. указывал на то, что спасение человека является результатом его сознательного и волевого движения к Богу (ср.: *Kovacs.* 1978. P. 225–228). Подчеркивая неразрывную связь подлинного христианского гносиса с христианской жизнью в Церкви, К. А. отмечал, что христианский гносис всегда является гармоничным развитием общедоступного вероучения христианства, а не альтернативой ему, и утверждал: «Только тот должен быть признан нами [истинным] гностиком, кто состарился в [чтении] Писаний, кто хранит апостольскую и церковную правильность учений (τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σῴζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων), кто живет праведной жизнью по Евангелию, находя с помощью Господа искомые им доказательства (ἀποδείξεις) [истины] в законе и в пророках. Ведь жизнь гностика, как я думаю, есть [приобретение] дел и слов, следующих Преданию Господа» (*Clem. Alex.* Strom. VII 16. 104. 1).

Учение. Основная сложность систематизации учения К. А. задается тем, что он не ставил перед собой задачу последовательного изложения всей совокупности христ. богословского учения или построения философско-богословской системы. Сочинения К. А. отражают его учительную деятельность и строятся по тематическому принципу; к наиболее важным для него темам К. А. возвращался неоднократно, всякий раз расширяя и уточняя свою позицию, используя для ее представления различные выразительные средства и понятийные языки. Во мн. случаях К. А. лишь косвенно и неявно указывал на тематические связи, существующие между различными частями и отдельными положениями излагаемого им учения; сознательно прибегая к «энигматичности», К. А. подчеркивал педагогическое значение такого способа представления знания: истина, полученная в результате собственного интерпретирующего труда, становится твердо усвоенной и закрепляется в сознании (ср.: *Clem. Alex.* Strom. IV 2. 4–7). Нередко придавая тематическим изложениям свободную и даже беспорядочную внешнюю форму, К. А. в действительности руководствовался определенным методом представления рассматриваемых им вопросов. Смысловым центром всех философско-богословских рассуждений К. А. является идея совместимости веры и знания. Полагая, что без преодоления крайностей фидеизма и рационализма невозможно полноценное построение христ. богословского учения, К. А. предлагал в качестве необходимой философско-богословской пропедевтики теоретическое обоснование такой совместимости, в рамках к-рого формулируются общие принципы согласования веры и знания. При обращении к частным богословским проблемам К. А. всякий раз на новом материале осуществлял подтверждение тезиса о гармоничной совместимости восходящего к божественному Откровению содержания христ. вероучения и результатов самостоятельного стремления человеческого разума к истине. Вслед. задаваемой этим двухмерным методом сложной структуры учение К. А. может быть корректно интерпретировано лишь при условии постоянного внимания к присущей ему двойственности: язык откровения и язык философии существуют для К. А. не в отрыве друг от друга, но в гармоничном взаимодополняющем единстве.

Философско-богословская пропедевтика: вера и знание. Обращение К. А. к подробному рассмотрению проблемы соотношения веры и знания было обусловлено как внешними историческими обстоятельствами, связанными с его деятельностью в качестве церковного учителя и проповедника, так и внутренней логикой его мировоззрения. В «Строматах» К. А. сообщает о существовавших в его время 3 крайностях в трактовке вопроса о вере и знании. Представители 1-й крайности отвергали необходимость изучения любых наук; излагая их позицию, К. А. писал: «Некоторые, считая себя людьми одаренными, полагают, что не следует заниматься ни философией, ни диалектикой, и даже естественных наук изучать не нужно, и требуют одной лишь простой веры» (*Clem. Alex.* Strom. I 9. 43. 1). К. А. отмечал, что отказ от рационального познания обосновывался ссылками на то, что «заниматься нужно лишь самым необходимым и укрепляющим веру», поэтому нет смысла исследовать предметы, «не способствующие достижению конечной цели» (Ibid. I 1. 18. 2). Из рассуждений К. А. следует, что сторонники такого мнения были членами христ. общин; К. А. не называл их имен и указывал на них с помощью неопределенных местоимений «многие», «некоторые» и т. п. (см., напр.: Ibid. 6. 35. 1–5; VI 10. 80. 5; 11. 89. 1; 11. 93. 1). Вероятно, этих же христиан К. А. обозначал словом «правомыслящие» (ὀρθοδοξασταί), замечая, что они заботятся о добрых делах, однако при этом не понимают смысла тех дел, которые совершают (см.: *Clem. Alex.* Strom. I 9. 45. 6). Такие группы христ. противников рационального познания были во II в. распространенными и многочисленными; об этом свидетельствуют языческие полемисты с христианами, напр. Гален и Цельс, не упускавшие случая обвинить христиан в иррационализме. Так, Гален с неодобрением отмечал, что «последователи Моисея и Христа», т. е. иудеи и христиане, наставляя учеников, «предписывают им все принимать на веру» и не искать доказательств (см.: *Walzer R.* Galen on Jews and Christians. L., 1949. P. 15). К. А., вероятно, знал похожие высказывания и при формулировке собственного учения о вере стремился учесть их (*Lilla.* 1971. P. 118). Т. о., позиция языческих оппонентов христианства является 2-й крайностью, для которой характерна абсолютизация рационального знания; К. А. говорил в связи с ней об эллинах, осмеивавших веру и считавших ее «вещью пустой и варварской» (*Clem.*

Alex. Strom. II 2. 8. 4). Представителями 3-й крайности были гностики, также рассматривавшие веру как несовершенный и недостаточный способ познания, однако противопоставлявшие ей не рационально-логическое познание, а сверхрациональное знание-гносис; их позицию К. А. формулировал следующим образом: «Валентиниане оставляют веру таким простакам, как мы, о себе же, спасенных по природе, утверждают, что в них обитает гносис в соответствии с преимуществом отделяющего их [от прочих людей духовного] семени» (*Clem. Alex.* Strom. II 3. 10. 2). К. А. подчеркивал, что в гностических системах знание и вера понимаются как природные свойства человека, так что обладание ими находится не в его власти. Отвергая это мнение, он противопоставлял ему учение о добровольном и постепенном характере формирования у человека веры и знания. Для успешного обоснования совместимости веры и знания и демонстрации несостоятельности всех 3 крайностей К. А. требовалось решить несколько задач: 1) раскрыть базовую структуру научно-философского познания и показать, что в нем неизбежно присутствует элемент веры; 2) установить связь между научно-философским и религ. представлениями о вере и ее роли в познании; 3) определить отношение религ. веры к разным видам познания: от повседневного знания до высшего мистико-созерцательного познания Бога, т. е. гносиса.

I. Терминология К. А. Анализ представлений К. А. о познании затрудняется подвижностью и недостаточной определенностью используемой им терминологии: он мог предлагать разные объяснения для одних и тех же терминов и использовать их в различных смыслах в зависимости от контекста и содержания рассуждения (общий анализ см.: *Völker.* 1952. S. 303–321). Для обозначения знания К. А. чаще всего применял 2 термина: γνῶσις и ἐπιστήμη. Употребляя слово γνῶσις в широком смысле, К. А. выражал с его помощью различные аспекты понятий «знание» и «познание»; т. о., γνῶσις — это любое познавательное содержание и одновременно процесс овладения этим содержанием, т. е. знание и познание как соответственно качество и деятельность души (см.: *Clem. Alex.* VI 1. 3. 1–2; 8. 68. 3; 8. 69. 2). В специальном философском значении слово γνῶσις использовалось К. А. для обозначения высшего созерцательного познания, «надежного знания о самом сущем» (см.: Ibid. II 76. 3). Кроме того, К. А. использовал слово γνῶσις в узком религ. смысле, обозначая с его помощью как объективную полноту христ. истины, открываемой Богом, так и обладание этой истиной, которого достигает «гностик», т. е. совершенный христианин (см., напр.: Ibid. IV 20. 136. 5; VI 16. 146. 3; Quis div. salv. 7; хотя строгое разведение значений не всегда возможно, далее при употреблении в 1-м значении термин γνῶσις переводится как «знание» и «познание», а при употреблении во 2-м и 3-м значениях — как «гносис», «знание-гносис», «гностическое знание»). Еще более сложным для интерпретации является употребление К. А. понятия ἐπιστήμη. Первоначальный философский смысл этого понятия сложился у Платона: в его ранних диалогах оно указывает на надежное знание в его отличии от произвольного мнения (δόξα); в поздних диалогах ἐπιστήμη приобретает специальное значение познания, направленного на идеи, к-рые объявляются единственным источником надежного знания (см., напр.: *Plat.* Men. 85d — 86c; *Idem.* Resp. 476a–480a). Аристотель продолжал употреблять термин ἐπιστήμη в широком значении для обозначения надежного знания в целом; так, во «Второй аналитике» он утверждал: «Не всякое надежное знание доказательно, но надежное знание непосредственного недоказательно» (см.: *Arist.* Anal. poster. I 3. 72b15–25). При этом обычно термин ἐπιστήμη употреблялся Аристотелем для обозначения не эмпирического, а теоретического знания, т. е. знания об общем, о причинах и о началах (см.: Ibid. I 1–3). Кроме того, у Аристотеля появляется специальное значение, связанное со способом получения знания: ἐπιστήμη — это «доказательное знание» (ἐπιστήμη ἀποδεικτική), т. е. знание, являющееся результатом научного доказательства. При этом термином «доказательство» (ἀπόδειξις) Аристотель обозначал выведение посредством силлогизма из недоказуемых общих начал общих и частных истинных положений, из к-рых складывается содержание ἐπιστήμη как системы взаимосвязанного истинного научного знания, т. е. как науки; в этом же аристотелевском значении понятие «доказательство» употреблял К. А. (см. 8-ю кн. «Стромат»: *Clem. Alex.* Strom. VIII 3. 5. 1 — 3. 7. 8). Понимание ἐπιστήμη как цельной системы знаний стало преобладающим в стоицизме, где термин ἐπιστήμη обозначал совокупность всего истинного знания о началах, к-рым обладает только мудрец (см., напр.: SVF. II 90, 93). К. А. знал и учитывал все приведенные значения понятия ἐπιστήμη; поскольку обычно он использовал это понятие без специальных уточнений, лишь анализ контекста позволяет определить, в каких случаях К. А. подразумевал надежное знание в общем смысле, а в каких — научное знание, т. е. знание начал и причин, а также результатов доказательств, строящихся на основании начал (ср.: *Völker.* 1952. S. 313–316; далее ἐπιστήμη при употреблении в 1-м значении передается как «надежное знание», а при употреблении во 2-м значении — как «научное знание»). Понятие πίστις К. А. также употреблял в двойственном значении: в одних случаях оно обозначает веру как общечеловеческое свойство, уверенность и убежденность в чем-то; в др. случаях оно имеет специфически христ. значение и используется для указания на волевой акт принятия в качестве истинного всего христианского откровения, содержащегося в Свящ. Писании и церковном Предании. Поскольку К. А. ставил перед собой задачу демонстрации внутренней взаимосвязи этих двух значений, в предлагаемой им аргументации они постоянно чередуются и переплетаются (ср.: *Völker.* 1952. S. 234–239).

II. Знание и вера в научно-философском познании. В учении о познавательном процессе К. А. опирался на классическую аристотелевскую схему познавательного акта, однако вводил в нее в качестве параллелей или дополнений ряд стоических и платонических понятий (общий обзор теории познания К. А. см.: *Scherer.* 1907; *Wolfson.* 1956. P. 120–122; *Feulner.* 2006. S. 84–103; *Giulea.* 2009). Описывая движение человека к вынесению истинного суждения, К. А. выделял 4 области, для каждой из которых характерна собственная частичная истинность (τεσσάρων ὄντων ἐν οἷς τὸ ἀληθές): 1) «ощущение» (αἴσθησις); 2) «уразумение» (νοῦς); 3) «надежное знание» (ἐπιστήμη); 4) «предположение» (ὑπόληψις). Этим 4 областям соответствуют 4 формы

познавательного процесса: 1) чувственное восприятие объекта и формирование чувственного образа; 2) интуитивное охватывание воспринятого чувствами содержания разумом и формирование разумной идеи; 3) «соединение ощущения с уразумением», образующее содержание надежного знания (ἐκ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἡ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία); при этом «надежность» задается тем, что чувства и разум совместно нацелены на достижение «ясности» или «очевидности» (τὸ ἐναργές); 4) формирование предположения, т. е. предлагаемого для принятия в качестве истинного предварительного понятия (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 4. 13. 2). Интерпретируя эту схему познания, К. А. учитывал различие между эмпирическим и теоретическим познанием: эмпирическое познание основывается на опыте, вслед. чего получаемое в результате познавательного акта знание об общем является разумным обобщением предлагаемого в ощущениях знания о частном. Теоретическое познание начал, по мнению К. А., невыводимо напрямую из опыта; это знание есть результат самостоятельных актов разума, в своей творческой деятельности формирующего теоретические предположения. Согласно К. А., на стадии принятия предположения разумом в качестве истинного в процесс познания включается «вера» (πίστις), которая, «пройдя через область ощущений, оставляет позади себя предположение, устремляется к неложному и утверждается в истине», т. е. превращает предположение в истинное суждение (Ibid. 3). При эмпирическом (основывающемся на чувственном опыте) познании вера, т. е. убежденность в истинности чего-либо, основывается на очевидности совместного акта чувств и разума (подробные рассуждения о познании, представленные в материалах 8-й кн. «Строматы», по большей части относятся именно к этому виду познания и вслед. этого не могут считаться полным и адекватным представлением всей в целом теории познания К. А.; анализ их содержания см.: *Lilla.* 1971. P. 118–136; *Zhyrkova.* 2010; *Havrda.* Galenus Christianus. 2011; *Idem.* Categories in Stromata VIII. 2012). Напротив, при чистом теоретическом познании начал объективное основание для веры отсутствует, поскольку разум опирается лишь на результаты собственной деятельности (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. V 1. 7. 4–5; 3. 16. 1–4). Фундаментальная проблема теории познания, связанная с поиском оснований истинности знания о началах, получала в греч. философии до К. А. разные решения: Платон утверждал, что знание о началах есть припоминание душой (умом) созерцания идей в умопостигаемом мире; согласно Аристотелю, это знание есть результат обработки деятельным умом совокупности опыта, сохраненного в памяти; согласно стоикам, разуму в силу его «природного стремления» изначально присущи общие представления о важнейших началах. Учитывая все эти позиции, К. А. не принимал целиком ни одну из них. Согласно К. А., требующееся для всякого научного знания представление о началах не может быть результатом актов эмпирического познания, но есть «предварительное знание» (προγινωσκομένον), предоставляемое верой. Применительно к началам отдельных наук К. А. понимал эту «веру» по-аристотелевски: как убежденность в истинности общих понятий, которые являются результатом свободной деятельности разума, опирающегося в своем суждении как на отдельные данные чувств, так и на совокупность опыта. Однако К. А. не признавал, что разум может самостоятельно перейти от знания начал отдельных наук к знанию «начала всего в целом» (ἡ τῶν ὅλων ἀρχή). К. А. подчеркивал, что греч. философы не смогли приобрести знание о едином начале, т. к. оно вообще не может быть приобретено естественным образом (*Clem. Alex.* Strom. II 4. 14. 1–2). Это знание, согласно К. А., не является внутренним результатом деятельности разума, но приобретается извне; убежденность в его истинности основывается на авторитете субъекта, предлагающего суждение человеку для принятия, т. е. на доверии к источнику знания (*Clem. Alex.* Strom. II 4. 14. 1; ср.: Ibid. 6. 28. 1–2). Именно это высшее знание является наиболее важным объектом веры: принимая верой открытое Богом знание о Нем как истинное, человек приобретает знание о высшем начале, сводящее воедино и подчиняющее себе все относительные сведения о началах наук. Поэтому религ. вера необходима даже в научно-философской области, т. к. без нее научное знание оказывается незавершенным и неполным. Такая вера есть «благодатный дар» (χάρις), который возводит ум человека «от недоказуемого к всеобщему», т. е. «к простому» (Ibid. 4. 14. 3). Под этим «простым» в философской сфере К. А. понимал Логос и содержащиеся в Нем Божественные идеи; следуя платоническому представлению об идеях как о нематериальных началах всех вещей, К. А. отмечал, что познаваемое верой простое «не связано с материей, не является материей и не подчинено материи» (Ibidem; ср.: Ibid. VII 16. 95. 6; II 2. 9. 4).

Т. о., вера присутствует в познавательных актах всех видов: в эмпирическом познании она является убежденностью, проистекающей из эмпирической очевидности; в познании частных умопостигаемых начал она предстает как уверенность, проистекающая из единства воспринимающей и творческой функций разума; в познании единого начала всего она оказывается доверием к Богу как к высшему источнику истины. Возможность веры, согласно К. А., задается природной свободой человека, поэтому вера есть «свободный выбор» (προαίρεσις), волевое решение человека, зависящее исключительно от него самого (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 2. 9. 2). Свободный акт, в котором человек, руководствуясь верой, принимает нечто как истинное, К. А. обозначал с помощью стоического термина «согласие» (συγκατάθεσις — Ibid. II 2. 8. 4; 12. 54. 5 — 55. 1; V 13. 86. 1; ср.: *Lilla.* 1971. P. 127–129). Основная функция веры в научно-философском познавательном процессе заключается в том, что, обращаясь к совокупности обрабатываемых разумом «предположений», вера свободно признает нек-рые из них истинными, т. е. выступает в роли «критерия». Эту функцию веры К. А. подчеркивал ссылкой на аристотелевское определение: «Аристотель называет верой следующее за надежным знанием суждение о том, что нечто является истинным; итак, вера важнее надежного знания и является критерием для него» (*Clem. Alex.* Strom. II 4. 15. 5). Хотя в том виде, в каком его приводит К. А., это определение не встречается у Аристотеля, оно согласуется с аристотелевским учением и, вероятно, является обобщающим пересказом мнения Аристотеля на языке эллинистической философии, заимствованным К. А. из какого-то популярного сборника

философских мнений или учебника (подробнее см.: *Searby.* 1999). Поскольку вера в своем суждении опирается лишь на предварительное надежное знание, но не обладает полнотой научного и гностического знания, К. А. использует для описания природы веры эпикурейско-стоическое понятие «предвосхищение» (πρόληψις; см.: *Clem. Alex.* Strom. II 4. 16. 3 — 17. 3). При этом «предвосхищение», по мысли К. А., отличается от «неосновательного предположения» (ἀσθενὴς ὑπόληψις — Ibid. 16. 1) и мнения тем, что оно проистекает из истинного надежного знания и ведет к истинному научному знанию. В силу этого результатом процесса доказательства, основанного на разумном предвосхищении и свободном предположении, является «гносис», т. е. истинное знание о началах, тогда как доказательство, основанное на субъективно признаваемом истинным неосновательном предположении и мнениях, приводит лишь к «прогносису» (πρόγνωσις), т. е. к предварительному и смутному суждению о началах (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 11. 1–2; 6. 28. 1).

Согласно К. А., хотя вера всегда присутствует в познавательном акте, разум не останавливается на вере и связанном с ней надежном знании, но стремится к приобретению научного и гностического знания. Путем к научному знанию является «доказательство». Связывая учение о доказательстве с учением о вере, К. А. подчеркивал, что доказательство не может уходить в бесконечность, поэтому в основании всякого доказательства должны лежать первые принципы, к-рые не доказываются, но до доказательства принимаются как истинные (*Clem. Alex.* Strom. II 4. 13. 4); у Аристотеля такие принципы называются «непосредственные положения», «аксиомы», «тезисы» (см.: *Arist.* Anal. poster. I 1. 72a1–20). По утверждению К. А., эти «непосредственные положения» тождественны суждениям, к-рые принимает вера. Опираясь на них и двигаясь по пути логически правильного построения доказательств, разум постоянно расширяет область познанных им истинных суждений; результатом процесса доказательства является установление связей между суждениями и формирование цельного научного знания как системы взаимосвязанных истинных утверждений. Этому научному знанию К. А. давал стоическое определение: оно есть «познавательное расположение, из которого проистекают конкретные акты познания» и результатом к-рого является «постижение (κατάληψις), неопровержимое рассуждением» (*Clem. Alex.* Strom. II 17. 76. 1). К. А. перечислял различные виды познания, связанные с научным знанием: 1) «опыт» (ἐμπειρία), т. е. научное знание совокупности ощущений; 2) «познание видов» (εἴδησις), т. е. знание всеобщего, приобретаемое посредством видового деления или подведения частного под виды; 3) «уразумение» (νόησις), т. е. знание умопостигаемого; 4) «сопоставление» (σύνεσις), т. е. знание, выявляющее связи вещей и понятий; 5) «гносис», т. е. знание всего сущего в его целостности и согласии (*Clem. Alex.* Strom. II 17. 76. 2–3). Т. о., двигаясь «путем рассуждения» (διὰ τοῦ λόγου) от частного к общему и от конкретного к абстрактному, разум переходит из сферы знания, связанного с чувственным миром, в сферу чистого умозрения и созерцания высших начал, он познает их как причины и возводит к ним все многообразие бытия, приобретая цельное гностическое знание. На последней стадии разум уже обладает истиной и потому не нуждается в вере, однако без принятия верой начал он не может возвыситься до созерцания; т. о., вера является необходимым средством для приобретения знания-гносиса и присутствует в уме в снятом виде как постоянное твердое признание истинности гностического знания.

III. Религиозная интерпретация соотношения веры и знания. Сформулировав и обосновав учение о соотношении веры и знания для области научно-философского познания, К. А. последовательно перенес это учение во всех его частях в сферу религ. познания. Согласно К. А., предельным «началом», на к-ром основывается вся вера и все знание, является откровение Бога, в к-ром Он дарует истинное знание о Себе. Признавая историчный характер этого откровения, К. А. подчеркивал, что оно дано Богом в Логосе, воплотившемся Сыне Божием, и содержится в евангельской проповеди, письменным выражением которой является Свящ. Писание (ср.: *Clem. Alex.* II 2. 9. 6; 6. 27. 2–3; VII 16. 95. 6; 16. 96. 1). Первичным способом отношения человека к откровению Божию является согласие на его принятие в качестве истинного, т. е. вера, или его отвержение, т. е. неверие; при принятии этого решения человек действует исключительно на основании собственной свободы, а не повинуясь некоему внешнему принуждению. Исходя из этого, К. А. определял религиозную веру как «первое склонение к спасению» (πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις — Ibid. II 6. 31. 1), т. е. первичный акт добровольной покорности Богу, следствием к-рого являются все последующие дела, совершаемые ради спасения. Начальная религиозная вера соответствует философской вере на стадии эмпирического познания: она является простым согласием и принимает в силу доверия к источнику без всякого рассмотрения предлагаемую истину как надежное знание. К. А. называл такую веру «общей» (κοινή; см., напр.: Ibid. IV 16. 101. 1; V 4. 26. 1), т. к. она одинаково свойственна всем христианам, т. е. всем членам Церкви; она является неизменным «основанием» христ. жизни (Ibid. V 1. 2. 5; VII 10. 55. 5). По словам К. А., такая вера «есть сокровенное благо»; она «не ищет Бога, но исповедует Его Богом и прославляет как Бога» (Ibid. VII 10. 55. 2). Не соглашаясь со свойственной гностикам тенденцией принижать общую веру, К. А. настаивал на ее полноте и спасительности, заявляя со ссылкой на ап. Павла, что общая христ. вера утверждается на «силе Божией» (1 Кор 2. 5), которая «может даровать спасение через простую веру без всяких доказательств» (*Clem. Alex.* Strom. V 1. 9. 2; ср.: Ibid. II 12. 53. 5; V 3. 18. 1; *Camelot.* 1945. P. 45–50). При этом общая вера, по мысли К. А., не существует в отрыве от знания, т. к. она есть согласие на признание надежным определенного предварительного знания, а именно — прямого смысла открытой в Свящ. Писании и церковном Предании истины; в этом отношении вера есть «сжатое гностическое знание необходимого» (*Clem. Alex.* Strom. VII 10. 57. 3). Вместе с тем, возражая христ. противникам познавательных стремлений человека, К. А. подчеркивал, что общая вера, будучи надежным знанием, может стать «совершенной» (τελειότη) и «наилучшей» (ἐξαίρετος), т. к., соединяясь с научным знанием, вера «растет», достигает совершенства и в высшей точке своего развития целиком переходит в гносис (см.: Ibid. V 1. 2. 4 — 3. 1; ср.: IV 16. 101. 1; V 1. 11. 1; VII 16. 95. 9).

Отношение простой веры к совершенной вере и к гносису К. А. понимал аналогично отношению эмпирического надежного знания к теоретическому научному знанию, связанному с поиском начал и причин. Средством приобретения научного знания являются рассуждения и доказательства, основывающиеся на заранее установленных и принятых началах; при этом конечным результатом является более полное и более точное знание об этих началах, приобретаемое через изучение их следствий. В религиозной сфере это означает, что всякое гностическое знание должно основываться на являющихся содержанием общей веры началах, т. е. на учении Свящ. Писания; результатом оказывается более глубокое познание содержания Свящ. Писания, т. е. его духовное истолкование: «Может ли наше доказательство не быть единственным истинным, если оно заимствуется из Божественного Писания, из священных книг и, согласно апостолу, из богопреподанной (θεοδιδάκτου) мудрости?.. Высшее доказательство, названное нами приносящим научное знание (ἀπόδειξις... ἐπιστημονική), вкладывает посредством изложения и объяснения Писания веру в души людей, стремящихся к научению, и эта вера уже есть гносис» (*Clem. Alex.* Strom. II 11. 48. 3; 49. 3; ср.: 1 Фес 4. 9; *Barnaba.* Ep. 21. 6; *Athenag.* Legat. pro christian. 11. 1; 32. 4). Т. о., принятые общей верой положения в процессе гностического исследования соотносятся друг с другом, а также со Свящ. Писанием как с их источником. Результаты исследования подтверждаются согласием разума, получая свидетельство в том, что они не противоречат общей вере, и далее становятся содержанием совершенной веры как субъективной убежденности в истинности приобретаемого религ. знания-гносиса.

Процесс синтеза положений веры и выводимого на их основании научного знания является первым этапом движения к полноте гносиса. Именно на этом этапе человеку могут принести значительную пользу светские науки (см.: *Völker.* 1952. S. 334–338). Отвечая противникам светского образования из числа христиан, К. А. соглашался, что знание наук необходимо не всем христианам и само по себе не имеет никакого значения для спасения; по его словам, хотя многознание и является свойством гностика, само по себе оно не относится к добродетелям (*Clem. Alex.* Strom. VI 10. 82. 1). Однако изучение наук требуется стремящемуся к гносису, поскольку они помогают ему лучше понимать Свящ. Писание; из каждой науки гностик призван усваивать то, что способствует достижению истины (см.: Ibid. VI 10–11; комментарий см.: *Schneider.* 1999. S. 249–263). Указывая на служебную роль всех светских наук, К. А. утверждал, что гностик должен видеть в них «предварительные упражнения» (προγύμνασμα), помогающие точному постижению истины и защите ее от «злокозненных рассуждений» язычников и еретиков (*Clem. Alex.* Strom. VI 10. 82. 4). К. А. не соглашался с тем, что изучение наук способно поколебать веру, заявляя, что вера, которая может быть разрушена «правдоподобным рассуждением» (πιθανολογία), не может считаться истинной верой. Христ. вера, согласно К. А., есть убежденность в истине и твердое согласие с ней; если у человека есть эта убежденность, то он обладает непоколебимой и непобедимой истиной, а если ее нет, то нет и подлинной веры (см.: Ibid. 81. 1). Философия, будучи высшей теоретической наукой, как и проч. науки, при стремлении к гносису имеет вспомогательное значение. По словам К. А., «все, чем коварно пользуются последователи [философских] школ, гностик сможет обратить ко благу» (Ibid. 83. 1). Как форма познания философия выполняет ту же функцию, которую выполняла историческая греч. философия, к-рая по Божию Промыслу готовила разум язычников к принятию истины, принесенной в мир Иисусом Христом. Философия помогает проводить сопоставление различных учений, очищает разум от ложных мнений и тем самым способствует его утверждению в вере, упорядочивает и организует все приобретаемое человеком знание (см.: Ibid. I 2. 20. 3; VII 3. 20. 2). Поскольку у христ. гностика все философские рассуждения соотносятся с началами, принятыми верой, совокупность его философских знаний получает право именоваться «истинной философией». Эта философия, по мнению К. А., есть «стремление к истинно сущему», т. е. к Богу (см.: Ibid. II 9. 45. 6; ср.: Ibid. I 5. 32. 4); она подводит к «мудрости», к-рая представляет собой «гностическое знание вещей божественных и человеческих, а также их причин» (Ibid. I 5. 30. 1), «надежное и неопровержимое постижение, сводящее воедино настоящее, прошлое и будущее» (Ibid. VI 7. 54. 1; ср.: Ibid. 55. 1–2; ср.: *Feulner.* 2006. S. 62–65).

Постоянное теснейшее взаимодействие веры и знания в религ. жизни К. А. подчеркивал с помощью понятий «верующее знание» (πιστὴ γνῶσις) и «знающая вера» (γνωστὴ πίστις). По его словам, верующее знание — это «согласное с истинной философией научное доказательство содержания Предания» (*Clem. Alex.* Strom. II 9. 48. 1). Знающая вера — это постоянно сохраняющееся в качестве основания для познания доверие «без всякого сопротивления» открывающему истину Логосу и «ученичество» у Него (Ibid. 4. 16. 2; V 13. 85. 2–3). Т. о., с т. зр. К. А., при движении к высшему гносису «благодаря божественным последовательности и согласованности (θείᾳ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ) знание становится верующим, а вера — знающей» (Ibid. II 4. 16. 2; комментарий см.: *Rizzerio.* 1987). Возражая гностикам, к-рые пытались отделить гностическое знание от веры, К. А. утверждал: «Не существует ни знания без веры, ни веры без знания» (*Clem. Alex.* Strom. V 1. 1. 3). Подобно тому как в философско-научном познании достигающий полноты истины разум уже не нуждается в вере как в инструменте познания, но сохраняет ее как устойчивое состояние согласия, в религ. познании достигающий высшего гносиса сохраняет «гностическую веру» вслед. тождества объекта веры и познания. Если в начале пути к гносису принимаемое верой богооткровенное содержание вероучения определяет направление и задачу гностического познания, то при достижении гносиса его содержание целиком вбирает в себя первичное содержание веры. Именно в этом смысле К. А. говорил о том, что «знать есть нечто большее, чем веровать» (*Clem. Alex.* Strom. VI 14. 109. 2), и описывал движение к гностическому совершенству как «переход от веры к гносису» (см.: Ibid. VII 10. 55. 6; 57. 4; ср.: *Völker.* 1952. S. 369–373).

Приобретение гносиса, как и приобретение научно-философского знания, происходит посредством движения разума от частного к общему и от следствий к причинам. На начальной

стадии содержание гностического знания тождественно принятым верой частным положениям, источниками к-рых служат Свящ. Писание и церковное Предание. Далее разум исследует и обобщает усвоенное вероучительное содержание в «доказательствах», т. е. экзегетических рассуждениях. Получая поддержку от Божественного Логоса и под Его руководством соотнося сверхъестественное содержание откровения с результатами естественного познания мироздания, разум приобретает гностическое знание о частных началах, т. е. об основных принципах, определяющих отношение Бога к творению, и о Боге как о первопричине: «Задача научного познания относительно божественных предметов состоит в том, чтобы исследовать, во-первых, что является первопричиной (τὸ πρῶτον αἴτιον), и Кто есть Тот, через Кого все начало быть, и без Кого ничто не начало быть; во-вторых, каковы [начала] проникающие и каковы объемлющие, каковы соединяющие и каковы разделяющие, а также какой у каждого из них порядок, какая сила, какое служение» (*Clem. Alex.* Strom. VII 3. 17. 2). От рационального богопознания ум человека, становясь причастным Логосу и соединяясь с Ним (ср.: Ibid. 10. 55. 1), восходит к «наивысшей Сущности» и «запредельному Богу», т. е. достигает богосозерцания. Этот процесс восхождения К. А. соотносил с аристотелевской «метафизикой» и платоновской «диалектикой» (см.: Ibid. I 28. 176–178; подробнее см.: *Völker.* 1952. S. 384–403). Для описания высшего гносиса как богосозерцания К. А. использовал библейское понятие «мудрость» (σοφία), философское понятие «теоретическое созерцание» (θεωρία) и восходящее к греческим мистериальным практикам понятие «мистическое созерцание» (ἐποπτεία). Согласно К. А., на вершине гносиса ум человека «погружается в созерцание и в чистоте общается с Божеством»; он «делается гностически причастным святому состоянию» (γνωστικῶς μετέχων τῆς ἁγίας ποιότητος) и «становится все ближе к пребыванию в бесстрастной самотождественности», так что «уже не имеет научного знания и не приобретает гносиса, но сам есть научное знание и гносис» (*Clem. Alex.* Strom. IV 6. 40. 1). В этом состоянии ум не действует, но обретает совершенный покой, и человек «в чистоте сердца лицом к лицу с полнотой познания и постижения мистически созерцает Бога» (*Clem. Alex.* Strom. VII 10. 57. 1; ср.: Мф 5. 8; 1 Кор 13. 12). Т. о., хотя даже в высшей форме чистого богосозерцания религ. гносис отчасти сохраняет познавательную природу, важнейшей его составляющей оказывается уже не гностическое знание Бога, а любовь к Богу, к-рая есть «совершенство гностической души», т. к. посредством ее душа обретает постоянное пребывание с Господом (*Clem. Alex.* Strom. VII 10. 57. 2; ср.: Ibid. 55. 5–7). Вслед. ориентации на эту цель религ. гносис отличается от научно-философского гносиса и обладает особым теоретико-практическим характером. Совершенству гностического знания в истинном гностике должно соответствовать совершенство добродетельной жизни. Соединяя учение о религ. познании с учением о спасении и обожении, К. А. отмечал, что теоретическое знание о Боге недостижимо без практического уподобления Богу и стремления к соединению с Ним, поэтому путь приобретения гностического знания о Боге не может быть отделен от пути деятельной любви к Богу.

Д. В. Смирнов

Учение о Боге. При изложении учения о Боге К. А., следуя общему принципу согласования веры и знания, стремился совместить открытое в Свящ. Писании истинное знание о Боге в Самом Себе и в Его отношении к миру с философским учением о Боге как о трансцендентном Первоначале. Для философской интерпретации Свящ. Писания К. А. использовал преимущественно платоническую понятийную систему. Излагая апофатическое учение о Боге, К. А. нередко следовал Филону Александрийскому как в выборе подвергаемых рассмотрению библейских мест, так и в способах их философского объяснения. При построении учения о сущности Бога К. А., подобно Филону Александрийскому и средним платоникам, опирался на платоновское учение о Боге, выраженное в словах из диалога «Тимей»: «Творца и Родителя всего отыскать затруднительно; а если и будет Он найден, то высказать Его для всех невозможно» (*Plat.* Tim. 28c; ср.: *Idem.* Ep. 7. 341c; К. А. цитирует это высказывание Платона 4 раза: *Clem. Alex.* Protrept. 6. 68. 1; 10. 105. 1; Strom. V 12. 78. 1; 14. 92. 3). Точно следуя Платону, К. А. вместе с тем дополнял и расширял апофатическое платоническое учение катафатическим христ. пониманием богопознания, опираясь преимущественно на Евангелие от Иоанна. Вслед. этого в учении К. А. о Боге и путях богопознания могут быть выделены 3 основные темы: 1) трансцендентность Бога по отношению к творению; Его непознаваемость для естественного разума и познаваемость для причастного Логосу разума; 2) апофатическая неизреченность Бога, т. е. принципиальная невозможность выразить знание о Нем в понятиях и именах; 3) катафатические свойства Бога, являемые через Его Силу, т. е. через Божественный Логос.

I. Непознаваемость и познаваемость Бога. Подобно Филону Александрийскому и мн. средним платоникам, К. А. считал, что естественное познание Бога для человека невозможно вследствие фундаментального природного различия между Богом и человеком. Подчеркивая, что человеческий разум не может собственными усилиями достичь истинного знания о Боге, К. А. отмечал, что Бог как Первопричина всегда пребывает «превыше времени, места, имени и мысли»; Он не может быть «изучен» человеком (*Clem. Alex.* Strom. V 11. 71. 5). Бог, будучи нетварным Творцом, не может быть сродни сотворенному (Ibid. II 2. 5. 4), поэтому «человек не в силах выразить истину о Боге, слабый и смертный — о безначальном и нерушимом, тварь — о Творце» (Ibid. VI 18. 165. 5). К. А. указывал, что всякое научное знание о природе и сущностях исходит из заранее известного первоначала. Бог, будучи «первым и древнейшим началом» (ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ) всех вещей, не имеет к.-л. начала, к-рое было бы первично по отношению к Нему, поэтому Его сущность не может быть найдена путем основывающегося на началах научного доказательства (Ibid. V 12. 81. 4; 82. 3). Вслед. этого Бог «недоказуем» (ἀναπόδεικτος — Ibid. IV 25. 156. 1) и «не познаваем научным познанием» (οὐκ ἐπιστημονικός — Ibidem); в терминах теории познания К. А. это означает, что истинное знание о природе Бога не может быть результатом человеческих размышлений и рассуждений. Продолжая традицию Платона и Филона, К. А. утверждал, что Бог далек от человека «по Своей сущности (κατ᾽

οὐσίαν), однако по Своей Силе (δυνάμει; в контексте учения о Боге это слово является одним из имен Сына Божия.— *Авт.*), Которой объемлется всё, является ближайшим» (*Clem. Alex.* Strom. II 2. 5. 4; ср.: *Philo.* De poster. Cain. 20). В рамках апофатического рассуждения о Боге К. А. называл Его «бездной» (βυθός; этот термин активно использовали гностики), отмечая, что Он не является ни целым, ни частью; ничего в Себе не содержит и ничем не содержится, не может быть ограничен или разделен (см.: *Clem. Alex.* Strom. V. 12. 81. 3, 5–6; II 2. 6. 1–3; ср.: *Lilla.* 1971. P. 213–216; *Hägg.* 2006. P. 173–179).

Соглашаясь с тем, что сущность Бога не может быть познана естественным разумом человека, К. А., однако, не принимал тотального трансцендентализма Филона. В отличие от Филона К. А. не формулировал в явном виде учение о полной непознаваемости сущности Бога; попытки Лиллы (см.: *Lilla.* 1971. P. 217–221) и др. разделяющих его позицию ученых (см., напр.: *Hägg.* 2006. P. 211–212) найти у К. А. такое учение являются несостоятельными и основываются на некорректном смешении рассуждений К. А. о различных этапах и видах познания. У Филона учение о непознаваемости Бога выражается посредством прямых утверждений: по его словам, даже совершенный человек познает не сущность, чтойность или бытие (οὐσία; τὸ τί ἐστι; τὸ εἶναι) Бога, но лишь реальность Его «существования» (ὕπαρξις) и следствия этого существования, т. е. действия сил Бога; по Своей сущности Бог всегда есть «непостижимый» (ἀκατάληπτος) для человеческого ума (см.: *Philo.* De poster. Cain. 13–20, 168–169; *Idem.* De praem. 38–40; *Idem.* Quod Deus sit immut. 62). К. А. не повторял этих утверждений Филона в такой однозначной форме; в отличие от цитируемых им гностиков (см.: *Clem. Alex.* Exc. Theod. 7. 1; 23. 4–5) он намеренно избегал называть Бога «непознаваемым» (ἄγνωστος), поскольку для К. А. гностическое познание Бога есть цель движения человека к совершенству. Рассуждая о непознаваемости и познаваемости Бога, К. А. неявно, но последовательно различал ум обычного человека, находящегося в природном состоянии и не имеющего благодатной поддержки от Логоса, и ум гностика, все познание к-рого основывается на принятом верой откровении Логоса и осуществляется в «свете» Логоса. Для тех способов познания, к-рые имеет естественный разум, или, используя выражение К. А., для «человеческой мудрости», сущность Бога действительно всегда остается недоступной (см.: Strom. II 2. 6. 1). Однако просвещенный благодатью разум на вершине истинного гносиса может достичь истинного знания сущности Бога, к-рое, однако, является не понятийным «схватыванием» сущности Бога и ее дискурсивным «познанием», но интуитивным «постижением», т. е. созерцательным соприкосновением с ней ума. Формулируя христ. решение вопроса о познаваемости сущности Бога, К. А. утверждал, что ум, не имеющий собственных способов познать Бога, получает возможность «мыслить непознаваемое» (τὸ ἄγνωστον νοεῖν) «по благодати» Бога и «исключительно через Его Логос» (Ibid. V 12. 82. 4; ср.: Ibid. 11. 71. 5). Неявно возражая Филону, утверждавшему, что Бог постигается только Самим Богом, К. А. отмечал, что «нет ничего непостижимого для Сына Божия и нет ничего, чему Он не мог научить; ибо Тот, Кто пострадал по любви к нам, не станет утаивать от нас ничего, относящегося к научению гносису», поэтому гностик «постигает непостижимое» под руководством Логоса (Ibid. VI 8. 70. 2). Осуществляя аллегорическое истолкование предлагаемых христианам для вкушения Плоти и Крови Логоса, К. А. говорил, что они обозначают «мистическое созерцание» (ἐποπτικὴ θεωρία), в котором гностик получает «постижение Божественной силы и сущности» (κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας — *Clem. Alex.* V 10. 66. 2) и «гностическое познание Божественной сущности» (γνῶσις τῆς θείας οὐσίας — Ibid. 3). Эта «Божественная сущность» есть сущность Логоса, однако К. А., предвосхищая никейское богословие единосущия, был убежден в тождественности сущности Бога и Логоса, Отца и Сына (ср. ст. *Единосущие*). Следуя учению НЗ (см.: Мф 11. 27; Лк 10. 22; Ин 1. 18; 14. 6–11), К. А. полагал, что, соединяясь «по силе» (т. е. по благодати) с Сыном, достигший гностического совершенства человек не становится с Ним одним по сущности, однако вступает в непосредственное соприкосновение с Его Божественной сущностью, непрестанно созерцает ее и тем самым «видит» сущность Отца через Сына (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 1. 1. 1–5; VI 1. 2. 2–3; 16. 138. 4; ср. также: Ibid. I 28. 178. 1–2).

II. Неизреченность Бога. Опираясь как на библейское учение (см., напр.: Еф 1. 21), так и на 2-ю ч. отрывка из «Тимея» Платона и параллельное место из его же 7-го письма (*Plat.* Tim. 28c; ср.: *Idem.* Ep. 7. 341c), К. А. полагал, что сущность Бога всегда остается невыразимой в словах и понятиях. Хотя ум гностика и может прикоснуться к сущности Бога через Логос, он не в состоянии перенести интуитивное созерцание в дискурсивное знание. Объясняя этот тезис в философских понятиях, К. А. последовательно показывал неприменимость к Богу всех форм выражения в языке умопостигаемого содержания. Согласно К. А., сущность Бога не может быть выражена ни посредством определения, ни в понятии, ни с помощью имени. Понимая «сущность» в аристотелевском смысле, т. е. как представляемый в определении ответ на вопрос «что́ есть это?», К. А. подчеркивал, что определение Бога не может быть сформулировано, поскольку к Нему не могут быть приложены к.-л. определяющие Его предикаты (τὰ λεγόμενα; см.: *Clem. Alex.* Strom.V. 12. 81. 5–6; 82. 2). Приводя школьный список основных философских категорий, использовавшихся для построения понятий: «род» (γένος), «видовое отличие» (διαφορά), «вид» (εἶδος), «индивид» (ἄτομον), «число» (ἀριθμός), «привходящее свойство» (συμβεβηκός), «субъект привходящего свойства» (ᾧ συμβέβηκέν τι), К. А. отвергал допустимость их применения для описания Бога и на этом основании отрицал, что Бог может быть «изречен», т. е. выражен в речи с помощью неких утверждений (Ibid. 81. 5). Похожий список встречается также у представителя среднего платонизма Алкиноя (*Alcin.* Epit. 10. 4; см.: *Früchtel.* 1937), однако апофатизм К. А. является более радикальным: в отличие от Алкиноя он отрицает правомерность применения к Богу не только категорий «род» и «вид», соответствующих аристотелевской второй сущности (т. е. выражающих общую природу неких вещей), но и категории «индивид», соответствующей первой сущности (т. е. имени, выражающему единичную вещь). Т. о., согласно К. А., сущность Бога является как невыразимой через что-то отличное

от нее, так и не именуемой простым именем. К. А. отмечал, что и философские наименования Бога, в т. ч. имена Единое, Благо, Ум, Самосущее, и библейские Божественные имена, в т. ч. имена Отец, Бог, Творец, Господь, не могут считаться именами Бога в собственном смысле, т. к. они не выражают Его сущность в полноте, а являются лишь средствами, позволяющими разуму при обращении к размышлению о Боге опираться на некое приблизительное и частичное представление о Нем (*Clem. Alex.* Strom. V 12. 82. 1–2; ср. ст. *Имя Божие*). По утверждению К. А., «ни одно из этих имен не выражает Бога, но они все в совокупности указывают на Силу Вседержителя» (Ibid. 2).

III. Философские элементы в апофатическом богословии К. А. В исследовательской лит-ре XX–XXI вв. были предприняты попытки прояснить ряд положений апофатической части учения К. А. о Боге с помощью выявления тех источников, к-рые он использовал. Так, нек-рые ученые указывали на зависимость богословия К. А. от учения о Едином, выраженного в диалоге Платона «Парменид» (см., напр.: *Whittaker.* 1976. P. 156–159; *Idem.* 1983; *Runia.* 2010. P. 183–185; *Морескини.* 2011. С. 145–147). По их мнению, говоря о Боге как о Едином и утверждая, что Он является неименуемым, беспредельным, неизобразимым, не есть целое и не имеет частей (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 12. 81. 6), К. А. опирался на тезисы 1-й гипотезы диалога «Парменид» (см.: *Plat.* Parm. 137c–e; 142a), к-рые стали известны ему в интерпретации средних платоников. Согласно Дж. Уиттакеру, терминологическое сходство этого рассуждения К. А. с «Учебником платоновской философии» Алкиноя (см.: *Alcin.* Epit. 10. 4) может свидетельствовать о том, что К. А. и Алкиной опирались на общий промежуточный источник; при этом в отличие от Алкиноя К. А. использовал понятия «единое» и «беспредельное» (*Whittaker.* 1976. P. 158). Соотнося эти понятия, К. А. отмечал, что «единое неделимо, а потому беспредельно (ἄπειρον)»; эта беспредельность, по его утверждению, должна пониматься «не в смысле необозримости умом, но в смысле непротяженности и отсутствия границы», поскольку именно такое понимание позволяет заключить, что Бог есть «неизобразимое и неименуемое» Единое (*Clem. Alex.* Strom. V 12. 81. 6). Используемое К. А. различение 2 смыслов понятия «беспредельное» восходит к «Физике» Аристотеля, где с его помощью бесконечность как самостоятельно существующая беспредельная сущность (такую бесконечность Аристотель не допускает) отделяется от бесконечности как свойства, т. е. потенциальной бесконечной делимости, «необозримости» (см.: *Arist.* Phys. III 5. 204a8–15). К. А. занимает противоположную позицию, выражая языком Аристотеля платоническое учение о Едином как актуально бесконечном (др. интерпретацию см.: *Шуфрин.* 2006). Вероятнее всего, К. А. не опирался напрямую на диалог «Парменид» Платона, но использовал неизвестный среднеплатонический источник, с помощью к-рого осуществил синтез платонического представления о Едином с аристотелевской категориально-понятийной схемой.

С апофатическим учением К. А. о Боге связан также предлагаемый им метод умозрительного восхождения к Богу, к-рый, по мнению ряда исследователей, имеет смысловые параллели в философии среднего платонизма (см.: *Wolfson.* 1957; *Whittaker.* 1969; *Hägg.* 2006. P. 217–227). В рамках среднего платонизма было выделено 3 способа мышления о Боге: по отвлечению, по аналогии и по восхождению (см.: *Alcin.* Epit. 10. 5–6); из них К. А. использует лишь метод «отвлечения» (ἀφαίρεσις), к-рый он называет «анализ» (ἀνάλυσις). Как и Алкиной, К. А. пользовался геометрическими образами для описания движения разума от сложного к простому. В процессе абстрагирующего анализа от тела отнимаются его чувственно воспринимаемые качества; после удаления глубины, ширины и длины разум мыслит точку как монаду, расположенную в пространстве; отвлечение от пространственного расположения делает эту монаду умопостигаемой (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 11. 71. 2). Г. Вольфсон полагал, что рассуждение К. А. было заимствовано непосредственно у Алкиноя (см.: *Wolfson.* 1957. P. 147), однако Уиттакер справедливо указал на расхождения между К. А. и Алкиноем в названии метода и в описании его последней стадии (см.: *Whittaker.* 1969. P. 113–114); т. о., вероятнее всего, Алкиной и К. А. опирались на общий философский источник, возможно, неопифагорейского происхождения. При этом фундаментальное отличие между христ. методом К. А. и философским методом Алкиноя состоит в том, что Алкиной останавливается на стадии «точки», тогда как К. А. продолжает рассуждение, соотнося апофатический метод восхождения к Богу с собственным учением о познании Отца через Сына. Согласно К. А., человеческий ум должен не останавливаться на созерцании абстрактной умопостигаемой монады, но призван соотносить себя с «величиной Христа» (μέγεθος τοῦ Χριστοῦ), т. е. уподобляться Логосу и соединяться с Ним по благодати, «со святостью продвигаясь к безмерности». Через Христа человек может приблизиться к «умозрению Вседержителя» (τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος), познав «не то, что́ Он есть, но то, что́ Он не есть» (*Clem. Alex.* Strom. V 11. 71. 3; ср.: *Hägg.* 2006. P. 223–227). Т. о., согласно К. А., в Боге всегда остается нечто непознаваемое; не человеческий ум «охватывает» целиком Бога в познании, узнавая, что́ Он есть, но Божественный Логос, отрешая ум человека от всего познанного им ранее, позволяет ему достичь путем отрицания положительного «прикосновения умом» к Богу (см.: *Runia.* 2004. P. 266–268; ср. также: *Rizzerio.* 1998; *Шуфрин.* 2006).

IV. Катафатическое познание свойств Бога через Его Силу. Признавая, что в Своей сущности Бог всегда остается неизреченным, К. А. вместе с тем рассуждал о мн. свойствах Божиих. В строгом смысле в рамках богословских представлений К. А. все эти свойства открываются через Силу Бога, или Сына, и не могут быть прямо отнесены к непознаваемому Отцу. Однако, поскольку Сын есть Образ Отца и действует в неразрывном единстве с Ним, К. А. считал допустимым рассматривать свойства и действия Сына как свойства и действия Бога. Основываясь на учении и языке НЗ, где Иисус Христос именуется «Божия Сила и Божия Премудрость» (см.: 1 Кор 1. 24), К. А. полагал, что всякое откровение Бога о Себе Самом, в т. ч. данное в Свящ. Писании, является откровением Силы Бога (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom I 20. 100. 1; 27. 174. 3; II 11. 52. 7; VII 2. 7. 4; ср.: *Hägg.* 2006. P. 231–235). В разных контекстах К. А. говорил как о Силе Бога в единственном числе (см., напр.: *Clem. Alex.* Protrept. 10. 103. 1; 12. 120. 4; Strom. II 2. 5. 4–5; V 12. 82.

1–2), так и о силах Бога во множественном числе (значительно реже; см.: Protrept. 11. 112. 1; Paed. I 8. 74. 1; Strom. IV 25. 156. 1–2; V 12. 80. 3; VII 2. 5. 5). В 1-м случае под Силой подразумевается Божественный Логос; на языке христ. триадологии различению между Богом и Его Силой соответствует различение между Отцом и Его Сыном. Во 2-м случае речь идет о всем многообразии творческой и промыслительной активности Бога; так, в «Увещевании к язычникам» К. А. перечисляет «святые силы», которыми Бог наполнил весь мир: «творение (δημιουργία), спасение (σωτηρία), благодеяние (εὐεργεσία), законодательство (νομοθεσία), пророчество (προφητεία), учение (διδασκαλία)» (Protrept. 11. 112. 1). Т. о., силы Бога — это все божественные действия в их взаимосвязи. В использовании понятия «сила» для описания отношения Бога к миру К. А. следовал Филону Александрийскому, однако учение К. А. о Силе и силах не во всем совпадает с учением Филона (подробное сопоставление см.: *Runia*. 2004). Наиболее важным отличием является отсутствие у К. А. представления о 2 высших силах, происходящих от Логоса, которые Филон называет «творческой» и «правящей», утверждая, что к 1-й относится библейское имя Бог, а ко 2-й — Господь, а также что 1-я является «благодетельной», а 2-я — «законодательной» (см.: *Philo*. De vita Mos. II 99; *Idem*. Quaest. in Exod. 68; ср. упоминание этих сил у К. А.: *Clem. Alex*. Protrept. 11. 112. 1). Неоднократно затрагивая в связи с полемикой с гностиками вопрос о соотношении в Боге творческой и правящей деятельностей, являющихся началами милости и справедливости, К. А. подчеркивал, что эти силы суть свойства одного Бога, и возводил их к одной Силе, т. е. к Логосу и действующему в единстве с Ним Отцу, избегая любого разделения в Боге на неск. действующих субъектов: «Он благ и справедлив, истинный Бог, Он есть всё, и всё есть Он, ибо Он Бог, единственный Бог» (*Clem. Alex*. Paed. I 9. 88. 1; ср.: Ibid. 8. 74. 1; 9. 75. 1). Вместе с тем К. А. соглашался с Филоном в том, что благость Бога является первичным свойством, а справедливость — вторичным, т. к. благость абсолютна, а справедливость есть отношение к чему-либо. Именно в этом смысле К. А. писал в «Педагоге», что «Бог, до того как стал Творцом, был благим и был Богом, поэтому и изволил Он стать Творцом и Отцом» (Ibid. 9. 88. 2); т. о., благость Отца как абсолютное и природное Божественное свойство логически предшествует всем относительным свойствам, к-рые в их высшей форме задаются отношением Отца к Сыну (ср.: *Сагарда*. 2004. P. 431). По справедливому замечанию Руниа, о свойственной К. А. в отличие от Филона тенденции сводить все силы к единой Силе красноречиво свидетельствует намеренная замена К. А. сил Филона на одну Силу в контексте истолкования Исх 33. 13 (по LXX), предлагаемого К. А. с опорой на текст Филона (см.: *Clem. Alex*. Strom. II 2. 5. 4; *Philo*. De poster. Cain. 14; ср.: *Runia*. 2004. P. 263–266). Поскольку трансцендентный Бог (Отец) действует в мире исключительно через Силу (Сына), все силы и действия Бога соединяются в единой Силе как в едином Деятеле (см.: *Clem. Alex*. Strom. IV 25. 156. 1–2). При этом как объекты познания силы и Сила различны: если силы постижимы естественным разумом, возвышающимся от наблюдаемых следствий к умосозерцаемым причинам явлений, то Сила познаваема лишь настолько, насколько Она Сама являет Себя. Воплотившись и став доступным чувствам, Сын явил Отца и стал Его Ликом (πρόσωπον; Ibid. V 6. 34. 1); Сына можно именовать премудростью, знанием, истиной и т. д., поскольку после воплощения Он стал познаваем и в Себе Самом открыл знание об Отце (Ibid. IV. 25. 156. 1). Т. о., учение К. А. о свойствах Бога тождественно учению о свойствах Логоса, причем как в Его вечном бытии с Отцом, так и в воплощении.

Триадология. К. А., как и др. раннехрист. писатели, не предлагал терминологически строгого и последовательного изложения учения о Св. Троице. Вместе с тем традиц. церковное представление о том, что Бог есть Св. Троица, было отражено в его сочинениях (общий обзор см.: *Lebreton*. 1947; *Ziebritzki*. 1994. S. 124–126; ср. также: *Болотов*. 1879). По мнению Ж. Лебретона, источником этого представления для К. А. могла служить помимо НЗ церковная крещальная формула, однако для II в. сведений о практике ее использования в Александрийской Церкви и о ее содержании нет (*Lebreton*. 1947. P. 61–62). Важное косвенное свидетельство, однако, представлено в «Извлечениях из сочинений Феодота...», где К. А., излагая учение гностиков о таинстве Крещения, дважды ссылается на используемую ими крещальную формулу: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» (*Clem. Alex*. Exc. Theod. 76. 3–4; 80. 3); при этом в 1-м случае приводится обосновывающая цитата из Евангелия от Матфея (Мф 28. 19; в др. сочинениях К. А. это место не цитируется), а во 2-м случае К. А. прибавляет, что, согласно гностикам, крещение во имя Св. Троицы освобождает человека от власти «троицы тления» (ἐν φθορᾷ τριάς; комментарий см.: *Orbe*. 1968).

Встречающиеся у К. А. упоминания Лиц Св. Троицы в общей формуле не сопровождаются подробными рассуждениями и комментариями касательно внутритроичных отношений и по богословскому содержанию не выходят за пределы библейского языка и общих раннехрист. представлений, прямо основывавшихся на триадологических местах НЗ. Так, в соч. «Кто из богатых спасется?» К. А. в контексте рассуждения о духовном сокровище, которым обладают христиане, отмечает, что оно защищено «силой Бога Отца (θεοῦ πατρός), кровью Бога Сына (θεοῦ παιδός) и росой Святого Духа» (*Clem. Alex*. Quis div. salv. 34. 1). В завершающей это же сочинение доксологии К. А. говорит о «благом небесном Отце», «Сыне Иисусе Христе, Господе живых и мертвых» и «Святом Духе» (Ibid. 42. 19–20). В «Педагоге» К. А. упоминает, что христиане возносят непрестанную хвалу «Единому Отцу и [Его] Сыну (τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ), Сыну и Отцу, Сыну как Педагогу и как Учителю, с Духом Святым» (Paed. III 12. 101. 2). В «Избранных местах из пророческих писаний» знание о Св. Троице, «Отце, и Сыне, и Святом Духе», К. А. относил наряду со знанием о человеческой душе к «предметам полезным и необходимым для спасения» (Eclog. proph. 29. 1). В «Строматах» К. А., подобно мч. Иустину Философу (*Iust. Martyr*. I Apol. 60) и Афинагору (*Athenag*. Legat. pro christian. 23–24), проводил параллель между христ. учением о Св. Троице и отрывком из 2-го письма Платона, где говорится: «Все тяготеет к царю всего, все совершается ради него, и он причина всего прекрасного; второе же тяготеет ко второму, а третье —

к третьему» (*Plat.* Ep. 2. 312e). Согласно К. А., эти слова Платона должны пониматься как «указание на Святую Троицу (τὴν ἁγίαν τριάδα), так как третий — это Святой Дух, а второй — Сын, через Которого все начало быть по воле Отца» (*Clem. Alex.* Strom. V 14. 103. 1; ср.: Ин 1. 3). Слово τριάς для обозначения трех Божественных Лиц К. А. использовал лишь в этом отрывке; оно не является у него специальным триадологическим термином (так, «святой троицей» К. А. называл 3 высшие христ. добродетели: веру, надежду и любовь; см.: Ibid. IV 7. 54. 1; ср. также: *Clem. Alex.* Strom. III 10. 69. 1; VII 7. 40. 4). Хотя К. А. не выражал эксплицитно правосл. учения о единстве сущности и различии Ипостасей Св. Троицы, в его богословских рассуждениях (в отличие, напр., от богословия Оригена) не содержится к.-л. идей, к-рые бы противоречили этому догматическому положению. Наиболее близки к классической формулировке правосл. учения о различии Божественных Ипостасей слова К. А. в «Педагоге»: «Один Отец всего, один и Логос всего, и Дух Святой один и тот же повсюду, и одна единственная Дева, становящаяся Матерью, ибо так я хочу назвать Церковь» (*Clem. Alex.* Paed. I 6. 42. 1; вопреки мнению А. И. Сидорова, К. А. говорит здесь о единой девственной Матери лишь в экклезиологическом смысле и не подразумевает Пресв. Богородицу; ср.: *Сидоров.* 1998. С. 114–115). Упоминание К. А. наряду с одним Отцом, одним Сыном и одним Св. Духом одной Церкви соответствует *Никео-Константинопольскому Символу веры,* где также подчеркивается наряду с единством Божественных Лиц единство Церкви. Убежденность К. А. в сущностном единстве Лиц Св. Троицы ярче всего проявилась в его утверждении, что Логос не является «словом произнесенным» (λόγος προφορικός); К. А. избегал употреблять это выражение, ранее широко использовавшееся христ. апологетами, поскольку произнесенность предполагает сущностную и бытийную отделенность произнесенного от произнесшего, тогда как Сын, происходя от Отца, при этом никогда не отделяется от Него; Он есть «Премудрость и надежнейшая Благость Бога, Сила всемогущая и поистине Божественная (τῷ ὄντι θεία), Воля Вседержителя» (*Clem. Alex.* Strom. V 1. 6. 3). Т. о., хотя К. А. упоминал все три Лица Св. Троицы, преимущественное внимание он уделял рассмотрению отношения между Отцом и Сыном, к-рое он понимал как отношение между Богом и Божественным Логосом; о свойствах и действиях Св. Духа К. А. говорил намного реже.

Учение о Логосе (Сыне Божием). I. Логос как Сын Отца. Как и в учении о Боге, в учении о Логосе К. А. совмещал библейское богословие с понятийной системой платонизма. Опираясь на свидетельства Свящ. Писания, и прежде всего на Пролог Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1–18), К. А. отождествлял Логос с Сыном Божиим, Лицом Св. Троицы. Говоря о Логосе как о Сыне, К. А. подчеркивал теснейшую связь между Отцом и Сыном, обозначая Их единым именем Бог. Так, в «Педагоге» К. А. утверждал: «Они вместе есть Единое — Бог» (ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός; *Clem. Alex.* Paed. I 8. 62. 4) — и называл Сына «единородным» (μονογενὴς λόγος; Ibid. 3. 8. 2). Согласно К. А., принимая верой откровение о Сыне, данное Им Самим, христиане принимают и откровение об Отце: «...чтобы верить в Сына, надо знать Отца, с Которым Сын; и наоборот, чтобы познать Отца, нужно верить Сыну», поскольку «Сын есть истинный Учитель, открывающий Отца» (Strom. V 1. 1. 2–4). К. А. признавал Сына равным Отцу по божеству, утверждая, что Сын есть «Божественный Логос, несомненно истинный Бог, равный (ἐξισωθείς) Владыке всего, ибо Он — Сын Его» (Protrept. 10. 110. 1). Пребывающий «в недре Отчем» (Ин 1. 18) Логос — это «Бог в Боге» (Θεὸς ἐν Θεῷ); «неразделимый, неделимый и единый Бог» (ἀδιάστατος, ἀμέριστος, εἷς Θεός; Exc. Theod. 8. 1).

Не обсуждая специально способ происхождения Сына от Отца, К. А. обозначал его как с помощью понятия «рождение», так и, значительно реже, с помощью понятия «творение». В последнем случае К. А. использовал глагол κτίζω и производные от него слова, к-рые в языке ВЗ (LXX; см., напр.: Быт 14. 19, 22; Ис 45. 8; Ам 4. 13; Сир 33. 10) и НЗ (см., напр.: Рим 1. 25; Еф 3. 9; Кол 1. 15–16), а также у самого К. А. в др. контекстах (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. I 15. 71. 1; IV 12. 85. 3; 13. 89. 4; 23. 148. 2; VII 3. 13. 3) употреблялись для обозначения волевого сотворения чего-то нового, не бывшего прежде; т. о., присутствие этого понятия в учении К. А. о Сыне является крайне проблематичным с т. зр. традиц. правосл. триадологии. Свт. Фотий, патриарх К-польский, оценивая содержание «Очерков», отмечал, что в них К. А. «низводит Сына до творения» (τὸν Υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει — *Phot.* Bibl. 109). Однако в сохранившихся сочинениях К. А. слово κτίσμα по отношению к Сыну не употребляется ни разу; выражение ап. Павла «новое творение» (καινὴ κτίσις — см.: 2 Кор 5. 17; Гал 6. 15) как обозначение Сына К. А. использует лишь в метафорическом смысле (см.: *Clem. Alex.* Quis div. salv. 12. 1; Protrept. 11. 114. 3). Наиболее близкой к учению о тварности Сына является экзегетическая интерпретация К. А. в «Строматах» места из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, где говорится, что «Премудрость была сотворена прежде всего» (Сир 1. 4; по LXX). Согласно К. А., это место содержит учение о «первосотворенной Богом Премудрости» (τῆς σοφίας τῆς πρωτοκτίστου τῷ θεῷ — *Clem. Alex.* Strom. V 14. 89. 4); при этом Премудрость для него тождественна Сыну (Логосу). Однако, комментируя слова о Премудрости Божией из Книги премудрости Соломона: «Господь сотворил Меня как начало путей Своих для дел Своих» (Прем 8. 22; по LXX), К. А. утверждал: «Соломон говорит, что Премудрость была рождена (γεγονέναι) Вседержителем прежде неба, земли и всего сущего» (*Clem. Alex.* Strom. VI 16. 138. 4); т. о., в этом контексте К. А. отождествил библейское «творение» с «рождением». Говоря о Сыне как о «Начале», в Котором Бог сотворил все сущее (ср.: Быт 1. 1), К. А. называл его «перворожденным Сыном» (τὸν πρωτόγονον υἱόν); однако далее он с одобрением цитировал апокриф «Проповедь Петра», в котором утверждается, что Бог «соделал Начало всего» (ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν — *Clem. Alex.* Strom. VI 7. 58. 1). При этом, рассуждая о соотношении Бога и творения (Ibidem), К. А. назвал Отца «нерожденное» (τὸ ἀγέννητον), Сына — «перворожденное» (τὸ προγεννηθέν), а творение — «возникшее» (τὰ γενητά); употребляемое им слово προγεννηθέν точно соответствует слову γεννηθείς, использованному для обозначения рождения Сына в Никео-Константинопольском Символе веры. Сло-

воупотребление К. А. в целом свидетельствует о том, что он иногда смешивал понятия «творение» и «рождение»; при этом присущая рассуждениям К. А. терминологическая и понятийная двусмысленность отчасти восходит к двойственности языка НЗ. Так, ап. Павел утверждал, что Сын есть «перворожденный всякой твари» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως — ср.: Кол 1. 15); эти слова могут быть интерпретированы и в смысле «рожденный прежде всякой твари» (традиц. правосл. понимание; ср. интерпретацию этого места в «Извлечениях из сочинений Феодота...», вероятно, отражающую т. зр. К. А.: *Clem. Alex.* Exc. Theod. 19), и в смысле «рожденный первым из всей твари» (ошибочное арианское понимание; ср. критический разбор арианской позиции свт. *Афанасием I Великим*, еп. Александрийским: *Athanas. Alex.* Or. contr. arian. II 63). Хотя К. А., совмещая библейские способы выражения с платоническим представлением о Логосе как Начале всего, действительно называл Логос «сотворенным», говоря о Сыне и творении в одном контексте, он неизменно подчеркивал бытийное и природное различие между Сыном и тварным миром и никогда не рассматривал Сына как часть творения; в этом отношении его позиция ближе к православной, чем к арианской (подробное обоснование этого см.: *Pade.* 1939. S. 112–137; ср.: *Ashwin-Siejkowski.* 2010. P. 75–93). Вслед. этого мнение свт. Фотия является односторонним преувеличением, в рамках которого слова К. А. оказываются наделены смыслом, который он сам им не придавал. Даже рассуждая о «творении» Сына Отцом, К. А. подразумевал не создание Отцом чего-то отличного от Себя, но произведение из Себя равного Себе Сына.

В сочинениях К. А. обнаруживается противоречивая трактовка вопроса о времени и причине рождения Сына Отцом. В «Педагоге» К. А. утверждал, что Бог «изволил» (ἠθέλησεν) быть Отцом и «стал Отцом» (γέγονεν πατήρ) в силу присущей Его природе благости (*Clem. Alex.* Paed. I 9. 88. 2); т. о., К. А. допускал, что происхождение Сына от Отца имеет некое начало и есть волевой акт Отца. Такое мнение было характерно для большинства раннехрист. церковных писателей, однако в никейском правосл. богословии оно было подвергнуто критике свт. Афанасием Великим и признано ошибочным. Вместе с тем в «Строматах» встречаются высказывания, к-рые соответствуют правосл. т. зр., закрепленной в никейском богословии; так, К. А. писал, что Сын есть «первое и предвечное (πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων) Начало всего» (Strom. V 6. 38. 7), «вневременное (ἄχρονον) и безначальное (ἄναρχον) Начало и Начаток [всего] сущего» (Ibid. VII 1. 2. 2). В соч. «Кто из богатых спасется?» К. А. развивал оригинальное учение о происхождении Сына, связывающее рождение Сына с темой Божественной любви. Согласно К. А., поскольку Бог есть Любовь, Отец по любви стал Матерью (γέγονε μήτηρ) и как бы принял женскую природу (ἐθηλύνθη), Сам из Себя родив Сына, чтобы Он явил Отца (Quis div. salv. 37). Этот отрывок может быть понят как указание на то, что любовь, являющаяся вечным внутренним содержанием Божественной внутритроичной жизни, при творении мира начинает проявляться вовне; однако отрывок может свидетельствовать и о том, что Бог рождает Логос перед началом творения, желая явить Свою любовь через полагание иного сперва в Себе, а затем вне Себя. Недвусмысленно о вечном бытии Сына с Отцом говорится в лат. отрывке из «Очерков» в контексте объяснения начальных слов Первого послания Иоанна: «Говоря: «...что было от начала», [апостол] рассуждает о безначальном рождении Сына, всегда существующего вместе с Отцом. «Было» — это слово есть обозначение вечности, не имеющей начала, и указывает оно на Само Слово, то есть на Сына, Который сообразно равенству сущности (secundum aequalitatem substantiae) есть одно с Отцом, вечным и нетленным» (*Clem. Alex.* Fragm. 24 // *Idem.* Werke. 1970². Bd. 3. S. 210; ср.: 1 Ин 1. 1). Приводимая формулировка строго православна; однако нельзя исключать, что она является позднейшим исправлением переводчиком оригинального суждения К. А., к-рое было менее определенным.

Говоря о свойствах Сына, К. А. утверждал, что Его природа «есть блаженнейшая и святейшая, наиболее господственная, наиболее правительствующая, наиболее царственная, наиболее благодетельная», а также «наиболее близкая к единственному Вседержителю» (*Clem. Alex.* Strom. VII 2. 5. 3). Хотя нек-рые исследователи видели в этих словах различение природы Сына и природы Отца и тем самым косвенное отрицание Их единосущия, в действительности К. А. говорит здесь скорее о природе как о способе существования и подчеркивает особую близость Сына к Отцу, несопоставимую с близостью тварных существ. Однако в рассуждениях о свойствах Сына К. А. отмечал Его подчиненность Отцу как по происхождению, так и по деятельности; в его представлениях об отношении Сына к Отцу присутствуют отчетливые следы субординационизма. Так, если Отца К. А. характеризовал абсолютным эпитетом «древнейшее» (τὸ πρέσβιστον), то Сына он называл «наиболее древнее по происхождению среди умопостигаемого» (ἐν τοῖς νοητοῖς τὸ πρεσβύτατον ἐν γενέσει), тем самым возвышая Сына над всем творением, но при этом показывая Его зависимость от Отца по происхождению. Однако по отношению к тварному миру, согласно К. А., власть Отца и власть Сына тождественны; Сын рожден прежде всего остального, и еще до сотворения мира Он — советник Отца (Ibid. VII 2. 7. 4). Сын обладает наивысшим превосходством по отношению ко всем остальным существам, будучи управляющим и упорядочивающим их согласно воле Отца: «Он — всецело Разум, всецело Свет, всецело отеческое Око; Он все видит, все слышит, все знает» (Ibid. 2. 5. 5; чтение «отеческое Око» соответствует рукописи; в издании Штелина эмендация: «всецело отеческий Свет, всецело Око...»; см.: *Clem. Alex.* Werke. 1970². Bd. 3. S. 6). Одним из важнейших имен Сына у К. А. является заимствованное из Свящ. Писания и сочинений Филона Александрийского имя Силы. Как Сила Отца (см.: Strom. V 1. 6. 3; VI 6. 47. 3; VII 2. 7. 4; Protrept. 12. 120. 4) Сын обладает всемогуществом; Он исполняет в отношении всей вселенной волю Отца (Strom. 7 2. 9. 1–2), поэтому и Сам именуется Волей Отца (Protrept. 12. 120. 4). Также К. А. называл Сына Энергией Отца, подчеркивая этим промыслительную сторону Его деятельности (Strom. VII 2. 7. 7; ср.: Exc. Theod. 8. 3). Как и Отец, Сын всеведущ и всемогущ, Он находится везде и нигде (Strom. VII 2. 5. 5). Выражая с помощью различных свойств Сына представление о том, что Логос как Сын является посредником между трансцендентным Отцом

и тварным миром, К. А. в значительной мере опирался на учение о Логосе Филона Александрийского. Однако у Филона, допускавшего существование в Боге лишь одного Лица, т. е. Лица Отца, Логос является объединяющим условным обозначением свойств и деятельностей, присущих единому истинному Богу; хотя Филон иногда называл Логос «богом» (θεός без артикля, что подчеркивает условность употребления имени; см.: *Philo.* Somn. I 228–230), «вторым богом» (*Idem.* Quaest. in Gen. II 62), «первородным сыном» (*Idem.* De agr. 51), он не видел в Логосе личного Бога, равного Отцу. Напротив, для учения К. А. о Сыне, несмотря на отдельные субординационистские элементы (их анализ см.: *Pade.* 1939. S. 148–160), в целом характерно подчеркнутое внимание к деятельности Логоса как Божественного Лица, особенно ярко выражаемое в контексте учения о Логосе как о Педагоге и Учителе всех людей. Во многом такой переход от Логоса как принципа к Логосу как Лицу стал возможен благодаря использованию К. А. представлений о Логосе, свойственных Евангелию от Иоанна, и вследствие постоянного соотнесения учения о Логосе в Его Божественном бытии с учением о Логосе воплотившемся — Иисусе Христе (ср.: *Сидоров.* 1998. С. 116–117; *Сагарда.* 2004. С. 432).

II. Философская интерпретация Логоса как Монады. Для философского выражения учения об Отце и Логосе К. А. пользовался языком платонической и неопифагорейской монадологии. Согласно К. А., приложение понятия «единство» к Богу возможно лишь в условном смысле: к трансцендентной сущности Бога (Отца), не выразимой человеческими словами, понятие «единство» неприменимо. Однако сущность Отца становится выразимой в той мере, в какой она открывается через Сына. Указывая на эту двойственность, К. А. в «Педагоге» утверждал, что Бог есть «и Единое, и за пределами Единого, и выше, чем Сама Монада» (ἓν ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα — *Clem. Alex.* Paed. I 8. 71. 2). «За пределами Единого» здесь используется как обозначение трансцендентной сущности Бога, «Единое» — как обозначение Отца, «Монада» — как обозначение Сына. По мнению многих исследователей, используемый К. А. язык восходит к понятийной системе диалога «Парменид» Платона, к-рую К. А. воспринял от средних платоников (см.: *Mortley.* 1973. P. 70–73; *Hägg.* 2006. P. 214–216; *Шуфрин.* 2006). Подтверждением этого служит рассуждение К. А. о Логосе в «Строматах», где говорится, что «Сын не является ни чем-то безусловно единым как единое (ἓν ὡς ἕν), ни чем-то многим как части (πολλὰ ὡς μέρη), но есть единое как соединение всего (ὡς πάντα ἕν); и из Него всё, ибо Он есть круг всех сил, собирающихся и соединяющихся в единое» (*Clem. Alex.* Strom. IV 25. 156. 2). Тройственное деление К. А. находит соответствие в гипотезах диалога «Парменид»: единое как единое рассматривается у Платона в рамках 1-й гипотезы (см.: *Plat.* Parm. 137c — 142a); а способы отношения единого к иному и ко многому — в рамках 2, 3 и 4-й гипотез (см.: Ibid. 142b — 160b). Вместе с тем значение влияния платонической терминологии на К. А. не следует преувеличивать; его учение о соотношении единого и многого в отличие от диалектических рассуждений Платона имеет достаточно простой и прозрачный логический характер (ср.: *Runia.* 2010. P. 185–187). Из слов К. А. следует, что характер единства Отца и Сына различен: Отец есть нечто безусловно единое и не может быть соотнесен ни с какой множественностью. Отец как единое производит тождественное Себе единое, т. е. единственного Сына, Который есть Монада, т. е. единство, допускающее множественность (попытку дополнительно соотнести учение К. А. о Едином и Монаде с 2 смыслами аристотелевского понятия «беспредельность» см.: *Choufrine.* 2002. P. 160–177; *Он же.* 2006). Сын, оставаясь в силу сущностной тождественности Отцу единым, полагает вовне многое, т. е. тварный мир в его невидимой (силы) и видимой (чувственный мир) частях. По отношению к миру Сын является соединяющим Началом, приводящим многообразие к гармонии; при этом полагаемое Им многое не делит Его на части. Представление о Сыне как об объединяющей все Монаде, согласно К. А., имеет важное сотериологическое значение. Воплощенный Сын, Иисус Христос, в силу Его монадной природы становится центром единства для всех христиан. По словам К. А., «веровать в Логос и посредством Логоса означает стать монадным (μοναδικόν), то есть неразделимо соединенным в Нем» (*Clem. Alex.* Strom. IV 25. 157. 2). В «Увещевании к язычникам» К. А., описывая единение верных с Сыном и в Сыне, риторически призывал присоединиться к этому единству: «Будучи многими, поспешим соединиться в единой любви сообразно единению монадной сущности (κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν). Также и делая добро, устремимся к единению, чтобы найти благую Монаду. Соединение многих, производя из разнозвучия и рассеяния божественную гармонию, становится одним созвучием, следует за одним Предводителем хора и Учителем — Логосом и достигает покоя в Самой Истине, говоря: Авва, Отче!» (Protrept. 9. 88. 3; ср.: Рим 8. 15; Гал 4. 6). Это рассуждение К. А. имеет параллели в НЗ, перекликаясь, в частности, со словами ап. Павла, соотносящего устроение человеческого тела и мистического тела Христова: «...если бы все (τὰ πάντα) были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много (πολλὰ), а тело одно (ἓν)... И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор 12. 19–20, 27). Т. о., используя философские понятия «единое» и «монада» применительно к Сыну, К. А. понимал их не только в традиц. платоническом, но и в библейском смысле. Подтверждением этого служат слова К. А. в «Педагоге»: «Всё для Единого, в Котором всё, через Которого все едино (τὰ πάντα ἕν), через Которого вечность, члены Которого все [мы]» (*Clem. Alex.* Paed. III 12. 101. 2). Помещая эти слова непосредственно после тринитарной доксологии, К. А. подчеркивал, что основанием всякого единства является единство сущности Бога, Который через Иисуса Христа делает многих единым в монадном единстве Сына.

III. Единство Логоса. Обсуждая вопрос о том, каким образом К. А. соотносил рассуждения о Логосе как об Уме, содержащем идеи всего сотворенного, как о Творце, создавшем по воле Отца мир, как о Промыслителе, правящем вселенной, как о Спасителе, воплотившемся и ставшем человеком, мн. исследователи приходили к выводу, что он был сторонником теории неск. стадий существования Логоса (см.: *Casey.* 1923; *Wolfson.* 1956. P. 204–217; *Lilla.* 1971. P. 199–212; *Моркини.* 2011. С. 147–149; общий критический обзор во-

проса см.: *Ziebritzki.* 1994. S. 100–119; *Edwards.* 2000; *Hägg.* 2006. P. 185–194; *Kindiy.* 2008. P. 50–82; *Jourdan.* 2010). Классический вариант этой теории представлен в сочинениях ряда раннехрист. апологетов, к-рые полагали, что существующий в Отце внутренний Логос (λόγος ἐνδιάθετος) для творения мира становится произнесенным Логосом (λόγος προφορικός), т. е. обретает собственное ипостасное бытие; в наиболее явной форме теория «двух стадий» присутствует у *Феофила,* еп. Антиохийского (см.: *Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 10, 22). У К. А. не встречается учения, выраженного в таких терминах; он отвергал правомерность использования понятия «слово произнесенное» по отношению к Божественному Логосу и настаивал на неизменном характере бытия Сына с Отцом без полного отождествления или разделения. При этом, однако, учение К. А. о том, каким образом деятельность Логоса как Создателя и Управителя мира, а также событие Боговоплощения соотносятся с вечным бытием Логоса с Отцом, может быть интерпретировано различным образом. Исследователи, считавшие, что у К. А. присутствует собственная теория 2 стадий существования Логоса, не во всем похожая на теории предшествующих христ. авторов, опирались среди прочего на важное свидетельство свт. Фотия, патриарха К-польского, к-рый критиковал «ошибочное» учение К. А. о Логосе. По словам свт. Фотия, в «Очерках» К. А. рассуждал «о двух логосах Отца, из которых людям явился лишь более низкий, а может быть, не явился и этот» (*Phot.* Bibl. 109). Для подтверждения этой оценки свт. Фотий приводил цитату из «Очерков» К. А.: «И Сын называется Логосом, по соименности с отеческим Логосом, однако этот [отеческий Логос] — это не [Логос], Который стал плотью. И не отчий Логос, но некая Сила Божия, как бы излияние Его Логоса, становясь умом, проникает в сердца людей» (Ibidem; обзор интерпретаций см.: *Jourdan.* 2010. P. 144–152). Как показали Цан и Вольфсон, свт. Фотий понял приведенный им отрывок некорректно, неточно интерпретировав основную мысль К. А. в 1-й фразе: К. А. отрицал в ней не то, что Сын как Логос стал человеком, а то, что ставший человеком Логос — это отеческий Логос. Во 2-й фразе соответственно отрицается, что отеческий Логос — это тот Логос, Который благодатно воздействует на людей (см.: *Zahn.* 1884. S. 142–147; *Wolfson.* 1956. P. 211–212). Т. о., отрывок является не отрицанием Воплощения Сына, как это показалось свт. Фотию, и не выражением учения о множественности логосов, как думают нек-рые совр. ученые, но объяснением различных смыслов понятия «логос», возможных в триадологическом контексте. В цитате К. А. различаются: 1) Логос Отца, т. е. свойство Отца в Его трансцендентном ипостасном бытии, «разумность» как essentialia (общее свойство Божественной природы); этот Логос не тождествен ипостасному Логосу как Лицу Св. Троицы, но есть основание Его бытия в сущности Бога; 2) Логос как Божественное Лицо, т. е. Сын, Который стал плотью; 3) Логос как «излияние Бога» (ср.: Прем 7. 25), проникающее в сердца людей, т. е. Логос в Его существовании во многом, Который у К. А. иногда отождествлялся со Св. Духом, понимаемым как «истечение Логоса» (ср. схему, предложенную К. Маркшисом: *Markschies.* 2000. S. 87; о соотношении Св. Духа и человеческого ума см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 17. 154. 4; 155. 4). Т. о., речь у К. А. идет о тройной омонимии слова «логос», причем в каждом случае этим именем обозначается одно из Лиц Св. Троицы (см.: *Markschies.* 2000. S. 86–88). Указывая на эту омонимию, К. А. стремился объяснить, что причастность человека Логосу не предполагает сущностного соединения человека с трансцендентным Отцом, но есть причастность Логосу как Сыну, возможная благодаря Его воплощению и «логосному» действию Св. Духа. Вероятно, проблема омонимии была осознана К. А. уже после создания «Стромат» и приобрела актуальность в контексте полемики с некоторыми идеями гностиков, т. к., по справедливому замечанию Маркшиса, в «Увещевании к язычникам», «Педагоге» и «Строматах» К. А. не отличал по значению понятие «отеческий Логос» от понятия «Логос как Сын» (см.: *Clem. Alex.* Protrept. 8. 80. 2; Paed. I 2. 6. 1; 9. 84. 1; Strom. VII 2. 5. 6; ср.: *Markschies.* 2000. S. 90).

Справедливо указывая, что в приводимой свт. Фотием цитате речь идет о различных Божественных действиях, Вольфсон и Лилла, однако, ошибочно предполагали, что К. А. рассуждает о «становлении» Логоса, и связывали цитату с теорией неск. стадий существования Логоса или с представлением о неск. «логосах». Согласно Вольфсону, у К. А. различаются Логос как мысль Отца, т. е. «отеческий Логос», и получивший индивидуальное бытие Логос, произведенный Отцом; именно этот Логос воплотился и просвещает ум верующих (*Wolfson.* 1956. P. 211). Лилла выделял 3 стадии (stage) существования Логоса: 1) Логос в Его тождестве с Умом Бога, Который есть «место идей» (ср.: *Clem. Alex.* Strom. IV 25. 155. 2; V 3. 16. 3; 11. 73. 3); 2) Логос как «происшедший» от Бога для творения мира (ср.: Ibid. V 3. 16. 5), обретший ипостасное бытие, ставший Творцом как умопостигаемого мира (т. е. идей), так и чувственного космоса; Сила, являющаяся «единством всех сил» (ср.: Ibid. IV 25. 156. 1–2); 3) Логос как имманентное миру Начало, Мировая Душа, принцип гармоничности и мировой закон (ср.: Ibid. VII 2. 5. 4; Protrept. 1. 5. 2–3), управляющий всем мирозданием (см.: *Lilla.* 1971. P. 201–212; критический анализ подхода Лиллы см.: *Edwards.* 2000). Хотя предлагаемое Лиллой описание каждой из «стадий» по отдельности является в целом корректным, концепция «стадий», предполагающая некое становление Логоса, будь то временное или логическое, оказывается спорной и проблематичной. Рассуждая о Логосе в различных контекстах, К. А. различал внутреннюю жизнь единого Бога и последовательность Божественного откровения. В действительности выделенные Лиллой 3 стадии не являются этапами становления Логоса; они могут быть поняты как 2 аспекта Его вечного бытия (ср.: *Ziebritzki.* 1994. S. 101–117). Рассматриваемый в 1-м аспекте, т. е. с т. зр. Его отношения к сущности Бога, Логос есть произведение Ума Отца (Который, согласно отрывку из «Очерков», по омонимии также может именоваться Логосом), т. е. ипостасное существование природной разумности Бога (здесь К. А. выражает вполне правосл. учение; ср. рассуждение о сущностных именах и свойствах Бога у прп. Иоанна Дамаскина: *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 12). При этом Отец как Ум не мыслит идеи в их различии, будучи безусловно единым; единственной Мыслью, или Идеей, Ума Бога (ср.: *Clem. Alex.* Strom. V 3. 16. 3), т. е. разумной сущности Отца, является

Сам Логос как Сын Отца; именно в этом смысле К. А. называл Логос «Сыном Ума» (υἱὸς τοῦ νοῦ – Protrept. 10. 98. 3). «Местом идей» непосредственно является Логос, а опосредованно — Отец как Ум, мыслящий Логос, т. е. Бог в единстве разумной Божественной сущности. В силу единства Божественной сущности Логос также может именоваться Умом, происходящим от Ума (Отца); так, именно к Логосу как к Уму относятся утверждение К. А. о том, что «Ум есть место идей, и Ум есть Бог» (Strom. IV 25. 155. 2). Рассматриваемый во 2-м аспекте, т. е. в его отношении к творению, Логос есть «происшедшая» от Отца причина всего и Управитель всего, ипостасный Образ Отца, однако происхождение в данном случае указывает не на начало Его безначального ипостасного бытия, но на начало «проявления» Сына как Единого в полагаемом Им тварном многом. При этом, вопреки мнению Лиллы, К. А. не считал, что участие в творении как-либо меняет природу Логоса и нигде прямо не утверждал, что Логос обретает ипостасное бытие лишь в связи с необходимостью творить мир. Даже наиболее сильное выражение К. А., «происшедший Логос причина творения» (προελθὼν ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος – Ibid. V 3. 16. 5), не требует безусловного соотнесения происхождения Логоса с творением, но указывает лишь на то, что непосредственным Творцом является Логос как Божественное Лицо, а не как сущностный Ум Отца.

Особая трактовка единства и двойственности Логоса представлена в «Извлечениях из сочинений Феодота...» (см.: Exc. Theod. 8, 19). Здесь различаются состояние Логоса «в тождественности» (ἐν ταὐτότητι) и Его ипостасное бытие. В 1-м случае, по-видимому, речь идет о Логосе как Мысли Бога, всегда пребывающей в единстве сущности с Отцом; поэтому утверждается, что «по сущности» Логос не должен именоваться Сыном. Однако наряду с этим единством для бытия Логоса характерно «ограничение» (περιγραφή), т. е. ипостасное существование Сына. Это ограничение, существующее «в начале», т. е. всегда, есть основание для последующих ограничений Логоса: творения и воплощения. На все эти ограничения указывают слова Евангелия от Иоанна: «Слово стало плотью» (Ин 1. 14): Логос «стал плотью», т. е. как Ипостась обрел собственную форму существования «в начале», т. е. в вечности, а затем «стал плотью», т. е. вошел в физический мир, во времени. В этом смысле Логос как Сын является «порождением» Логоса как сущего «в тождественности», т. е. сыновство есть нечто логически зависящее от сущностного бытия Логоса в единстве с Отцом. Хотя нельзя с уверенностью утверждать, что эта интерпретация принадлежит К. А., она непротиворечиво согласуется с его рассуждениями в «Строматах»; возможно, в рамках полемики с гностицизмом К. А. хотел выразить правосл. учение в близкой гностикам терминологии, которая с т. зр. постникейской христ. триадологии выглядит не вполне удачной (ср.: *Casey.* 1934. P. 27–28; *Festugière.* 1949. P. 202; общий анализ учения К. А. о Логосе в «Извлечениях из сочинений Феодота...» см.: *Daniélou.* 1961. P. 334–344; *Он же.* 2005. С. 7–17; *Edwards.* 2000. P. 173–176).

Т. о., К. А. различал не разные стадии существования единого и самотождественного в Божественном бытии Логоса как Сына, а разные способы употребления понятий «логос» и «ум», которые могут быть не только именами Ипостасей Св. Троицы, но и обозначениями общих свойств сущности Бога. Хотя вследствие несистематического представления и отсутствия подробной теоретической разработки концепция Логоса К. А. оценивалась некоторыми совр. исследователями как малопонятная и противоречивая (см., напр.: *Ziebritzki.* 1994. S. 119), в действительности она является творческим развитием учения раннехрист. апологетов и значимым шагом в верном направлении на пути к правосл. никейской триадологии.

Пневматология. Наиболее часто Св. Дух упоминается в сочинениях К. А. в 3 контекстах: 1) как источник пророческого вдохновения в ВЗ (см., напр.: *Clem. Alex.* Protrept. 8. 78. 1; 79. 2; 82. 1); 2) как благодатная сила, помогающая христианам на пути к совершенству (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. IV 16. 163. 2); 3) как духовное присутствие Бога в душе христианина, к-рый есть «храм Духа Святого» (см., напр.: Ibid. VI 15. 120. 2; VII 11. 64. 7; ср. также: Ibid. V 13. 88. 2–4; это представление восходит к НЗ; ср.: 1 Кор 6. 19). В «Увещевании к язычникам» К. А. говорил о содействии Св. Духа в творческой деятельности Логоса, отмечая, что «Логос Бога... привел в гармонию вселенную Святым Духом (ἁγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος)» (Protrept. 1. 5. 3). Поскольку все эти действия Св. Духа К. А. в др. случаях называл также действиями Логоса, разработанное пневматологическое учение, в рамках к-рого рассматривались бы особые свойства и действия Св. Духа, у него отсутствует; не встречается у К. А. и утверждений о непосредственном исхождении Св. Духа от Отца. Если Отец и Сын одинаково именуются у К. А. Богом, то по отношению к Св. Духу К. А. этого имени не использовал (*Ziebritzki.* 1994. S. 120; общий обзор пневматологии К. А. в контексте раннехристианской пневматологии в целом см.: *Martin.* 1971).

Не отрицая прямо ипостасного бытия Св. Духа, К. А., подобно мн. раннехрист. писателям, при упоминании о Нем вне тринитарных формул нередко отождествлял его с Логосом и, возможно, рассматривал Св. Дух как высшее действие Логоса и способ Его присутствия в тварном мире (наиболее показательным в этом отношении является рассуждение К. А. в «Педагоге»: *Clem. Alex.* Paed. I 6. 43. 2; ср.: *Ziebritzki.* 1994. S. 120–121; анализ всех смыслов употребления понятия «дух» у К. А. и их взаимосвязи см.: *Frangoulis.* 1936; *Ladaria.* 1980). Нек-рые исследователи, однако, считают, что К. А. был сторонником концепции «ангельской пневматологии» и отождествлял Св. Дух не с Логосом, а с 7 высшими ангельскими силами, к-рых он называл «протоктистами» (πρωτόκτιστοι), т. е. «сотворенными первыми» (подробную аргументацию в пользу этой т. зр. см.: *Oeyen.* 1965; *Bucur.* 2009). Основания для такого вывода заимствуются не из основных сочинений К. А., где можно обнаружить лишь смутные намеки на такую концепцию (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. V 6. 35. 1; VI 7. 57. 5; VII 2. 9. 2–4; Paed. I 6. 28. 1), а из «Извлечений из сочинений Феодота...», «Избранных мест из пророческих писаний» и лат. фрагмента «Очерков». В этих сочинениях К. А. утверждал, что протоктисты являются ближайшими к Логосу ангельскими духами, к-рые непрестанно созерцают Его Лицо и передают Его свет нижестоящим духовным существам, т. е. ангелам и душам (см.: *Clem. Alex.* Exc. Theod. 10, 12, 24; Eclog. proph. 51–52, 57; ср.: *Ziebritzki.*

1994. S. 121–122). Не упоминая прямо о Св. Духе в рассуждении о протоктистах, К. А. фактически ставит протоктистов на Его место, т. к. они происходят непосредственно от Сына и исполняют те же действия, исполнителем к-рых в Свящ. Писании и христ. лит-ре обычно называется Св. Дух. В лат. отрывке из «Очерков» (см.: *Clem. Alex.* Fragm. 24 // *Idem.* Werke. 1970². Bd. 3. S. 211) содержится утверждение, что, как Господь (т. е. Сын) является Утешителем (consolator; комментируя 1 Ин 2. 1, К. А., вероятно, имел в виду также слова Иисуса Христа о «другом Утешителе» (Ин 14. 16); в греч. тексте НЗ в отличие от лат. и рус. переводов в обоих случаях одинаковое слово παράκλητος) и ходатайствует за людей перед Отцом, «так является Утешителем и Тот, Кого Он благоволил послать после Своего Вознесения на небеса»; здесь К. А. явно ссылается на ниспослание Св. Духа (ср.: Ин 14. 26; 16. 7; Деян 1. 4–5, 8; 2. 33). В следующей фразе, однако, К. А. утверждает, что это высказывание говорит о «первоначальных и сотворенных первыми силах» (primitivae virtutes ac primo creatae; лат. аналог греч. понятия πρωτόγονοι καὶ πρωτόκτιστοι δυνάμεις; мнение Цана и Н. И. Сагарды, что под этими силами подразумеваются Логос и Св. Дух, ошибочно, т. к. К. А. поясняет здесь смысл ниспослания Утешителя, а не отношение Сына к Св. Духу; см.: *Zahn.* 1884. S. 98–99; *Сагарда.* 2004. С. 432; ср.: *Bucur.* 2009. P. 57), «неподвижных и самосущих», к-рые «вместе с соименными им и подчиненными им ангелами и архангелами производят различные действия». Приводя пример этих действий, К. А. ссылается на случаи обращения Бога к пророкам в ВЗ; т. о., действия Св. Духа и действия «духов» фактически отождествляются (ср.: *Oeyen.* 1966. S. 37–40). Наличие у К. А. такого представления об отношении между Сыном, Св. Духом и силами (духами) подтверждается его рассуждением в «Строматах»: говоря о единстве Сына, Который соединяет в Себе все, К. А. утверждает: «Все силы Духа (πᾶσαι αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος), становящиеся все вместе чем-то Одним, соединяются и завершаются в Нем, в Сыне, тогда как Он остается невыразимым через какую-либо отдельно взятую силу» (*Clem. Alex.* Strom. IV 25. 156. 1). Под «Одним» К. А. мог подразумевать здесь как Сам Логос, так и Св. Дух. Подобные высказывания дают весомые основания для вывода о том, что К. А., восприняв нек-рые идеи из межзаветной иудейской литературы и гностических сочинений, полагал, что Св. Дух есть Лицо Сына, т. е. проявление Его вовне, и допускал, что Св. Дух существует не как единая Ипостась, но как семь во всем тождественных и равных друг другу ипостасей, «протоктистов», действующих через все множество подчиненных им духов. Однако в прямой и однозначно интерпретируемой форме отождествление Св. Духа и протоктистов в сохранившихся сочинениях К. А. не встречается; возможно, К. А. думал, что Св. Дух как Дух Сына лишь действует через протоктистов, но не соприроден им (*Ziebritzki.* 1994. S. 123). Однако при любой интерпретации очевидно, что отношение Св. Духа к Отцу и Сыну К. А. понимал в духе иерархического субординационизма. Поэтому, вопреки мнению В. В. Болотова (*Болотов.* 1879. С. 84–85), предложенную К. А. интерпретацию отношения Отца и Сына к Св. Духу нельзя считать аналогичной интерпретации отношения Отца к Сыну, в к-рой элементы субординационизма выражены намного слабее. Вероятно, вслед. того что концепция «ангельской пневматологии» не могла быть убедительно подкреплена текстами Свящ. Писания, К. А. избегал использовать ее в предназначенных для широкого круга читателей сочинениях, не разрабатывал ее подробно и рассматривал как богословскую гипотезу, т. е. как один из возможных способов интерпретации нисхождения трансцендентного Бога к творению и обратного восхождения творения к Богу.

Учение о творении. I. Бог как Творец и Промыслитель. Рассуждая о творении мира Богом, К. А. называл творение как делом Отца, так и делом Сына (Логоса). Он говорил о «Боге Творце» (ὁ δημιουργὸς θεός) и «Его Сыне» (*Clem. Alex.* Strom. I 19. 91. 5; ср.: IV 13. 92. 1); утверждал, что Бог (т. е. Отец) «сотворил мир и все, что в нем» (Ibid. 3); называл Отца первой и высшей «причиной всякого возникновения и всего возникшего» (Ibid. V 12. 81. 4; ср.: VI 9. 78. 5); используя платоновское выражение, именовал Его «Творцом и Отцом всего» (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 3. 78. 3; III 11. 78. 5; ср.: *Plat.* Tim. 28c). Безначальный Бог (т. е. Отец), по словам К. А., есть единое «всесовершенное Начало всего, производящее [второе] Начало» (ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελής, ἀρχῆς ποιητικός), т. е. Сына; Бог «как Сущность есть начало всей природы, как Благо — начало этики, как Ум — словесности и рассудительности» (*Clem. Alex.* Strom. IV 25. 162. 5; ср.: Ibid. VI 9. 78. 5). Вместе с тем К. А. считал Творцом и Сына, утверждая, что как Творец (δημιουργός) Он «в начале» (ср.: Быт 1. 1; Ин 1. 1) даровал людям жизнь (см.: *Clem. Alex.* Protrept. 1. 7. 3; ср.: Paed. III 12. 99. 2–3). Согласно К. А., при творении Сын действует как исполнитель воли Отца: «Сын видит благость Отца и действует (ἐνεργεῖ) в соответствии с ней» (Strom. V 6. 38. 7); как происходящее от Отца Начало Он также есть «божественное Начало всего» (Protrept. 1. 6. 5); через Него «все возникло по воле Отца» (Strom. V 14. 103. 1). Т. о., для К. А. творение не было делом только Отца или только Сына; он полагал, что Сын как Творец всегда творит в единстве с Отцом. Однако, поскольку Отец открывается через Сына, познание единой творческой деятельности Отца может быть приобретено лишь посредством рассмотрения многообразной творческой деятельности Сына (ср.: *Osborn.* 1957. P. 40).

Сотворив мир, Бог не удалился из него, но постоянно действует в нем, поддерживая мировой порядок, управляя всеми частями мироздания, ведя творение в целом к предустановленной Им цели. Для обозначения всей деятельности Бога по отношению к сотворенному Им миру К. А. использовал понятие «Промысл» (προνοία; анализ учения К. А. о Промысле см.: *Ewing.* 2008; *Bergjan.* 2010; *Беневич.* 2013). Согласно К. А., учение о Промысле является смысловым центром христ. философии, т. к. отказ от признания Промысла Божия неминуемо приводит человека к безбожию и неверию: «Если устранить Промысл, все домостроительство Спасителя покажется мифом... Поэтому учение, следующее Христу, признает Бога Творцом и учит о том, что [Его] Промысл нисходит до самых мельчайших частей [мироздания]» (*Clem. Alex.* Strom. I 11. 52. 2–3; ср.: Ibid. VI 15. 122. 3). Промыслительную заботу о мире К. А. связывал преимущественно с Сыном (Логосом); Он, будучи

Силой и Деятельностью Отца, выражает «всеобщий Промысл Божий», т. е. непрестанно через нижестоящие причины реализует волю Отца относительно всего творения в целом и каждой из тварных вещей в отдельности (см.: Ibid. VI 16. 148. 6). По словам К. А., «Божественный Логос — это воистину Правитель и Повелитель; Его Промысл надзирает за всем и не оставляет заботой ничего из того, что доверено его попечению» (Ibid. VII 2. 8. [4]). Наиболее общим делом Промысла, согласно К. А., является обеспечение единства и гармоничной согласованности всего мироздания: Логос как Промыслитель «все упорядочивает и всем повелевает согласно с волей Отца» (Ibid. 5. 4), осуществляя «святое домостроительство» (Ibid. 6; ср.: V 1. 7. 8; 15. 153. 4). В исторической перспективе К. А. связывал деятельность Промысла Логоса с делом спасения: допустив свободное грехопадение человека, Бог в Своем Промысле предустановил даровать всем людям возможность стать спасенными. Согласно К. А., вся мировая история до Боговоплощения была упорядочена мудрой деятельностью Промысла с целью приготовления людей к видимому явлению Логоса в Иисусе Христе (см.: VII 2. 6. 1–6). Воплотившись и став Спасителем, Логос предлагает каждому человеку дар спасительной любви Божией, который человек должен принять своим свободным решением (см.: Ibid. 12. 1–5). Христ. представление о Промысле Божием, по учению К. А., не тождественно языческому учению о «необходимости» или «фатуме»; поскольку человеческая свобода установлена Богом, Промысл Божий действует не посредством принуждения, но посредством убеждения, открывая человеку истину и призывая следовать спасительному учению. Представление о всеобщем характере Промысла Божия К. А. использовал для решения традиц. философско-богословского вопроса о том, почему благой Бог допускает существование зла (общий анализ темы зла у К. А. см.: *Floyd.* 1971; ср. также: *Karavites.* 1999). Согласно К. А., все существующее в мире зло есть следствие свободного выбора разумных существ: духов и людей; хотя возможность этого выбора дарована Богом, Бог не может быть признан ответственным за использование кем-то свободы для совершения зла. Не совершая и не одобряя зла Сам, Бог также «не предотвращает» (μὴ κωλύειν) его, позволяя разумным существам целиком реализовать их стремления (см.: *Clem. Alex.* Strom. IV 12. 87. 1). Однако, будучи благим Управителем мира, Бог всякое возникающее в мире зло превращает в благо: «Величайшее дело Божественного Промысла заключается в том, что он не позволяет злу, возникшему вследствие добровольного отпадения, оставаться бесполезным и бесплодным, и тем более не дает ему стать целиком вредным. Ибо мудрость, благость и сила Бога проявляются не только в том, что Он творит благо... но более всего в том, что Он может, пользуясь измышленными кем-то злодеяниями, достичь некой благой и полезной цели, сделав полезным то, что кажется вредным» (Ibid. I 17. 86. 2–3). Показательным примером соединения зла, проистекающего от человеческой воли, и блага, происходящего от Бога, для К. А. являлись гонения на христиан: Бог не желал, чтобы язычники мучили и убивали христиан, однако, предвидя, что это случится, он сделал так, что претерпеваемые христианами страдания стали для них источником вечного блаженства и кратчайшим путем спасения (см.: Ibid. IV 11. 78–79). Т. о., объективное зло при его рассмотрении в соотнесении с общим замыслом Промысла Божия всякий раз оказывается служащим некоему благу.

Промысл Божий о мире и человеке, по словам К. А., «открывается при наблюдении за всеми видимыми вещами, то есть за искусными и мудрыми делами, которые отчасти совершаются в [предустановленном] порядке, а отчасти открываются согласно ему же» (*Clem. Alex.* Strom. V 1. 6. 2). При этом познание наличного природного порядка доступно естественному разуму человека, к-рый способен восходить от следствий к причинам, тогда как познание промыслительного порядка, т. е. знание о происхождении мира и цели его существования, преподано в Свящ. Писании. Поскольку знание о Боге как Творце и Промыслителе является необходимым основанием для понимания дел, творимых Им как Спасителем, достижению гносиса, согласно К. А., должно предшествовать обладание надежным знанием об устроении мира и его причине, первоначально приобретаемым на пути естественного богопознания, к-рое К. А. называл «природным созерцанием» (φυσικὴ θεωρία — см.: Ibid. I 1. 15. 2). Соединяясь с откровенной истиной, «природное созерцание» становится «гностической физиологией» (γνωστικὴ φυσιολογία — см.: Ibid. IV 1. 3. 1–2), т. е. христ. учением о тварном мире, к-рое методологически является пропедевтикой к гностическому познанию Бога, а теологически есть следствие, выводимое из этого познания.

II. Космогония и космология. Отправной точкой для космогонического и космологического учения К. А. являются первые главы кн. Бытие, однако на представления К. А. о происхождении и устройстве мира значительно повлияли и современные ему философские концепции, гл. обр. учение Филона Александрийского и средних платоников. Наиболее важные темы, при рассмотрении к-рых К. А. предлагал оригинальное совмещение библейского учения и философских концепций, были выделены Лиллой: 1) одномоментное и вневременное сотворение мира; 2) различение между умопостигаемой и чувственной сферами бытия, основанное на платоническом учении о том, что идеи есть образцы для материальных вещей; 3) учение о материи (см.: *Lilla.* 1971. P. 191–199).

Согласно К. А., библейский рассказ о 7 днях творения (Быт 1. 1 — 2. 2) не следует понимать буквально. Последовательность дней творения имеет важный смысл, указывая на упорядоченность различных элементов сотворенного мира, однако «по замыслу» (νοήματι) все было сотворено «сразу» (ἅμα): «Все возникло вместе (ὁμοῦ) из единой сущности единой Силой (ἐκ μιᾶς οὐσίας μιᾷ δυνάμει), ибо едина Воля Бога в единой тождественности» (*Clem. Alex.* Strom. VI 16. 142. 2–3). Для пояснения этой мысли К. А., подобно Филону (см.: *Philo.* Leg. all. I 19–21), соотносил повествование о 7 днях творения со словами кн. Бытие: «Это книга бытия неба и земли, когда начало быть (ὅτε ἐγένετο) [все], в день (ᾗ ἡμέρᾳ), когда сотворил Бог небо и землю» (Быт 2. 4; по LXX). По толкованию К. А., выражение «начало быть» указывает на «неопределенное и вневременное происхождение». «День» — это «Тот, в Ком и через Кого Бог сотворил всё»; Логос, без Которого ничто не начало быть (ср.: Ин 1. 3) и «через Которого при-

шло в бытие и в свет всякое творение»; действующий Сын (см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 16. 145. 4–6; подробнее о понятии «день» у К. А. см.: *Choufrine.* 2002. P. 123–135). Т. о., мир первоначально возник как выражение единой Воли Отца в едином Сыне, Который как Логос содержит в Себе идеи всего возникшего в единстве, и лишь затем обрел вслед. действия Логоса как Силы чувственное бытие. Согласно К. А., мир имел начало, но не возник во времени, поскольку время началось вместе с сотворенным миром (*Clem. Alex.* Strom. VI 16. 142. 4; 145. 4); такое же мнение высказывал Филон (см.: *Philo.* De opif. 26–28; *Idem.* Leg. all. I 2, 20). Учение К. А. о том, что время возникло вместе с сущим, связано также с представлением о времени как о следствии вращения небесных тел, к-рое, основываясь на словах из кн. Бытие (Быт 1. 14), также принимал Филон (см.: *Philo.* De opif. 26; *Idem.* Leg. all. I 2). Указывая, что создающее время движение светил и звезд происходит согласно Божию Промыслу и под руководством Логоса как Силы Бога, К. А. противопоставлял это представление о времени языческим мнениям о божественности и одушевленности небесных тел, управляющих миром (см.: *Clem. Alex.* Protrept. 4. 63. 1; 10. 102. 1; Strom. VI 16. 148. 2).

Различая умопостигаемый мир (κόσμος νοητός) и чувственный мир (κόσμος αἰσθητός), К. А. считал, что начальные слова кн. Бытие, повествующие о сотворении неба, безвидной земли и света (Быт 1. 1–5), относятся к умопостигаемому миру, заключенному в Сыне как в Монаде. Этот мир является архетипом (ἀρχέτυπον), или парадигмой (παράδειγμα), т. е. образцом для чувственного мира (*Clem. Alex.* Strom. V 14. 93. 4). Т. о., К. А. соглашался с пересказываемым им учением Платона об идеях (ср.: *Plat.* Tim. 30c–d), согласно к-рому идеи в умопостигаемом мире являются образцами для видов (или природ) в чувственном мире (*Clem. Alex.* Strom. V 14. 94. 2). В «Увещевании к язычникам» учение о 2 этапах творения выражено на примере творения человека; К. А. утверждает, что люди до сотворения мира были «рождены в Боге», т. е. в Логосе, содержащем в Себе замысел Божий (см.: Protrept. 1. 6. 4; ср.: Еф 1. 4). Чувственное небо, землю и свет Бог сотворил, создав твердь (ср.: Быт 1. 6), т. к. «твердость» есть аллегорическое обозначение чувственного мира в целом (*Clem. Alex.* Strom. V 14. 94. 1). Представление о различии умопостигаемого и чувственного миров ярко выражено в сочинениях Филона (см., напр.: *Philo.* De opif. 16, 29, 36, 129); К. А. мог почерпнуть его как из них, так и непосредственно из «Тимея» Платона (ср.: *Lilla.* 1971. P. 191–192). В отличие от мн. платоников К. А. не вводил жесткого противопоставления умопостигаемого и чувственного миров; будучи творением благого Бога и Его Логоса, чувственный мир устроен слаженно и гармонично (*Clem. Alex.* Protrept. 1. 5. 1–2).

Свт. Фотий, патриарх К-польский, утверждал, что в «Очерках» К. А. учил о существовании «многих миров до Адама» (πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται — *Phot.* Bibl. 109). В сохранившихся сочинениях К. А. представление о мн. мирах, сменяющих друг друга в процессе непрерывного циклического возникновения и уничтожения видимого космоса, характерное для философии *Гераклита* и стоиков, встречается лишь в контексте обсуждения философских космологических концепций и не принимается эксплицитно К. А. как истинное (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 12. 79. 2–4; 14. 103. 6; 104. 1–5; 105. 1). Представление о мн. мирах не согласуется с основными богословскими принципами К. А. и противоречит его представлению о мировой истории как о едином и цельном процессе, происходящем под руководством Промысла Божия. Т. о., утверждение свт. Фотия, вероятнее всего, является некорректным; оно может основываться либо на ошибочном признании взглядами самого К. А. неких обсуждаемых им философских положений, либо на непонимании смысла развитого им учения об умопостигаемом мире, либо на интерполированных в текст «Очерков» оригенистских мнениях (см.: *Ashwin-Siejkowski.* 2010. P. 39–54).

Рассматривая философские учения о началах мира, К. А. отвергал представление о том, что материя является совечным Богу началом. Такое учение о материи К. А. обнаруживал у стоиков, Платона, Пифагора и Аристотеля; их взглядам К. А. противопоставлял христ. представление о существовании единственного начала всего — Бога (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 14. 89. 5–7). Согласно К. А., у греч. философов при этом встречаются 2 верных представления о материи. Сторонники 1-го представления (см., напр.: *Plat.* Tim. 50d–e; *Arist.* De cael. III 8. 306b15–20; *Idem.* Phys. I 7. 191a8–12; SVF. I 85 (мнение стоика Зенона Китийского)) определяют материю как «бескачественную» (ἄποιον) и «бесформенную» (ἀσχημάτιστον); К. А. полагал, что основанием для этого учения послужили известные греч. философам слова кн. Бытие: «Земля же была безвидна и пуста» (Быт 1. 2; ср.: Прем 11. 17). Автором 2-го, «более дерзновенного» представления, согласно которому материя есть «не-сущее» (μὴ ὄν), К. А. называл Платона. Хотя в явной форме учение о материи как о «не-сущем» Платон не формулировал, оно может быть выведено из его рассуждений в «Тимее» и др. диалогах (см., напр.: *Plat.* Tim. 51a). После Аристотеля, к-рый прямо назвал материю «не-сущим» (см.: *Arist.* Phys. I 9. 191b36–192a9), такое представление о материи развивалось нек-рыми средними платониками и перипатетиками (см.: *Lilla.* 1971. P. 195–196). По утверждению Лиллы и присоединяющихся к его т. зр. ученых (см., напр.: *Ashwin-Siejkowski.* 2010. P. 34–37; *Морескини.* 2011. С. 150), К. А. понимал «не-сущее» не в смысле «ничто», т. е. полного небытия, а в философском смысле, как обозначение бескачественного и неоформленного субстрата, «предсуществующей материи», из к-рой Бог сотворил весь чувственный мир. Дополнительное основание для такого заключения дает замечание свт. Фотия, патриарха К-польского; по его словам, К. А. в «Очерках» утверждал, что «материя вневременна» (ὕλην... ἄχρονον... δοξάζει — *Phot.* Bibl. 109), т. е. существует до творения чувственного мира. Утверждение свт. Фотия не находит подтверждения в сохранившихся сочинениях К. А. В «Строматах» он прямо отвергает философское учение о материи как о «начале», отмечая, что Платон, говоря в «Тимее» о «начале всего» (ἁπάντων ἀρχή — *Plat.* Tim. 48c2–6), тем самым прикровенно выразил истинное учение о том, что в действительности «начало одно» (μίαν τὴν ὄντως οὖσαν ἀρχὴν; *Clem. Alex.* Strom. V 14. 89. 7). По мнению Лиллы, признание К. А. вечности материи следует из того, что он принимает в качестве философской

характеристики материи «бескачественность», к-рая у нек-рых авторов, принадлежавших к платонической традиции, связывалась с ее вечностью (см.: *Lilla*. 1971. P. 194–195). Однако в действительности К. А., как и др. христ. авторы, вполне мог учить о бескачественности материи, но не допускать ее вечности (см.: *Osborne*. 2010. P. 278; *Chadwick*. 1970. P. 171). Слова К. А. о том, что мир произошел от одного Бога и получил существование «из не-сущего» (ἐκ μὴ ὄντος), вероятнее всего, свидетельствуют о том, что он был сторонником представления о творении мира из ничего (см.: *Clem. Alex*. Strom. VI 16. 142. 3). Вместе с тем, хотя К. А. знал Вторую книгу Маккавейскую, он ни разу прямо не цитировал того отрывка, в к-ром выражено учение о творении из ничего: «...посмотри на небо и землю и... познай, что Бог сотворил их из ничего (οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός)...» (2 Макк 7. 28; по LXX); не цитировал К. А. и соответствующего места из «Пастыря» Ермы (см.: *Herm*. Pastor. II 1. 1). О том, что К. А., вопреки мнению Лиллы, не отождествлял «материю» (ὕλη) и «ничто» (μὴ ὄν), ясно свидетельствует формулируемое им сопоставление творения из «материи... которая во всех отношениях отличается от Бога» и из «не-сущего... которое совершенно не существует» (*Clem. Alex*. Strom. II 16. 74. 1). Указывая на возможность двойственной интерпретации происхождения мира и человека в контексте полемики с гностиками, полагавшими, что человек «единосущен» (ὁμοουσίους) Богу и что творение есть эманация Бога, К. А. не присоединялся ни к одной из обозначенных 2 позиций, вероятно, считая их равноценными и совместимыми, однако решительно отвергал учение гностиков о том, что творение в целом и человек в частности обладают «природной связью» (φυσικὴ σχέσις) с Богом, т. е. являются как бы «частью» (μέρος) Его природы (см.: Ibid. 1–4). Т. о., для К. А. творение всегда иноприродно Творцу, а потому и материя не может быть Ему совечна или быть Его вечным «излиянием». Утверждение свт. Фотия, однако, находит параллели в рассуждениях К. А. о вневременности творения мира; при этом в «Строматах» К. А. относит вневременность творения лишь к умопостигаемому миру, т. е. к миру как к совокупности идей в Логосе. К. А. мог полагать, что материя также является вневременной в том смысле, что она предшествует чувственному миру, однако не подлежит сомнению, что К. А. отвергал представление о материи как о совечном Богу начале и считал ее тварной.

К. А. разделял распространенное в греч. философии представление о 4 стихиях (στοιχεῖα), или первоэлементах, из к-рых состоит материальное сущее: земле, воздухе, воде и огне; их Создателем является Бог (ср.: *Clem. Alex*. Strom. VII 6. 34. 1; Protrept. 5. 64. 1, 4; 65. 4). Взаимодействием первоэлементов создаются видимые природные объекты и явления: моря, земли, движения теплого и холодного воздуха и т. п.; все это находится в гармонии в соответствии с замыслом Бога (Protrept. 1. 5. 1–2). Многообразие видимого мира было создано посредством различной конфигурации первоэлементов, к-рые в начале творения были смешаны друг с другом, а затем распределены в соответствии с исполняемой ими в мироздании функцией (ср.: Strom. VII 6. 34. 1). Без сочетания 4 первоэлементов невозможны никакое чувственное бытие и никакая жизнь (Ibid. II 6. 31. 3).

II. Ангелология. В учении о небесных силах К. А. является предшественником подробно разработанной ангелологии «*Ареопагитик*». Хотя К. А. не употребляет понятие «иерархия», впервые использованное для описания ангельского мира лишь в «Ареопагитиках», принцип иерархичности в его учении проводится вполне последовательно. Согласованность между частями тварного сущего, по мнению К. А., связана с порядком, возводящим к великому Первосвященнику, Которому поручено управлять вселенной,— Сыну (см.: *Clem. Alex*. Strom. VII 2. 9. 2–3). Небесную иерархию составляют, по нисходящей, Логос, семь протоктистов, архангелы и ангелы. При рассуждении о небесных силах К. А. не проводил строгого различия между тварными ангельскими сущностями и нетварными Сыном и Св. Духом, употребляя в обоих случаях термин «происхождение». В качестве высшего начала для иерархии выступает Сын как «Лик (πρόσωπον) Отца» (см.: *Clem. Alex*. Exc. Theod. 10, 12; восходящее к ВЗ (см.: Исх 33. 20, 23) понятие, ставшее особенно популярным в иудаизме эпохи Второго храма). Все ангельские чины упорядочены по принципу близости к Сыну, т. к. через Него они созерцают Бога; при этом нижестоящие чины созерцают Его и получают знание о Нем при посредстве вышестоящих. В «Строматах» К. А. утверждал, что каждый чин в своей спасительной деятельности и в восхождении к Богу движется вышележащим чином и движет нижележащий (см.: *Clem. Alex*. Strom. VII 2. 9. 3; ср.: Ibid. VI 16. 148. 6). При описании функций, исполняемых ангелами в тварном мире, К. А. ориентировался на упоминания об их действиях в Свящ. Писании, утверждая, что они, повинуясь Логосу, осуществляют управление всем мировым движением (планетами и звездами, ветрами и др. погодными явлениями и т. п.; см.: Ibid. V 6. 37. 2; Eclog. proph. 55); по Божию повелению они оказывают разнообразную помощь людям, направляя их к спасению (см., напр.: Strom. V 14. 91. 3; VI 3. 30. 4–5). Из рассуждений К. А. в «Извлечениях из сочинений Феодота...» и «Избранных местах из пророческих писаний» можно заключить, что он не видел природного различия между чинами ангелов и человеческими душами, считая, по-видимому, что все они представляют одну «духовную» природу, но в разной степени совершенства (см.: Exc. Theod. 10–12; Eclog. proph. 51–57). В «Строматах» К. А. также утверждал, что совершенный гностик отличается от ангелов лишь «временем» (χρόνῳ), т. е. подчиненностью временности земной жизни, и «одеянием» (ἐνδύματι), т. е. телесностью (Strom. IV 3. 8. 7). По мнению К. А., по мере того как ангелы возрастают в богосозерцании и богопознании, они переходят из более низкого ангельского чина в более высокий; человеческие души также сперва занимают места низших ангелов, а затем возвышаются к более высоким ангельским чинам (Eclog. proph. 57. 5; подробнее см.: *Bucur*. 2009. P. 32–51; *Cambe*. 2009. P. 83–147).

В сочинениях К. А. неоднократно упоминаются диавол и падшие ангелы. Подробно о причине и обстоятельствах падения ангелов К. А. не рассуждал, однако в «Строматах» он утверждал, что ангелы пали из-за «нерадивости» (ῥᾳθυμία), вероятно, обозначая этим словом отсутствие у них личного желания двигаться к более высокому совершенству; они не сумели отказаться от двойствен-

ности, т. е. от выбора между добром и злом, и достичь единства, т. е. состояния соединения с Богом (*Clem. Alex.* Strom. VII 7. 46. 6; ср.: Ibid. VI 9. 73. 3–6). В качестве косвенной причины падения нек-рых ангелов К. А. упоминал также об их вожделении к земным женщинам (см.: Paed. III 2. 14. 2; Strom. III 7. 59. 2; V 1. 10. 2; ср.: Быт 6. 1–2). Согласно свт. Фотию, патриарху К-польскому, в «Очерках» К. А. утверждал, что «ангелы соединялись с женщинами и имели детей» (*Phot.* Bibl. 109); это мнение К. А. почерпнул из апокрифической «Первой книги Еноха». Принимая библейское учение о том, что злые духи выступают как искусители, склоняющие человека ко греху (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. II 13. 56. 2), К. А., однако, не признавал, что они могут насильственно подчинять себе человека и вселяться в него против его воли; по его словам, избирая и творя зло, человек добровольно подражает демонам и соединяется с ними (см.: Ibid. 20. 116. 3 — 117. 3; VI 12. 98. 1–2).

III. Антропология. В учении о природе человека К. А. опирался преимущественно на библейские тексты, однако нередко интерпретировал их, используя понятия греч. философии (общий обзор антропологии К. А. см.: *Behr.* 2000. P. 135–151; ср. также: *Rüther.* 1922; *Mayer.* 1942; *Karavites.* 1999; *White.* 2008; *Dainese.* 2012. P. 53–113). Сотворение человека есть предвечный замысел Божий; в связи с этим К. А. утверждал, что люди «были до сотворения мира» (πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς), поскольку они были «рождены в самом Боге» (ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ), т. е. существовали в Его Логосе, по образу Которого затем были сотворены во времени (*Clem. Alex.* Protrept. 1. 6. 4). Подчеркивая, что человек является наиболее прекрасным и наиболее совершенным из творений Божиих, К. А. в «Увещевании к язычникам», опираясь на выражения Платона и Пиндара, отмечал, что человека как «одушевленную статую» вылепил «единый Зиждитель всего, превосходящий всех умением Отец» (Ibid. 10. 98. 3; ср.: *Plat.* Tim. 28c; *Pindar.* Fragm. 57). Это высказывание, однако, как и слова К. А. о том, что Бог «соделал человека собственными руками» (*Clem. Alex.* Paed. I 3. 7. 1) свидетельствует лишь об особом положении человека среди прочего творения и не означает, что человека сотворил непосредственно Бог Отец. Согласно К. А., человек есть «третий божественный образ» (τρίτη θεία εἰκών), т. к. образ «Всецаря и Вседержителя Отца» отпечатлевается в Сыне, Который есть «вторая Причина» (см.: Strom. VII 3. 16. 5–6); человеческий ум, по словам К. А., представляет собой образ Логоса, Который есть Сын Отца и Образ Ума Отца (Protrept. 10. 98. 3; Strom. V 14. 94. 5; ср.: 2 Кор 4. 4). Без человека творение не было бы совершенным, т. к. сотворенное не могло бы познать своего Творца; он — микрокосм (σμικρὸς κόσμος), наделенный высшей гармонией и отображающий совершенство Творца (см.: *Clem. Alex.* Protrept. 1. 5. 3; 10. 100. 2).

Комментируя библейское повествование о сотворении человека (Быт 1. 26–27), К. А. проводил различие между созданием «по образу (κατ᾽ εἰκόνα) Божию» и «по подобию (καθ᾽ ὁμοίωσιν) Божию», однако при этом подчеркивал внутреннюю взаимосвязь обоих обозначений (обзор и анализ текстов см.: *Mayer.* 1942. S. 5–46). Если образ Божий есть природная данность всякого человека, обладающего им «по рождению» (κατὰ τὴν γένεσιν), то подобие Божие приобретается «по мере совершенства» (κατὰ τὴν τελείωσιν; *Clem. Alex.* Strom. II 22. 131. 6). Рассматривая «подобие Божие» в христоцентричной перспективе, К. А. в «Педагоге» утверждал, что Иисус Христос есть «единственный истинный, благой, справедливый Сын, обладающий образом и подобием Отца» (Paed. I 11. 97. 2; 12. 98. 3). Т. о., обретение подобия Богу стало возможным для людей только в результате Боговоплощения; путем к нему является подражание и уподобление Иисусу Христу. По утверждению К. А., окончательное «исполнение» слов кн. Бытие о подобии Божием в человеке является результатом длительного домостроительного процесса спасения, предустановленного Промыслом Божиим и проходящего под руководством Логоса, Который «образовал человека из праха, возродил его водой, взрастил его духом, воспитал его словами, подготовил к усыновлению и спасению святыми заповедями, с тем чтобы в завершение всего посредством приближения к нему преобразовать земнородного человека в святого и небесного» (Ibid. 98. 2; ср.: Быт 2. 7; 1 Кор 15. 47–49; Гал 4. 3–5; см. также: Paed. I 3. 9. 1; III 12. 101. 1; Protrept. 12. 122. 4). Приобретение подобия Богу К. А. считал важнейшей задачей для человека, стремящегося к гностическому совершенству, который призван «не пренебрегать ничем из того, что может способствовать достижению подобия» (Strom. II 19. 97. 1). Согласно К. А., всякий человек, созданный по образу Божию, отличается от животных лишь наличием у него ума и словесности, тогда как тот, кто сообразует свою жизнь с жизнью Господа и похож на Него делами, становится подобным Богу и тем самым «богом» по благодати (см.: Ibid. IV 6. 30. 1; Paed. I. 12. 98. 3; близкое понимание соотношения образа и подобия из раннехрист. писателей встречается у сщмч. Иринея, еп. Лионского; см.: *Iren.* Adv. haer. V 6; впосл. оно было поддержано мн. отцами Церкви и получило признание в правосл. аскетике). Наряду с различением образа и подобия у К. А. встречается и их отождествление; говоря о творении высшей части человека, его ума (νοῦς), К. А. называл его созданным «по образу и по подобию» Бога (см., напр.: *Clem. Alex.* Protrept. 10. 98. 3; Strom. V 14. 94. 3–5; VI 9. 72. 2). Такой способ выражения не означает, однако, отказа К. А. от различения образа и подобия, но скорее, как справедливо указал А. Майер, свидетельствует о том, что для К. А. в образе всегда заложена возможность подобия. Поскольку ум человека есть тварный логос, созданный по образу Божественного Логоса, он по природе способен к уподоблению божественному началу; при этом при практическом движении к уподоблению ум призван занять главенствующее положение и подчинить себе все более низкие части человека (см.: *Mayer.* 1942. S. 22–28). Кроме того, иногда К. А. использовал понятие «образ» в значении «подобие», указывая с его помощью не только на природное достоинство человека, но и на достигнутое им состояние духовной тождественности Первообразу, т. е. Иисусу Христу (см.: *Clem. Alex.* III 5. 42. 5–6; VI 9. 77. 4–5); такое словоупотребление, вероятно, восходило к языку Посланий ап. Павла (см., напр.: 1 Кор 15. 49; 2 Кор 3. 18; Кол 3. 10; подробнее см.: *Mayer.* 1942. S. 28–32).

Объясняя слова кн. Бытие о том, что Бог при творении «вдунул» в человека «дыхание жизни» (Быт 2. 7),

К. А. понимал их как указание на творение человеческого разумного духа (πνεῦμα; см., напр.: Strom. V 13. 87. 4; 88. 4), или разумной души (ψυχή; см., напр.: Protrept. 10. 92. 2). По его мнению, именно в духе, а не в теле человека присутствует подлинный образ Логоса (Strom. VI 16. 136. 3). При этом, полемизируя с языческими философами и гностиками, К. А. не соглашался с тем, что разумный дух, являющийся жизненным началом всякого человека, есть «часть Бога» (μέρος θεοῦ) или Св. Дух. Согласно К. А., разумный дух не родственен Богу и человек не причастен Св. Духу по природе (см.: Ibid. II 16. 74–75). В связи с этим К. А. различал 2 основных значения греч. слова πνεῦμα: оно может указывать на человеческий дух в целом и на его 2 части (разумную и неразумную), являясь тождественным по значению понятию «душа», а также может обозначать Св. Дух и его духовное присутствие в душе человека (анализ соответствующих мест см.: *Mayer.* 1942. S. 33–46). Духовная причастность Св. Духу, к-рую К. А., следуя понятийному языку НЗ (см., напр.: Рим 8. 9, 11; 1 Кор 3. 16), называл «вселением» Св. Духа в человека, приобретается исключительно посредством веры и доступна лишь христианам (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 13. 88. 1–4; VI 16. 134. 2).

При изложении учения о частях души К. А. использовал платоническую и стоическую терминологию, нередко обозначая одни и те же части с помощью различных наименований, не всегда корректно интерпретируемых в исследовательской литературе. Наиболее общее деление души на 2 части было заимствовано К. А. у Филона Александрийского, к-рый писал о разумной (λογικός) и неразумной (ἄλογος) частях души (см.: *Philo.* Quis rer. div. 167). Опираясь на это деление, К. А. соотносил его со словами ап. Павла: «Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал 5. 17). Разумную часть К. А. называл также «владычественная часть души» (τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς; *Clem. Alex.* Strom. VI 16. 134. 1, 2), «словесная часть» (τὸ λογιστικόν; Ibid. 135. 2), «разумная душа» (λογικὴ ψυχή — Ibid. V 14. 94. 3). Эта часть, тождественная уму человека, руководит его способностью принимать волевые решения (προαιρετικὴ δύναμις); она является началом, ответственным за исследование, обучение и познание (Ibid. VI 16. 135. 4). Неразумную часть души К. А. называл «подчиненная часть» (τὸ ὑποκειμένον — Ibid. 134. 1), «плотский дух» (πνεῦμα σαρκικόν — Ibid. 135. 3; 136. 1), «духовная часть, возникшая при творении тела» (τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν — Ibid. 134. 2; перевод Афонасина: «сила, вдохнутая при творении» (Строматы. 2013. Т. 3. С. 73), целиком ошибочен, т. к., согласно К. А. ,«вдохнута» Богом была разумная часть, тогда как неразумный плотский дух был «слеплен» вместе с телом). Неразумной части души подчинены чувственные способности человека, к-рые управляют соответствующими телесными органами: пять чувств (τά αἰσθητήρια πέντε), способность издавать звуки (τὸ φωνητικόν), порождающая способность (τὸ σπερματικόν) (*Clem. Alex.* Strom. VI 16. 134. 1–2; ср.: Ibid. II 11. 50. 4). Благодаря неразумной части (плотскому духу) человек обладает способностями двигаться, питаться, расти, ощущать, испытывать эмоции, желать, выполнять любые физические действия (Ibid. VI 16. 135. 3; 136. 1, 4). В «Педагоге» К. А. выделял также 3 начала души, учение о к-рых было развито Платоном (см.: *Plat.* Resp. 439b — 441c): разумное, яростное и вожделеющее (см.: *Clem. Alex.* Paed. III 1. 1. 2); хотя эти начала не являются «частями» души в строгом смысле, 1-е из них соответствует разумной части души, а 2 другие — неразумной (ср.: *Rüther.* 1922. S. 55). Разумная часть души по своей природе предназначена для руководства неразумной частью; она использует все низшие части человека для достижения устанавливаемых ею целей (см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 16. 135. 4; 136. 1–4; ср.: Ibid. VI 6. 52. 1–2). Руководящий всей жизнью человека ум, согласно К. А., есть «эйдос» (εἶδος), благодаря которому всякий человек «характеризуется» (χαρακτηριζόμεθα), т. е. обретает присущее ему своеобразие и индивидуальность (Ibid. VI 9. 72. 2). В «Извлечениях из сочинений Феодота...» содержится утверждение о том, что человеческая душа, подобно всем духам, имеет определенную «телесность». Эта телесность не тождественна грубой чувственной телесности земных тел, но понимается в смысле формальной ограниченности и описуемости (см.: Exc. Theod. 14; 10. 1–2). О том, что К. А. придерживался такого представления о телесности души, вероятно, почерпнутого им из стоических источников, свидетельствует его высказывание в «Строматах», где «бестелесность» (ἀσώματος) разумной души понимается как указание на то, что она есть «тончайшая часть» (τὸ λεπτομερέστερον) пневмы, т. е. духа человека в целом (Strom. VI 6. 52. 1; в отношении стоического происхождения термина см.: SVF. I 484; II 806).

Рассматривая отношение души человека к его телу, К. А. отмечал, что, хотя душа в человеке есть нечто более высокое, а тело — нечто более низкое, по природе ни душа не является благой, ни тело — злым (*Clem. Alex.* Strom. IV 26. 164. 3). Возражая гностикам, отрицавшим, что человеческая телесность может иметь положительное значение и рассматривавшим помещение души в тело как налагаемое на нее наказание, К. А. указывал на гармоничное сочетание в сотворенном Богом человеке всех его частей. Используя распространенную философскую аргументацию, К. А. утверждал, что устройство тела человека, как и устройство его души, есть дело Промысла Божия: человек создан прямоходящим для того, чтобы созерцать небо, органы чувств созданы для познания; все части тела человека созданы Богом соразмерными (Ibid. 163. 1). Согласно К. А., тело подчинено душе и заботиться о нем следует ради души; будучи «обителью» души, тело вместе с душой удостаивается «освящения» (ἁγιασμός) Св. Духом (Ibid. 2; ср.: *Сидоров.* 1998. С. 125–126). Восходя к Богу, человек отвлекается от жизни тела, осознавая, что душа заключена в тело лишь на короткое время; в этом отвлечении от рабского служения телесности состоит путь аскезы (*Clem. Alex.* Strom. IV. 6. 27. 1; 26. 165. 2).

В полемике с представителями гностицизма К. А. подчеркивал, что вся природа человека является благой и совершенной, поскольку она есть произведение единственного благого Бога. К. А. считал ошибочным гностическое учение о том, что тело или некие телесные органы человека являются не творением благого Бога, но произведением злых сил (см.: Ibid. III 4. 34. 1–2); в рамках гностических систем это нередко выражалось через противопоставление мужского и женского начал в человеке. Возможно, именно полемическим обсуждением К. А. гностических идей объясняется замечание свт. Фотия,

патриарха К-польского, о том, что в «Очерках» К. А. рассуждал о происхождении Евы от Адама «не так, как это принято в церковном учении, но постыдно и безбожно» (*Phot.* Bibl. 109). Хотя точно не известно, какое именно представление подразумевал свт. Фотий, по мнению совр. исследователей, вероятнее всего речь идет о гностическом учении, согласно к-рому Адам первоначально был андрогином и Ева возникла из семени Адама. В «Извлечениях из сочинений Феодота...» К. А. проводил соответствующее мнение валентиниан: «В случае Адама мужское семя осталось у него, а все женское семя было отнято у него и стало Евой, от которой женщины, как от него мужчины» (*Clem. Alex.* Exc. Theod. 21. 2). Сам К. А. не высказывал такого мнения и подчеркивал происхождение от Бога всего человека в полноте его природы; т. о., высказывание свт. Фотия не может быть подтверждено материалом сохранившихся сочинений К. А. (см.: *Ashwin-Siejkowski.* 2010. P. 129–144). Утверждая, что мужчины и женщины имеют одинаковую человеческую природу и одинаково способны к добродетели (см.: Strom. IV 8. 59. 1), К. А. при этом считал, что разделение человека на 2 пола является следствием его телесности; души людей не являются ни мужскими, ни женскими, поэтому для достигающих отрешения от тела гностиков половые различия теряют всякое значение (см.: Ibid. III 13. 93. 23–3; VI 12. 100. 3).

По словам свт. Фотия, К. А. в «Очерках» признавал существование «переселения душ» (μετεμψυχώσεις... τερατεύεται — *Phot.* Bibl. 109). Это утверждение не находит подтверждения в сохранившихся произведениях К. А., т. к. в них вопрос о переселении и предсуществовании душ решается в полном соответствии с правосл. вероучением (общий анализ см.: *Héring.* 1923; *Ashwin-Siejkowski.* 2010. P. 115–128). В «Строматах» К. А. передавал мнение гностика Василида, согласно к-рому душа, «согрешившая в предыдущей жизни» (προαμαρτήσασαν ἐν ἑτέρῳ βίῳ), наказывается и исправляется страданиями, к-рые она претерпевает во время земной жизни в теле (см.: *Clem. Alex.* Strom. IV 12. 83. 2); этот процесс гностики обозначали с помощью понятия «заключение в тело» (ἐνσωμάτωσις; см.: Exc. Theod. 28. 1). Считая такое учение ошибочным, К. А. заявлял: «Невозможно, чтобы душа посылалась с небес на землю для претерпевания худшей участи, поскольку Бог все делает только ради лучшей цели; напротив, душа, избравшая наилучшую жизнь, согласную с Богом и с праведностью, получает в обмен на землю небо» (Strom. IV 26. 167. 4; ср.: Ibid. III 14. 94. 2). К. А. были известны различные концепции предсуществования душ; так, в «Строматах» он упоминал, что греки позаимствовали у египтян учение о переселении души в различные тела (μετενσωμάτωσις τῆς ψυχῆς — Strom. VI 4. 35. 1–2); ссылался на мнение нек-рых варварских народов и Платона о том, что добродетельные души добровольно сходят на землю, разделяя с людьми тяготы земной жизни и заботясь о них (Ibid. I 15. 67. 4; ср.: *Plat.* Resp. 314b — 321d); знал пифагорейское учение о перевоплощении душ людей в животных (см.: *Clem. Alex.* Strom. VII 6. 32. 8); утверждал, что основанием еретических учений Маркиона и Юлия Кассиана о том, что рождение есть зло, является платоническое представление о душе, которая имеет божественное происхождение, однако из-за вожделения падает в телесный мир рождения и смерти (см.: Strom. III 3. 13. 1–2; 13. 93. 3; ср.: *Plat.* Phaed. 81a–d; *Idem.* Phaedr. 248c); упоминал со ссылкой на Платона, что душа при восхождении на небо и при нисхождении на землю проходит через двенадцать знаков Зодиака (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 14. 103. 2–4; ср.: *Plat.* Resp. 614a — 621b). Приводя эти концепции, К. А. никогда не выражал своего согласия с ними и в ряде случаев давал им критическую оценку. Высказывания К. А. о творении человеческой души Богом свидетельствуют, что он не разделял представление о том, что души людей являются некими падшими умами или ангелами. Прямое отрицание предсуществования души содержится в «Избранных местах из пророческих писаний» (*Clem. Alex.* Eclog. proph. 17. 1); соответствующий отрывок впосл. был помещен в сб. «Священные параллели», а также сохранился в составе катен на кн. Бытие как часть комментария Акакия, еп. Кесарии Палестинской (IV в.). Согласно свидетельству еп. Акакия, К. А. «отвергал мнение о предсуществовании душ, говоря дословно следующее»: «Бог сотворил нас, не предсуществующих (οὐ προόντας); ведь если мы предсуществуем, то нам надлежит знать, откуда мы [происходим], и каким образом [возникли], и по какой причине приходим сюда (т. е. в земной мир.— *Авт.*); если же мы не предсуществуем, то единственной причиной нашего происхождения является Бог» (Ibidem; см.: *Clem. Alex.* Werke. 1970[2]. Bd. 3. S. 141). Предлагаемая здесь аргументация обратна платоновской: согласно Платону, припоминание душой небесной жизни является основанием для заключения о ее предсуществовании (см., напр.: *Plat.* Phaedr. 249–250); согласно К. А., поскольку в действительности никакого знания о прежнем существовании у человеческой души нет, неверно и предположение о ее предсуществовании (ср.: *Héring.* 1923. P. 34). Нек-рые исследователи считали, что учение о предсуществовании и переселении душ выражено в представлении К. А. о праведных душах, спускающихся с небес на землю для оказания помощи людям, движущимся к духовному совершенству (см.: *Clem. Alex.* Quid div. salv. 36; Strom. VI 13. 107. 2–3). В действительности, однако, в данном случае речь идет не о новом воплощении душ, но лишь о том, что совершенные гностики, которые, согласно концепции обожения К. А., достигают равноангельного состояния, начинают исполнять по отношению к тварному миру ангельское служение и оказывать духовную помощь христианам; в последующем правосл. вероучении этому представлению соответствует учение о благодатной помощи, подаваемой Богом через посредство пребывающих на небесах святых (ср.: *Héring.* 1923. P. 29–30).

IV. Учение о первоначальном состоянии человека, грехопадении и его последствиях. Принимая библейское учение о том, что первым человеком и отцом всех людей является Адам (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 19. 98. 3), К. А. утверждал, что с т. зр. человеческой природы Адам был совершенным: «Адам по устроению (πρὸς τὴν πλάσιν) был совершенным, поскольку не имел недостатка ни в чем, относящемся к идее и образу человека» (Ibid. IV 23. 150. 3). При этом Адам не обладал личным совершенством, но имел лишь заложенные в его природе возможности для его достижения: «Адам в начале существования не был совершенным

по состоянию (τὴν κατασκευὴν), однако был вполне способен к приобретению добродетели» (Ibid. VI 12. 96. 1). К. А. полагал, что Адам после сотворения обладал бессмертием (см.: Ibid. II 19. 98. 4), однако он не уточнял, является ли бессмертие природным свойством человека или особым благодатным даром Божиим (ср.: *Rüther.* 1922. S. 32–33, 42). Пребывание Адама в раю К. А. понимал как в букв. смысле, так и символически; согласно аллегорическому толкованию, заимствованному К. А. у Филона Александрийского (см.: *Philo.* De poster. Cain. 32), библейское название рая «Едем» (см., напр.: Быт 2. 8), означающее «наслаждение» (τρυφή), указывает на состояние постоянного разумного наслаждения дарами Бога. К. А. утверждал, что духовное наслаждение первых людей в раю — это единство «веры, знания и мира» (πίστις καὶ γνῶσις καὶ εἰρήνη), т. е. переживание постоянной близости к Богу и непосредственное ученичество у Божественного Логоса (*Clem. Alex.* Strom. II 11. 51. 4–5; VI 7. 57. 3–4). Состояние Адама в раю К. А. нередко сравнивал с состоянием детской простоты, чистоты и невинности; по его словам, Адам был «ребенком Божиим» (παιδίον τοῦ θεοῦ) и беззаботно предавался детским играм в раю (Protrept. 11. 111. 1). Чтобы возрасти до состояния мужа, ему не требовалось особых аскетических усилий, но нужно было лишь твердое послушание Богу по свободной воле; добровольно исполняя заповеди Божии, Адам мог возрастать и становиться более зрелым в совершенстве и добродетели (Strom. IV 23. 150. 3–4; ср.: *Behr.* 2000. P. 136).

Рассматривая библейское повествование о грехопадении (Быт 3. 1–6), К. А., как и Филон (см., напр.: *Philo.* De opif. 157), указывал, что искушавший Еву змей аллегорически обозначает «удовольствие» (ἡδονή), которое «есть земное зло, влекущее к материи» (*Clem. Alex.* Protrept. 11. 111. 1). Хотя из слов К. А. о победе Иисуса Христа над змеем (Ibid. 2) и о продолжающейся обольстительной деятельности змея (Ibid. 1. 7. 4–6) можно заключить, что ему было известно отождествление змея с диаволом, специально о роли диавола в грехопадении К. А. не рассуждал. По мнению К. А., удовольствие, к-рому подчинились первые люди, не было внешним по отношению к человеческой природе и противоестественным, но являлось возможностью самой природы, однако эта возможность оказалась реализована ненадлежащим образом. Полагая, что греховное удовольствие было связано со вступлением Адама и Евы в брачные отношения, К. А. не соглашался, однако, с гностиками в том, что греховным является любое брачное совокупление как таковое. Согласно К. А., Адам и Ева были созданы Богом для вступления в брак, однако они не проявили покорности Богу и не дождались определенного Богом времени; их разум, обязанностью к-рого было властвовать над чувственностью, оказался порабощен неудержимым чувственным стремлением к удовольствию (см.: Strom. III 17. 102–103; ср.: Ibid. III 14. 94. 3; Protrept. 11. 111. 1–2). Т. о., с формальной стороны грехопадение первых людей состояло в сознательном и свободном нарушении заповеди Бога, а с содержательной стороны — в неразумном стремлении к удовольствию (ср.: *Rüther.* 1922. S. 39–40; *Behr.* 2000. P. 142–144).

Основные последствия грехопадения были определены природой совершенного первыми людьми греха. Ссылаясь на слова из Псалтири: «Человек, бывший в чести, не уразумел; он присоединился к неразумным животным и уподобился им» (Пс 48. 13; по LXX), К. А. утверждал, что, поддавшись чувственности, человек удалился от разумности, уподоблявшей его Логосу, и приблизился к неразумным животным: «Он не вправе уже называться человеком, ибо тот, кто согрешил против разума (παρὰ λόγον ἁμαρτάνων), уже не является разумным (λογικός), но есть неразумный (ἄλογον) зверь, находящийся во власти вожделений и порабощенный всякого рода удовольствиями» (*Clem. Alex.* Paed. I 13. 101. 3; 102. 1; ср., однако: Strom. III 17. 102. 1–4, где К. А. отвергает чрезмерно букв. понимание приближения человека к животной природе, предлагавшееся гностиками). Хотя человек не утратил в результате греха разумность как природную способность, его разум оказался во власти чувственных желаний и начал служить им. Потеряв возможность богообщения, человек лишился источника истинного гностического знания и оказался во власти суетных мнений (см.: Strom. II 11. 51. 4–6). Повторяя выражение Филона (см.: *Philo.* De virt. 205), К. А. утверждал, что в грехопадении Адам «променял жизнь бессмертную на смертную» (*Clem. Alex.* Strom. II 19. 98. 4); он оказался «связан тлением» (φθορᾷ δεδεμένον — Protrept. 11. 111. 2), т. е. порабощен «делами страсти», которые растлевают и умерщвляют душу (см.: Strom. III 9. 63. 3–4). Понимая «тление» в духовном смысле, К. А. не считал наказанием за грех ни саму по себе телесность (Ibid. 14. 95. 1–2), ни телесную смерть (см.: Ibid. 9. 64. 1–3; ср.: *Rüther.* 1922. S. 42).

Хотя отдельного рассмотрения вопроса о значении греха прародителей для всего человеческого рода К. А. не предлагал, из его отдельных замечаний можно заключить, что представление о *грехе первородном* было ему чуждо (общий анализ вопроса см.: *Rüther.* 1922. S. 44–87). Поскольку К. А. считал всякий грех результатом сознательного волевого выбора человека, он не допускал возможности перехода греховности или ответственности за грехи от родителей к детям (ср.: *Clem. Alex.* Strom. III 16. 100. 4–7; примечательно, что учение о родовой греховности младенцев (τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς... ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον; «младенец, не согрешивший ранее [лично], имеет в себе [склонность] согрешить»), крайнее близкое к представлениям, развитым впосл. блж. Августином, еп. Гиппонским, К. А. приписывает гностику Василиду: Ibid. IV 12. 82. 1–2). Наследием, распространяющимся от прародителей на всех людей, согласно К. А., является не сам грех, но ставшее его следствием отчуждение человека от Бога, которое способствует впадению в грех. Следуя рассуждениям ап. Павла (см.: Рим 7. 14–23; Гал 5. 16–25), К. А. полагал, что во всяком человеке противоборствуют разумная и неразумная части души, или «дух» и «плоть» (см., напр.: Strom. IV 6. 40. 2; 26. 165. 1; VI 16. 136. 2–3). Потеряв в результате греха Адама связь с Богом и лишившись истинного знания о Нем, разумная душа человека стала слабой и больной (см., напр.: Ibid. II 20. 109. 4; V 1. 7. 8; VII 7. 42. 7; Paed. III 12. 86. 2); она охотно подчиняется телесным страстям и легко склоняется к греху (см., напр.: Paed. I 8. 68. 1; Strom. III 14. 94. 3; ср.: *Rüther.* 1922. S. 60–63). При этом К. А. в полемике с гностиками подчеркивал, что ни тело, ни «плотский дух» сами по себе не являются причинами греха; они есть лишь средства, с помощью

к-рых душа человека ищет и находит греховные удовольствия. Кроме того, по утверждению К. А., подобно тому как змей искушал прародителей в раю, злые силы постоянно искушают всякую душу, представляя ей всевозможные низменные удовольствия и убеждая предаться им (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 20. 110–111). Однако, поскольку человек всегда обладает свободой, он может как совершить грех, так и отказаться от его совершения. Т. о., согласно К. А., ни тело, ни рождение сами по себе не греховны; никто не является грешником по рождению, но всякий человек заново проходит путь, пройденный Адамом: «Мы подпадаем под грех Адама из-за сходства греха (secundum peccati similitudinem)» (*Idem.* Fragm. 22 // *Idem.* Werke. 1970[2]. Bd. 3. S. 208; Strom. III 16. 100. 7; ср.: *Rüther.* 1922. S. 76–79). В отличие от Адама, однако, все его потомки изначально находятся в состоянии отделенности от Бога и имеют намного меньше возможностей для успешной борьбы с грехом. Вследствие «неведения» (ἄγνοια; см.: *Clem. Alex.* Strom. V 10. 63. 8; VII 16. 101. 6; 102. 1), т. е. отсутствия у человека истинного знания о Боге и о собственной природе, душа человека пребывает в «заблуждении» (πλάνη; см.: *Clem. Alex.* Protrept. 1. 7. 4; 2. 12. 2); она уступает искушениям и оказывается в плену у страстей. По словам К. А., «есть два начала всякого греха — неведение и слабость», при этом из-за неведения человек следует ошибочным мнениям и не принимает истинные суждения, а из-за слабости не может осуществить даже то доброе, что намеревается сделать (Strom. VII 16. 101. 6–7; ср.: Ibid. II 15. 62. 1–4). Т. о., хотя потенциально у людей сохраняется свобода не совершать грех, в действительности все люди в той или иной мере оказываются грешниками. Признавая, что человек, сохраняющий природные дарования, уделенные ему как образу Божию, даже после грехопадения может исполнять заповеди Божии собственными силами и может стать «праведным» (см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 6. 44. 4; Quis div. salv. 8; ср.: *Rüther.* 1922. S. 44–47), К. А. вместе с тем полагал, что отпавший от Бога человек не в состоянии собственными силами вернуться к единству с Богом и достичь духовного совершенства, т. е. стать спасенным и святым. Лишь Иисус Христос как воплощенный Логос оказывается «единственным безгрешным» (μόνος ἀναμάρτητος — *Clem. Alex.* Paed. III 12. 93. 3; ср.: Ibid. I 2. 4. 2); в силу этого, воссоединив в Себе Бога и человека, Он становится Освободителем, Учителем и Спасителем для всех людей (см.: Protrept. 11. 111–117).

Христология и сотериология. Рассматривая Боговоплощение как высшее проявление управляющего мирозданием и заботящегося о всем мире Промысла Божия, К. А. неизменно помещал христологические рассуждения в сотериологический контекст. Логос, «происшедший» от Отца «в начале» и как «творческая причина» сотворивший весь мир, есть носитель Божественной любви, руководствуясь которой Он желает явить Себя людям, открыть через Себя Отца и привести каждого человека к полноте богопознания и обожения (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 3. 16. 5; Quis. div. salv. 37. 1–3). Воплощение Логоса К. А. не считал прямым следствием грехопадения: поскольку лишь Логос, восприняв человеческую природу, привел заключенный в ней образ Божий к полноте подобия Богу, Его воплощение как Посредника и Учителя есть часть вечного замысла Божия о человеке: «Давший жизнь в начале при создании как Творец, даровал благую жизнь, явившись как Учитель, чтобы в конце удостоить вечной жизни как Бог. Не только ныне впервые по причине нашего заблуждения сжалился Он над нами, но с самого начала [заботился о нас], ныне же, явившись [на земле], Он спас нас, уже погибших» (Protrept. 1. 7. 3–4). Отпадение человека от Бога, согласно К. А., не внесло изменений в благую волю Бога о человеке, которая нашла выражение в домостроительстве спасения: воплотившийся Логос стал для людей не только Учителем, но и Спасителем, избавившим человечество от власти греха (см.: Ibid. 11. 111. 2–3). При Воплощении Логос «родил Сам Себя» (ἑαυτὸν γεννᾷ), т. е. добровольно облекся в плоть и претерпел телесное рождение от Девы, чтобы стать видимым для людей и предоставить им возможность познать Его как родственного им человека (Strom. V 3. 16. 5). К. А. подчеркивал, что Боговоплощение не является необходимостью для Бога, но есть знак любви Божией к человеку, проявившейся в добровольном самоуничижении (см. ст. *Кеносис*), а потому оно есть «вершина человеколюбия» Логоса (Paed. I 8. 62. 1). По словам К. А., Логос сошел на землю, облекся в человека и добровольно претерпел все свойственное людям с той целью, чтобы, «соразмерившись слабости, свойственной нам, тем, кого Он возлюбил, возвести нас до меры Его собственной силы» (Quis div. salv. 37. 3; ср.: Ibid. 1).

Воплотившийся Логос есть Иисус Христос, истинный Бог и истинный человек. Полагая, что Посредник между Богом и людьми должен быть причастен каждой из природ, между к-рыми Он выступает посредником, К. А. неоднократно выражал правосл. учение о реальном существовании 2 природ в едином Иисусе Христе. Так, говоря в «Педагоге» о Воплощении, К. А. назвал его «явственным таинством», поскольку благодаря ему «Бог [присутствует] в человеке и человек есть Бог; Посредник (μεσίτης) исполняет волю Отца, и Посредник этот — Логос, общий для двух [природ], ибо Он есть Сын Отца и Спаситель людей, Служитель Отца и Педагог для нас» (Paed. III 1. 2. 1). В «Увещевании к язычникам» К. А., говоря, что Иисус Христос есть явившийся людям Логос, отмечал, что «Он единственный есть оба — Бог и Человек» (ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος — Protrept. 1. 7. 1). Наряду с этими вполне правосл. формулами у К. А. встречаются и менее удачные высказывания, из к-рых можно заключить, что Воплощение он понимал как «облечение» Логоса в человека: так, в «Педагоге» он утверждал, что Иисус Христос есть «непорочный Бог в виде человека» (θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος; Paed. I 2. 4. 1); в «Строматах» типологически толковал перемену одежды Аароном (см.: Лев 16. 23–24) как указание на то, что Логос, нисходя в чувственный мир, снял одну одежду, т. е. ограничил свое беспредельное божество, и облекся в другую, т. е. в человеческую ограниченность (см.: *Clem. Alex.* Srom. V 6. 40. 3; ср.: Qius div. salv. 37. 3). Хотя подобные выражения, заимствованные К. А. из богословского языка ап. Павла (см.: Флп 2. 6–7; Еф 4. 20–24), могут быть поняты в монофизитском смысле (ср. ст. *Монофизитство*), К. А. никогда не разделял Иисуса Христа на два лица и не отрицал реальность Его человеческой природы; из его общих рассуждений о спасительной

деятельности Иисуса Христа следует, что божественная и человеческая природы были соединены в одном действующем субъекте, т. е., на языке позднейшей правосл. христологии, в Лице Сына Божия. Не обсуждая специально вопрос о способе соединения божественной и человеческой природ в Иисусе Христе, К. А. указывал лишь на спасительное значение этого соединения; по его словам, Иисус Христос «во всем благодетельствует и во всем приносит пользу как Бог и как человек; как Бог он отпускает грехи, а как человек научает пути освобождения от грехов» (*Clem. Alex.* Paed. I 3. 7. 1).

По свидетельству свт. Фотия, патриарха К-польского, в «Очерках» К. А. утверждал, что «Логос не воплотился, но лишь казался [человеком]» (μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι; *Phot.* Bibl. 109); т. о., свт. Фотий полагал, что К. А. был сторонником *докетизма* (общий анализ см.: *Ashwin-Siejkowski.* 2010. P. 95–111; ср. также: *Rüther.* 1926). Некоторые основания для такого предположения могут быть обнаружены в сохранившихся сочинениях К. А. Так, в «Строматах» К. А., рассуждая о телесной жизни Иисуса Христа в контексте учения о гностическом совершенстве, к-рое предполагает освобождение от страстей и достижение бесстрастия, писал: «Было бы смешно думать, что тело Спасителя как тело нуждалось для поддержания существования в необходимом подкреплении; ведь Он ел не ради тела, которое содержалось святой силой, но для того чтобы окружающие не стали мыслить о Нем превратно, а именно, как позднее некоторые сочли, что Он явился лишь призрачно (δοκήσει); Он же был всецело бесстрастным, так что в Него не могло проникнуть никакое страстное движение, ни удовольствие, ни страдание» (*Clem. Alex.* Strom. VI 9. 71. 2). Считая бесстрастие одним из Божественных свойств Логоса, Который «безначально был бесстрастным» (ἀπαθοῦς ἀνάρχως γενόμενος; Ibid. VII 2. 7. 2), К. А. полагал, что при соединении с человеческой природой Логос не утратил бесстрастия, но, напротив, наделил им Иисуса Христа как человека, поэтому в силу ипостасного соединения с Логосом Иисус Христос был «бесстрастен душой» (ἀπαθὴς τὴν ψυχήν; Paed. I 2. 4. 1) и «целиком свободен от человеческих страстей» (Ibid. 2). Проблематичным является утверждение К. А. о том, что тело Иисуса Христа «поддерживалось святой силой» и не нуждалось в естественном питании; такое бесстрастное состояние тела не может быть естественным следствием душевного бесстрастия Иисуса Христа. Т. о., вероятнее всего, К. А. полагал, что тело Иисуса Христа стало преображенным и наделенным особыми свойствами не после воскресения, но при начальном соединении с Логосом. Вместе с тем, прямо отвергая классическое докетическое учение о призрачности тела Иисуса Христа, К. А. тем самым выражал правосл. учение о том, что это было реальное, а не кажущееся тело. В качестве возможного подтверждения предположения о докетическом характере христологии К. А. нек-рые исследователи рассматривали также передаваемый как церковное предание в лат. отрывке из «Очерков» рассказ о том, что рука ап. Иоанна Богослова, прикоснувшегося к телу Иисуса Христа, вошла в тело, не ощутив сопротивления твердой материи (см.: *Clem. Alex.* Fragm. 24 // *Idem.* Werke. 1970^2. Bd. 3. S. 210). Однако из этого рассказа, приводимого в качестве пояснения к словам: «...что осязали руки наши» (1 Ин 1. 1), не следует, что тело Иисуса Христа всегда было неосязаемым; речь может идти о единичном чудесном случае. Нет оснований полагать, что К. А. сомневался в реальности или полноте человеческой природы Иисуса Христа; подчеркивая, что уже во время земной жизни Иисуса Христа Его тело и душа обладали уникальными свойствами, К. А. при этом считал их истинными человеческими телом и душой (ср.: *Quatember.* 1946. S. 131). По словам К. А., «восприняв плоть, по природе являющуюся страстной», т. е. истинную человеческую плоть, Логос «воспитал ее до состояния бесстрастия», тем самым открыв путь к бесстрастию подражающим Ему в жизни христианам (*Clem. Alex.* Strom. VII 2. 7. 5; ср.: *Сидоров.* 1998. С. 118–120).

В рассуждениях К. А. о спасении выделяются 2 основные линии, соответствующие 2 частям спасительной деятельности Иисуса Христа: как Искупитель Он приносит Себя в жертву за человеческие грехи и добровольно претерпевает смерть; как Учитель Он просвещает людей, освобождает их от заблуждений, предлагает в Своем учении истинное знание о надлежащем пути уподобления Богу, а в Своей жизни — образец этого уподобления и пример для подражания. Рассмотрение спасения в искупительном аспекте у К. А. встречается редко; упоминания об искуплении и искупительной Жертве в его сочинениях по большей части связаны с соответствующими местами НЗ (см. ст. *Искупление*). По словам К. А., Иисус Христос по любви к людям «стал жертвой» (σπένδεσθαι; ср.: Флп 2. 17; 2 Тим 4. 6) и «предал Себя как выкуп» (λύτρον ἑαυτὸν ἐπιδιδούς); исполняя волю Отца, Он «за каждого из нас отдал Свою душу, равную по ценности всему миру» (*Clem. Alex.* Quis div. salv. 37. 4; ср.: «Сын Человеческий... пришел... чтобы... отдать душу Свою для искупления многих (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν)» (Мф 20. 28; Мк 10. 45)). В «Педагоге» К. А. рассматривал жертвоприношение Авраамом его сына Исаака (см.: Быт 22. 1–19) как типологический прообраз искупительной Жертвы Иисуса Христа (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 5. 23. 1–2; ср. также: Strom. II 5. 20. 2). По представлению К. А., между Исааком и Иисусом Христом есть как сходство, так и различие. Как и Исаак, Господь стал «жертвой» (ἱερεῖον), однако в отличие от Исаака, жертвоприношение к-рого было остановлено, Господь был действительно принесен в жертву (κεκάρπωται). Согласно К. А., то, что Исаак «не пострадал», может указывать на то, что он «уступил начаток страданий Господу»; вместе с тем то, что Исаак «не был заклан», может таинственно проображать божество Господа. Поясняя эту же аналогию, К. А. далее утверждал: «Ибо после погребения Иисус воскрес <как> не пострадавший (ἀνέστη γὰρ μετὰ τὴν κηδείαν ὁ Ἰησοῦς <ὡς> μὴ παθών), подобно тому как Исаак был избавлен от принесения в жертву» (Paed. I 5. 23. 1–2). По предположению Штелина и др. исследователей, перед словами «не пострадавший» имеется смысловой пропуск (в 2 основных рукописях «Педагога», однако, в данном месте физической текстовой лакуны и к.-л. указаний на пропуск нет; см.: Mutin. gr. 126. Fol. 57r; Laurent. Plut. 5. 24. Fol. 18v), заполняемый издателями словом «как» или др. словами (Штелин, опираясь на Деян 2. 27, предложил эмендацию: «не претерпев тления», διαφθορὰν μὴ παθών; см.: *Clem. Alex.*

Werke. 1972³. Bd. 1. S. 104). Гипотеза о пропуске вызвана неясностью того, что именно К. А. хотел выразить словами «не пострадавший». По мнению одних исследователей, этими словами целиком отрицается то, что Иисус Христос реально претерпевал страдания, по мнению других — К. А. говорит лишь о том, что Логос, не испытавший страданий как Бог, воскресил единого с Ним Иисуса Христа как человека и сделал Его тело «как бы» не страдавшим, т. е. преображенным и прославленным (см.: *Quatember.* 1946. S. 129–131). Соотнесение отрывка из «Педагога» с др. высказываниями К. А. позволяет с уверенностью заключить, что он рассматривал смерть Иисуса Христа как спасительную жертву, однако вопрос о том, считал ли К. А. страдания Иисуса Христа реальными, является более сложным. Любая версия *теопасхизма* для К. А. была абсолютно неприемлема; он был убежден, что Логос, будучи Богом, не может претерпевать страданий ни в каком смысле. Однако, говоря о человеческой природе Иисуса Христа, К. А. со ссылкой на Евангелие утверждал, что Христос «пострадал за нас» (κάμνων ὑπὲρ ἡμῶν — *Clem. Alex.* Paed. I 9. 85. 1; ὑπὲρ ἡμῶν πέπονθεν — Ibid. I 8. 66. 2; см. также: Fragm. 28; ср.: Мф 20. 28; Мк 10. 45); упоминал о «священном страдании Господа» (*Clem. Alex.* Paed. II 8. 73. 3; ср.: Ibid. 3. 36. 2); отмечал, что Господь, «будучи Жизнью, пострадал [и] изволил пострадать (ἔπαθεν [καὶ] παθεῖν ἠθέλησεν) ради того, чтобы мы Его страданием (τῷ πάθει) получили жизнь» (Strom. IV 7. 43. 2; в рус. пер. Афонасина (Строматы. 2003. Т. 2. С. 24) смысл отрывка полностью искажен). Нек-рые исследователи видят противоречие между упоминаниями К. А. о страданиях Иисуса Христа и представлением о свойственном Ему бесстрастии. В действительности противоречие здесь лишь внешнее; вероятнее всего, К. А., следовавший стоическим представлениям о соотношении тела, души и ума, полагал, что страдания Иисуса Христа были истинными, однако Он претерпевал их лишь телом и телесным духом, тогда как Его разумная душа, преображенная благодаря единству с Логосом, оставалась невозмутимой и бесстрастной (ср., напр.: SVF. III 416, 448; подробнее об интерпретациях бесстрастия Иисуса Христа у К. А. и в последующем православном богословии см.: *Spanneut.* 2002). Недостатком такого философского объяснения является затруднительность его согласования с евангельским повествованием; так, напр., слова Иисуса Христа: «Душа Моя скорбит смертельно» (περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου; Мф 26. 38; Мк 14. 34), предполагают реальность переживаемого высшей частью души страдания (скорби), тогда как в рамках предлагаемой К. А. концепции бесстрастия они могут быть поняты лишь как внешнее выражение Иисусом Христом того состояния, к-рое Он в действительности не переживал (ср.: *Clem. Alex.* Strom. VI 9. 71. 2).

Хотя К. А. не рассуждал специально о том, была ли искупительная Жертва необходимой для совершения спасения и кому она была принесена, из его общих замечаний можно заключить, что Жертва являлась добровольным принятием Иисусом Христом на Себя страданий за грехи, к-рые надлежало понести всем людям; т. о., вероятно, К. А. понимал принесенную на Кресте Жертву в качестве заместительной (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. IV 12. 87. 2; V 10. 66. 5; VII 3. 14. 5), однако не рассматривал ее как необходимое удовлетворение Богу (ср.: *Rüther.* 1922. S. 97–99). Говоря о спасительных плодах искупления, К. А. утверждал, что христиане «кровью Господа избавлены от тления» (*Clem. Alex.* Paed. I 5. 23. 2; ср.: Protrept. 11. 111. 2; 12. 118. 4). При этом он указывал на различие между «плотской кровью» и «духовной кровью»; первую Иисус Христос пролил на Кресте, освободив ею людей от тления, а вторую Он подает всем христианам как «благодатное помазание», делая их участниками Своего нетления (см.: Paed. II 2. 19. 4). Крестными страданиями и добровольной смертью Иисус Христос освободил человека от власти соблазнов и грехов, обессилил диавола и победил смерть (см.: Ibid. 8. 74. 3; Protrept. 11. 111. 2–3). Воскреснув, Господь открыл людям путь к вечной жизни: «Он умер за нас и воскрес вместе с нами» (Quis div. salv. 33. 6; ср.: Protrept. 2. 27. 2; близкую формулировку ранее использовал сщмч. Поликарп, еп. Смирнский: *Polycarp.* Ad Phil. 9. 2). Согласно К. А., первоначальное приобщение христиан к искупительной части спасения происходит в церковных таинствах: Крещении и Евхаристии (см.: Paed. I 6); благодаря телесному и духовному участию в них человек приобретает «сродство» (συγγένεια) с Иисусом Христом (см.: Ibid. 6. 49. 3–4), к-рый как Логос наставляет и вразумляет его, а как Св. Дух подкрепляет благодатными дарами (см.: Ibid. 43. 2–4).

Рассматривая спасительную деятельность Иисуса Христа в учительном аспекте, К. А. опирался на представление о том, что достижение подобия Богу и обожения является предначертанной Богом целью человеческой природы. Перефразируя формулировку, неоднократно встречавшуюся ранее у сщмч. Иринея, еп. Лионского (см.: *Iren.* Adv. haer. III 19. 1; ср.: Ibid. 18. 7; 20. 2), К. А. утверждал: «Логос Бога стал человеком, чтобы ты научился у человека, как человек может стать богом» (*Clem. Alex.* Protrept. 1. 8. 4). Согласно К. А., учительство Логоса есть важнейшая часть спасения, поскольку в результате грехопадения человек лишился истинного знания о цели жизни и способах ее достижения. Осуществляя учительство как Спаситель, Логос открывает человеку теоретическое знание о Боге и показывает путь практического соединения с Богом. Поскольку в Иисусе Христе человеческая природа уже приведена в полное подобие Богу, подражая Его жизни и следуя Его учению, человек соединяется с Ним и через Него уподобляется Богу. Разделяя во введении к «Педагогу» спасительную деятельность Логоса как Наставника на неск. этапов, К. А. подчеркивал, что единый Логос искусно ведет человека к спасению, постепенно преподавая ему необходимое знание. В первоначальном увещевании, т. е. в евангельской проповеди, Он предлагает ему для принятия истинное откровение о Боге и Его отношении к человеку; затем Он выступает как Врач, показывая человеку, каким образом может быть приобретено исцеление от страстей, и как Педагог, научая надлежащему устроению практической жизни и приучая укрощать телесные страсти с помощью разума; наконец, Он становится Учителем, открывающим духовный смысл Свящ. Писания и возводящим человека от земной к небесной жизни (см.: Paed. I 1. 1. 1 — 3. 3). При этом учение Логоса не является некой абстракцией, т. к. практическое воплощение содержания этого учения явлено в Иисусе Христе; хотя К. А.

сравнительно редко обращался к рассмотрению описанных в Евангелиях событий земной жизни Спасителя, он был убежден, что Его жизнь есть безусловный и высший образец для всякого христианина (ср.: *Marrou*. 1960. P. 60–61; *Behr*. 2000. P. 166).

К. А. подчеркивал всеобщность спасения, предлагаемого воплотившимся Логосом, Который есть «вездесущий Свет, сияющий для всех людей» (*Clem. Alex*. Protrept. 9. 88. 2). Спасительное действие Иисуса Христа, согласно К. А., имеет сверхвременной характер и распространяется в т. ч. на живших до Его пришествия на землю праведников. Ссылаясь на «Пастырь» Ермы, К. А. в «Строматах» приводил предание о том, что апостолы после смерти проповедовали Иисуса Христа среди праведников, почивших до Его явления на земле (см.: Strom. II 9. 43. 5 — 44. 3; VI 6. 44. 5 — 46. 5). К. А. отмечал, что и Сам Господь «проповедовал Евангелие находящимся в аду» (Ibid. VI 6. 44. 5; 46. 2). Целью этой проповеди было «привести к обращению тех, кто жили в праведности, согласной с законом (т. е. с заповедями ВЗ.— *Авт.*) или с философией (т. е. с естественным нравственным законом.— *Авт.*), однако не имели совершенства, поскольку их жизнь была сопряжена со грехом (ἁμαρτητικῶς διαπεραναμένους τὸν βίον)» (Ibid. 45. 5). Т. о., согласно К. А., все люди, стремившиеся по мере собственных сил к праведности до явления Иисуса Христа, как иудеи, так и язычники, были просвещены и спасены Им при сошествии во ад (Ibid. 46. 2–4). Ведя полемику с гностиками, полагавшими, что спасение доступно лишь немногим избранным по природе людям, К. А. настаивал на том, что с объективной т. зр. спасение в равной мере предлагается всем людям. По словам К. А., Иисуса Христа неправильно называть Спасителем, если Он спасет лишь немногих: «Разве может Он быть Спасителем и Господом, если Он не для всех Спаситель и Господь?.. Он есть Спаситель всех, а не только некоторых» (Ibid. VII 2. 7. 6; 2. 6. 6). Божественный Логос «обращается ко всем без исключения», однако не все люди откликаются на Его призыв и желают следовать предлагаемым спасительным путем. По словам К. А., сам человек должен принять решение о том, станет ли он повиноваться или противиться Богу (см.: *Clem. Alex*. Strom. II 6. 26. 3).

Первичное решение человека довериться Богу и принять Его учение К. А. отождествлял с верой, понимаемой в смысле стоического «согласия», которое имеет свободную, а не необходимую природу (см.: Ibid. 3. 11. 1–2). Для возникновения веры требуется «слышание» (ср.: Рим 10. 14–17), т. е. обращение Бога к человеку, происходящее через «слово Божие», т. е. Свящ. Писание и евангельскую проповедь, однако сам акт принятия верой откровения в качестве руководства для жизни есть свободное дело человека, а не дар Бога. Используя образ игры в мяч, К. А. отмечал, что для нее недостаточно одного игрока, но требуется второй игрок, ловящий бросаемый ему мяч. Точно так же спасительный дар Божий может быть усвоен лишь добровольно принимающим его человеком (*Clem. Alex*. Strom. II 5. 25. 1–4). В рассуждениях о соотношении призывающего действия Бога и ответного действия человека К. А. первым из церковных писателей стал использовать понятие «синергия» (συνεργία; в схожем значении у К. А. употребляются и нек-рые однокоренные именные и глагольные формы; см., напр.: Ibid. VII 6. 46. 5; 48. 4), впосл. закрепившееся в правосл. этике и аскетике. Говоря о синергии, К. А. в отличие от нек-рых последующих церковных писателей понимал ее в смысле содействия человека Богу и не говорил о содействии Бога человеку (см.: *Behr*. 2000. P. 167–168). Подобная особенность словоупотребления имеет философские основания: согласно логическим выпискам К. А. в 8-й кн. «Стромат», «содействующая причина» — это причина, которая не может достичь результата сама и действует вместе с некой более высокой и сильной причиной. Высшая причина не нуждается для достижения результата в содействии низшей причины, однако при присоединении низшей причины достигаемый результат, оставаясь тем же по сущности, становится более сильным (см.: *Clem. Alex*. Strom. VIII 9. 33. 7–9; ср.: Ibid. I 20. 99. 2; вероятно, такое представление о содействующей причине восходит к некоему стоическому источнику). При приложении к богословию спасения это означает, что Бог может спасти человека без его содействия и спасает его Своей силой, а не силой человека, однако соучастие в процессе спасения преображает человека и тем самым внешний акт спасения обогащается внутренним спасительным изменением в человеке. Наделив при творении человека разумом и волей, Бог требует от него сознательного и волевого участия в спасении: «Спасаемый будет спасен не без [собственной] воли (ἄκων), ибо он не бездушен; напротив, он должен добровольно (ἑκουσίως) и по собственному решению (προαιρετικῶς) стремиться к спасению» (Ibid. VII 7. 42. 4). Лишь после того, как человек принял твердое решение верить Богу и послушно исполнять Его волю, Бог дарует человеку благодатную поддержку: «Как врач помогает обрести здоровье тому, кто стремится выздороветь, так и Бог предлагает вечное спасение тем, кто содействуют Ему (τοῖς συνεργοῦσι), участвуя в собственном движении к гносису и добродетели» (Ibid. 48. 4). После того как человек начал «содействовать» Богу, Бог становится «сотрудником» (συλλαμβανόμενος) человека, заслужившего Его помощь собственными усилиями (Ibid. 2). Не всегда используя понятие «благодать» (см., однако: Ibid. V 1. 7. 3), К. А. при этом понимал подаваемую от Бога помощь как особое действие Св. Духа. Так, по выражению К. А., результатом приобретения твердой веры является «усвоение Святого Духа как личного качества» (ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα — Ibid. VII 16. 134. 2), т. е. постоянная причастность благодатному Свету Логоса, «нераздельно разделяемому Духу Господню» (Ibid. VI 16. 138. 2), Который «поселяется» в душе человека, но остается при этом единым и беспредельным (Ibid. 15. 120. 2; см. также: Ibid. V 14. 98. 4; VII 11. 64. 7; 13. 82. 3–4; ср.: *Rüther*. 1922. S. 103–106). При этом у К. А. подаваемая Богом благодать всегда является неразрывно связаной с приобретаемой самим человеком добродетелью; так, цитируя известные слова ап. Павла: «Благодатью вы спасены» (Еф 2. 5), К. А. прибавляет к ним собственное пояснение: «...но не без добрых дел» (*Clem. Alex*. Strom. V 1. 7. 2). В спасительном процессе Бог всегда воздействует на человека Своим промыслительным руководством и неизменно остается первичным действующим началом, однако Он не желает спасать человека без постоянного свободного содействия со

стороны человека (ср.: *Rüther.* 1922. S. 106). Т. о., К. А. представлял субъективное спасение как динамическое развитие взаимодействия Бога и человека в цельном процессе, состоящем из нескольких стадий: 1) желание спасения со стороны человека; 2) призвание со стороны Бога; 3) принятие Божия призыва человеком в акте веры; 4) содействие Богу, т. е. волевое следование Божиим заповедям; 5) дарование благодатной помощи Св. Духа, просвещающей и укрепляющей человека; 6) полное согласие и совпадение Божественных воли и действия с человеческими волей и действием при достижении человеком совершенства и обожения; в последующей правосл. традиции это согласие было понято как отображение ипостасного единства божественной и человеческой природ в Иисусе Христе (подробнее о теме воли и благодати у К. А. см.: *Havrda.* Grace and Free Will. 2011; ср. также.: *Behr.* 2000. P. 167–170).

Христианская жизнь и ее цель. Поскольку реализация предоставленной Иисусом Христом возможности спасения определяется как первичным свободным выбором человека, так и его последующими личными практическими действиями, осуществляемыми под руководством наставляющего Логоса, важное место в философско-богословских рассуждениях К. А. занимает разработка учения о том, каким образом человеку надлежит использовать открытое Логосом истинное знание в сфере практической жизни. При рассмотрении этических и аскетических вопросов К. А. в значительной мере опирался на стоическое учение, из которого им были взяты основные этические понятия и их определения; использовал он и некоторые идеи Филона Александрийского. Строение этического учения К. А. задается представлением о 2 уровнях нормативной практической жизни, которое было заимствованно им у Филона (см.: *Philo.* Leg. all. III 129, 132): 1-й уровень, достижение к-рого необходимо каждому христианину для спасения, у К. А. характеризуется понятием «умеренность в страстях» (μετριοπάθεια); 2-й уровень, к-рого достигают стремящиеся к высшему гносису христиане, К. А. обозначал понятием «бесстрастие» (ἀπάθεια). Т. о., учение К. А. о практике христ. жизни делится на 3 основные части: 1) аскетическое учение о природе страстей и способах восстановления надлежащего соотношения чувственного и разумного начал в человеке; 2) учение о практическом гностическом совершенстве как уподоблении Богу посредством приобретения бесстрастия; 3) учение об обожении как о высшей цели христианина.

I. Умеренность в страстях. В основе учения К. А. о страстях лежит представление о том, что человеческому рассудку (διάνοια; К. А. считал рассудок высшей частью «телесного духа», своего рода посредником между ним и «разумным духом», т. к. последний принимает решения на основании предлагаемых ему рассудком данных; см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 16. 135. 4; 136. 1; ср.: *Lilla.* 1971. P. 85–86), ответственному за руководство практической деятельностью, по природе свойственно «стремление» (ὁρμή; в рус. традиции это стоическое понятие передается и др. терминами: «побуждение», «влечение», «импульс» и т. п.; см., напр.: *Diog. Laert.* VII 1. 110; SVF. III 377), направляющее деятельность человека к некой полагаемой рассудком естественной цели. По словам К. А., «стремление — это порыв (φορά) рассудка к чему-то или от чего-то» (*Clem. Alex.* Strom. II 13. 59. 6). Будучи подчинен разумной части души, рассудок разумно распределяет стремления так, чтобы они служили поддержанию гармоничной естественной жизни человека; в этом случае стремления являются нравственно безразличными. Однако если иерархическое отношение разума и рассудка нарушается (для стоиков это происходит по причине личной слабости человека, а для К. А. это есть следствие грехопадения), стремления, опираясь на побуждения, исходящие от тела и низших частей телесного духа человека, завладевают человеческим разумом и подчиняют себе его деятельность, тем самым превращаясь в страсти. Т. о., согласно предлагаемым К. А. определениям, по смыслу и по лексике совпадающим с традиц. стоическими определениями, страсть (πάθος) есть «чрезмерно сильное стремление, превосходящее разумную меру (τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα)»; «стремление, выходящее из-под власти разума и непокорное ему»; «противоестественное (παρὰ φύσιν) движение души, связанное с [ее] непокорностью разуму» (Ibidem; ср.: SVF. I 205–206; III 462, 479). Страсть в этическом смысле для К. А., как и для стоиков, не тождественна «страсти» как «страданию», т. е. физическому и духовному претерпеванию некоего внешнего воздействия, хотя в греч. языке для их обозначения используется одно слово πάθος и связанные с ним именные и глагольные формы. Этическая страсть — это свойство души, добровольно отказывающейся от повиновения разуму, «неразумное влечение» (*Clem. Alex.* Strom. II 13. 59. 6). Будучи искажением естественных стремлений, страсти имеют сходную с ними природу и подразделяются в соответствии с естественными силами телесного духа; поэтому, как и стоики, К. А. выделял 3 главные страсти, являющиеся родами для частных страстей: вожделение (ἐπιθυμία), наслаждение (ἡδονή), гнев (ὀργή), понимая их в соответствии с общим определением страсти как неразумные движения, искажающие естественные влечения, необходимые для поддержания жизни (см.: Ibid. VI 16. 136. 1; II 20. 119. 1–3; ср.: *Behr.* 2000. P. 147–148). Наряду с этой К. А. использовал и др. стоическую классификацию страстей, в к-рой страсти соотносились с неразумными эмоциональными состояниями человека: радостью, печалью, страхом и т. д. (см., напр.: *Clem. Alex.* Paed. I 13. 101. 1; Strom. II 7. 32. 3). Страсти 1-й группы в большей степени связаны с телесной частью души, а страсти 2-й группы — с разумной частью. Понимая борьбу со страстями как длительный процесс, К. А. полагал, что очищению от страстей разума должно предшествовать достижение умеренности в телесных страстях, при осуществлении к-рого эмоциональные страсти могут приносить относительную пользу. Так, страх наказания (земного или небесного), будучи по природе эмоциональной страстью, может способствовать отказу человека от греховных наслаждений. Т. о., на этапе приобретения умеренности в страстях происходит освобождение от низших телесных страстей, тогда как высшие эмоциональные страсти искореняются в ходе последующего движения гностика к полному бесстрастию (см.: Strom. II 8. 39. 1 — 40. 3).

Подробное изложение методики достижения умеренности в телесных страстях К. А. представил во 2-й и 3-й книгах «Педагога» и во 2-й и 3-й книгах «Стромат» (общий анализ

см.: *Quatember.* 1946. P. 109–122; *Behr.* 2000. P. 159–166). Приспосабливая стоические и платонические нравственные руководства для нужд христианской аскетики, К. А. стремился продемонстрировать ошибочность 2 этических крайностей: радикального ригоризма сторонников жесткого аскетизма (в т. ч. энкратитов), полагавших, что источником всех страстей является телесное начало в человеке, к-рое должно быть полностью «умерщвлено» путем аскезы, и неограниченного либертинизма, свойственного представителям некоторых гностических групп, к-рые, считая себя «избранными по природе», отказывались от всякой аскетики и любых этических ограничений. Согласно К. А., следовавшему аристотелевскому представлению о добродетели как о середине (μεσή) между 2 крайностями (см., напр.: *Arist.* EN. II 5. 1106b), при разумном обуздании страстей надлежит стремиться к достижению «среднего состояния» (ἡ μέση κατάστασις), которое и есть искомое «благо», тогда как крайности «всегда опасны» (см.: *Clem. Alex.* Paed. II 1. 16. 4; ср.: *Lilla.* 1971. P. 64–65). Это означает, что под руководством просвещенного Логосом разума страсти должны быть возвращены из крайности необузданных и неразумных желаний к изначальному состоянию природных стремлений; однако, чтобы не впасть в противоположную крайность, сами эти стремления не следует чрезмерно подавлять, поскольку они заложены в природе человека, сотворенной Богом благой и гармоничной. При определении того, что является «серединой» в каждом случае, человек призван руководствоваться «природной необходимостью», т. е. представлением о том, что ему требуется для поддержания природной жизни, а что является излишеством, и должен «довольствоваться желаниями, соизмеренными с природой (κατὰ φύσιν) и не уступать желаниям, превышающим природу или противящимся природе (παρὰ φύσιν), поскольку из них и возникает греховность (τὸ ἁμαρτητικόν)» (*Clem. Alex.* Strom. II 20. 109. 1; ср. также: *Clem. Alex.* Paed. II 1. 16. 4). Т. о., вся практическая жизнь человека призвана стать «следованием природе»; К. А. считал, что в традиц. стоическом понимании этого тезиса неоправданно разделяются природа и Бог (см.: Strom. II. 19. 101. 1), однако использовал такую же формулировку в христианизированном виде (см.: Paed. II 10. 95. 3). Как и Филон Александрийский, К. А. отождествлял следование природе и следование «истинному разуму» (λόγος ὀρθός), т. е. природному закону, установленному Богом. При этом в христианской этике К. А. «истинный разум» и «природа» отождествляются с законом Логоса, Который есть Создатель, установивший естественный закон, и Промыслитель, давший людям спасительные заповеди (см., напр.: Strom. I 25. 166. 4–5; 29. 182. 1–2; II 22. 134. 2; ср.: *Lilla.* 1971. P. 92–95).

Стремясь к умеренности в страстях, христианин приобретает отдельные добродетели; в рассуждениях о них К. А. использовал разработанное в греч. философии представление о 4 высших добродетелях: рассудительности, мужестве, целомудрии, справедливости (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 18. 78. 1 — 96. 1). Поскольку все добродетели обладают «взаимосвязью» (ἀντακολουθία), т. е. сопутствуют друг другу и находятся во взаимном согласии, при их приобретении достигается добродетель как устойчивое состояние души (см., напр.: Ibid. 9. 45. 1; IV 26. 163. 3–4; общий обзор интерпретации добродетелей у К. А. см.: *Lilla.* 1971. P. 72–84; *Сидоров.* 1998. С. 129–135). Совмещая в учении о добродетели стоические и аристотелевские мотивы, К. А. определял добродетель в целом как «согласное с разумом расположение (διάθεσις) души, проявляющееся во всей жизни» (*Clem. Alex.* Paed. I 101. 2; ср.: Ibid. 102. 4; ср.: *Lilla.* 1971. P. 61–64). Так понимаемая добродетель тождественна практически реализованному человеком в собственной жизни закону Логоса и потому является «самодостаточной» для счастья; обладающий ею человек обретает полную свободу от внешних обстоятельств жизни (см.: *Clem. Alex.* Strom. IV 7. 52. 1–3). Возражая сторонникам чрезмерного аскетизма, К. А. настаивал на том, что достижение состояния пребывания в добродетели само по себе является спасительным, хотя христ. движение к совершенству этим не заканчивается (см.: Ibid. VI 14. 111. 3; ср.: *Behr.* 2000. P. 167, 188–189). Согласно К. А., достигший добродетели человек неизбежно движется к дальнейшему уподоблению Богу, однако у большинства людей это движение происходит медленно: в земной жизни они остаются на уровне умеренности в страстях, а полноты совершенства достигнут в буд. небесной жизни. Т. о., вопреки мнению Лиллы (см.: *Lilla.* 1971. P. 103), К. А. не принимал элитаризма и дуализма гностиков и показывал, что путь практической аскетики и путь гностической этики — один и тот же путь, ведущий к единой цели, а все различия между движущимися по нему людьми обусловлены не их разной природой, но лишь разной интенсивностью их личных усилий в уподоблении Богу, приводящей к различию получаемой награды: «Быть спасенным и получить после спасения наивысшую честь — это нечто большее, чем просто быть спасенным» (*Clem. Alex.* Strom. VI 14. 109. 2; см. также: Ibid. 111. 3; ср.: *Behr.* 2000. P. 188).

II. Практика гностической жизни. Рассуждая о практической стороне гностического движения к совершенству, К. А. исходил из представления о том, что истинный гносис неотделим от добродетельной жизни. Согласно К. А., никто не может быть гностиком по природе или в силу некоего внешнего сверхъестественного воздействия, как думали представители еретического гностицизма. Хотя гносис есть подаваемый Богом дар, человек сам добивается этого дара и сам усваивает его. По словам К. А., истинный гностик есть «образ и подобие Божие», поэтому он подражает Богу, насколько это возможно, и не пренебрегает ничем из того, что может усилить его подобие Богу: «Он воздержан, терпелив, живет праведно, господствует над страстями, делится с другими тем, что имеет, по мере сил благотворит и словом и делом» (*Clem. Alex.* Strom. II 19. 97. 1). Лишь приобретя устойчивое пребывание в добродетели при помощи умеренности в страстях, гностик может двигаться далее, к высшему бесстрастию. К. А. соотносил эти 2 состояния не как 2 разделенных и самостоятельных процесса, но как уровни единого процесса, ясно утверждая, что гностик, «сперва добившись умеренности в страстях» (μετριοπαθήσας τὰ πρῶτα), затем, «устремившись к бесстрастию (εἰς ἀπάθειαν μελετήσας) и возрастая в добродетели гностического совершенства», может стать «равным ангелам» (ἰσάγγελος) в силу приобретенного бесстрастия (*Clem. Alex.* Strom. VI 13. 105. 1; ср.: Ibid. 8. 74. 1).

Указывая на особый характер деятельности, ведущей к гностическому совершенству, К. А. отмечал, что если для обычной христ. этики нормативным является «среднее действие», то гностик действует, ориентируясь на абсолютный этический идеал; для обозначения этого принципа деятельности К. А. использовал стоическое понятие «совершенное действие» (κατόρθωμα; см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 14. 111. 3; ср.: *Lilla.* 1971. P. 103). Согласно К. А., к необходимому каждому христианину твердому пребыванию в добродетели, основывающемуся на вере, у стремящихся к гностическому совершенству добавляются «обучение» (μάθησις) и «аскеза» (ἄσκησις), к-рые являются теоретической и практической частями единого пути к гносису (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 9. 45. 1; ср.: Ibid. IV 6. 39. 1). В процессе обучения происходит постепенное приобретение гностического знания и осуществляется переход от «простой веры» к «гностической вере» и «верующему гносису». Этому теоретическому процессу соответствует аскеза как практическое «упражнение в добродетели», целью к-рого является полное подчинение телесного начала разумному и освобождение души от всех страстей, т. е. достижение бесстрастия (см., напр.: Ibid. VII 3. 13. 3).

Признание бесстрастия этическим идеалом напрямую следовало из представления К. А. о том, что процесс достижения гностического совершенства — это процесс уподобления бесстрастному по природе Богу; в соответствии с этим состояние бесстрастия, к к-рому призван стремиться гностик, описывается у К. А. посредством последовательного перенесения свойств Бога в сферу душевной жизни человека и устранения из нее тех элементов, к-рые не могут быть свойственны Богу. Обращаясь к созерцанию Бога как высшего образца, гностик уничтожает в себе раздражение, гнев, страх, вожделение, радость, печаль, смелость, привязанность к чему-либо или к кому-либо и т. д. (см.: Ibid. VI 71. 3 — 73. 6; ср.: *Spanneut.* 2002. P. 248). При этом гностик делает это не из-за того, что он относится с презрением к нравственно положительным человеческим действиям и естественным чувствам, но ради достижения более высокой цели (см.: *Clem. Alex.* Strom. IV 23. 147. 1 — 149. 1; ср.: *Behr.* 2000. P. 189). Достигнув бесстрастия, гностик освобождается от всех чувств (телесных страстей) и эмоций (душевных страстей), даже от тех, к-рые признаются положительными в рамках обычной этики (*Clem. Alex.* Strom. VI 9. 74. 1). Пока он живет в теле, его телесные стремления сохраняются, однако они не выходят за рамки естественного поддержания жизни тела и не затрагивают разум (Ibid. 75. 3). Живя в теле, он вместе с тем уже на земле становится «бестелесным» и душой живет «превыше земли» (Ibid. VII 14. 86. 7), пребывая в состоянии непоколебимого внутреннего мира и покоя (см.: Ibid. IV 6. 40. 3; ср.: *Mayer.* 1942. S. 53–56). К. А. подчеркивал, что достижение бесстрастия как полного освобождения от всех страстей превышает человеческие силы; если победы над отдельными страстями могли добиться даже язычники, то бесстрастие — это дар Св. Духа, подаваемый от Бога трудящимся для его приобретения христианам (см.: *Clem. Alex.* Quis div. salv. 21. 1–2). Достижение бесстрастия делает человека «монадным» (см.: Strom. IV 23. 152. 1), т. е. цельным; употребляя по отношению к гностику термин, используемый им также для характеристики Логоса, К. А. подчеркивал, что достигший бесстрастия тем самым достигает и уподобления Богу (ср.: *Spanneut.* 2002. P. 255–256).

Говоря о бесстрастии как о высшем этическом состоянии гностика, К. А., однако, не понимал бесстрастие как полное прекращение всякой личной активности человека. В учении К. А. о гностическом совершенстве бесстрастие как отрицательный идеал соотносится с положительным идеалом — «любовью» (ἀγάπη). К. А. рассуждал о ней в 2 основных смыслах: 1) как о средстве достижения совершенства и гносиса; утверждая, что совершенство верующего превращается в совершенство гностика «посредством любви» (*Clem. Alex.* Strom. VII 14. 84. 2), а также, что «гносис сохраняется неизменным посредством любви» (Ibid. VI 9. 78. 4; ср. также: II 12. 52. 1–5; IV 22. 136. 5); 2) как о состоянии, свойственном душе совершенного гностика, отмечая, что гносис «переходит в любовь, связывающую любящего с любимым и познающего с познаваемым» (Ibid. VII 10. 57. 4). Подобная двойственность соответствует двойной природе любви: на начальной стадии движения к гносису она вместе с верой и надеждой является движущей силой, т. е. началом, побуждающим гностика уподобляться Богу, тогда как при достижении этого уподобления любовь превращается из стремления в постоянное свойство души. Именно в любви гностик достигает «сближения» (οἰκείωσις) с Богом и становится другом Божиим; благодаря достигнутому состоянию любви он «уже ни к чему не стремится, так как обладает тем, к чему стремился, насколько это возможно» (см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 9. 73. 3–6), «непрестанно и ненасытно вкушая неистощимую радость созерцания» (Ibid. 75. 1). К. А. указывал и на эсхатологическое измерение любви, отмечая, что благодаря любви предвкушаемое будущее, т. е. полнота обожения, становится для гностика настоящим (Ibid. 77. 1–2; ср.: *Behr.* 2000. P. 202–203).

Указание на то, что гностик пребывает в постоянном личном общении с Богом, соединяясь с Ним в любви и созерцании, является принципиальным отличием между предлагаемым К. А. изображением христианского гностика и представлениями о достигших совершенства мудрецах, существовавшими в греч. философских школах (ср.: *Spanneut.* 2002. P. 256–260). Свойственное совершенному гностику состояние постоянного богообщения К. А. рассматривал в контексте подробных рассуждений о гностической молитве (см.: *Clem. Alex.* Strom. VII 7. 35. 1 — 49. 8; анализ см.: *Békés.* 1947; *Robertson.* 2008. P. 38–43). Согласно К. А., гностик убежден, что Бог всегда рядом и всегда близок, и поэтому славит Его во всех делах, как во время молитвословий, так и во время разговора, в молчании, прогуливаясь, путешествуя и т. д. (*Clem. Alex.* Strom. VII 7. 35. 5–6; 49. 3–7). К. А. отмечал, что Бог не нуждается в обладании слухом, чтобы услышать молящегося, и потому возносимые к Нему молитвы не обязательно должны быть облечены в слова (Ibid. 43. 3–5). Бог слышит внутреннюю речь человека и знает его мысли, поэтому гностик стремится наполнить все свое мышление памятью о Боге; он не отводит для общения с Богом в молитве лишь определенные часы, но общается с Ним в течение всей жизни, стремясь через внутреннюю молитву достичь единства с Богом (Ibid. 40. 3). Гностик не просит у Бога чего-то

необходимого для жизни или каких-то благ, к-рых у него нет, но просит, чтобы истинные блага его души оставались пребывать с ним; «более всего же он молит [Бога] о том, чтобы в наивысшей возможной степени стать подобным Ему, чтобы достичь славы Божией, совершенство которой заключается в чистом познании» (см.: Ibid. 44. 3–5). Т. о., созерцательная молитва гностика становится «праздником» (ἑορτή) богообщения, наполняющим всю его жизнь, непрестанным благодарением и созерцанием, которые соединены с любовью (см.: Ibid. 35. 6–7; ср.: *Behr.* 2000. P. 193–195).

Уподобляясь Богу в любви, истинный гностик, по утверждению К. А., осознает необходимость практического проявления этой любви; т. о., следствием постоянного состояния любви к Богу становится «благотворение» (εὐποιΐα; см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. II 19. 102. 2; VI 7. 60. 3; 20. 135. 4). Подражая «благотворению» Господа (Ibid. IV 6. 29. 4), человек делается «инструментом преблагого Бога» (VII 13. 81. 7). Т. о., христ. гностик не замыкается в индивидуальном созерцании Бога, но стремится привести к Богу и возвысить до достигнутого им богопознания своих братьев, т. е. др. христиан; осуществляя эту деятельность, он сослужит ангелам (см.: Ibid. 1. 3. 2–5). Согласно К. А., состояние совершенного гностика характеризуется соединением 3 элементов, без любого из к-рых гносис не является совершенным: созерцанием, исполнением заповедей и наставничеством (Ibid. II 10. 46. 1; VI 1. 4. 2). Поэтому христ. гностик призван заниматься «воспитанием добродетельных мужей» (Ibidem). «Используя собственное спасение для пользы ближних», т. е. передавая им приобретенный им теоретический и практический гностический опыт, «образовывая и преобразовывая» их, «обновляя их для спасения», гностик в своей наставнической деятельности становится «одушевленной статуей Господа», поскольку уподобляется Иисусу Христу в деятельности проповедника истины (Ibid. VII 9. 52. 1–3; ср.: *Mayer.* 1942. S. 56–58; *Behr.* 2000. P. 198–199).

III. Обожение как высшая цель христианской жизни. Исходя из представления о том, что сотворенный по образу Божию человек призван обрести подобие Богу, К. А. считал обращей задачей человеческой природы «уподобление Богу» (ὁμοίωσις θεῷ; выражение заимствовано у Платона, см.: *Plat.* Theaet. 176b; ср.: *Clem. Alex.* Strom. II 19. 100. 3; 22. 131. 5–6). Говоря о предельной сотериологической и эсхатологической цели этого уподобления (ср.: *Clem. Alex.* Strom. VII 1. 3. 6), К. А. первым из христ. авторов стал использовать ряд слов и понятий, лексически связанных со словом «бог» и выражающих идею «становления богом» (θεοποιέω), т. е. обожения (см., напр.: *Clem. Alex.* Protrept. 9. 87. 1; 11. 114. 4; Paed. I. 12. 98. 3; Strom. IV 23. 152. 1; Quis div. salv. 19. 5; общий анализ темы обожения у К. А. см.: *Butterworth.* 1916; *Völker.* 1952. S. 597–609; *Lilla.* 1971. P. 106–117; *Choufrine.* 2002; *Russell.* 2004. P. 121–140; *Шуфрин.* 2009).

Согласно К. А., процесс подражания и уподобления Богу в единстве его теоретической (гносис как богосозерцание) и практической (бесстрастие, любовь и благотворение) сторон приводит человека к состоянию, в к-ром все его свойства и качества становятся отображением свойств Божиих (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. VI 17. 150. 3). Достигший этого состояния человек «становится неким богом» (θεὸς ἐκεῖνος γίνεται), т. е. образом и подобием Бога, в полноте отображающим Первообраз (Paed. III 1. 1. 5). Говоря об обожении человека, К. А. отличал понятие «Бог» (ὁ θεός; с артиклем), относимое только к Творцу, от понятия «бог» (θεός; без артикля), к-рое может по способу аналогии применяться к тварным существам. Так, «богами» у К. А. называются высшие ангельские силы, первые после Сына, непрестанно созерцающие Бога в небесном мире; согласно К. А., после полного «очищения» гностик будет жить на небесах «по Богу с богами» (см.: Strom. VII 10. 56. 1 — 57. 5). В силу этого у К. А. обожение нередко обозначается как достижение равноангельного состояния, или даже «преображение» в ангельскую природу (см.: Strom. VI 13. 105. 1; Eclog. proph. 57; ср.: *Völker.* 1952. S. 603–604). Однако, вопреки мнению некоторых совр. исследователей (см., напр.: *Bucur.* 2009. P. 42–51), уподобление ангелам само по себе не объясняет всех смыслов обожения, а скорее является побочным следствием уподобления Богу, поскольку приближающийся к Богу человек в своем движении неизбежно достигает той стадии, на которой пребывают небесные духи, и в этом смысле становится «равным» им (ср.: *Butterworth.* 1916. P. 159). Библейское основание как для того, чтобы говорить о становлении человека богом, так и для именования «богами» небесных духов К. А. видел в словах из Псалтири: «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» (Пс 81. 6; об интерпретации этого места у К. А. и др. раннехрист. писателей см.: *Hoek.* 1998; *Mosser.* 2005). Комментируя их, К. А. отмечал, что, исполняя данные в НЗ заповеди о любви к Богу и ближнему, «гностик получает возможность стать богом» (см.: *Clem. Alex.* Strom. IV 23. 149. 9). Опираясь на это же место ВЗ, а также на рассуждения ап. Павла в НЗ (см.: Рим 8. 14–17), К. А. подчеркивал в обожении принципиальный христ. аспект, связанный с усыновлением человека Богом. Поскольку христианин в церковных таинствах и в личном подражании соединяется с воплощенным Сыном Божиим, Иисусом Христом, он получает право именоваться «усыновленным» во Христе сыном Бога: «Он усыновил нас и желает называться только нашим Отцом, но не Отцом непокорных» (Protrept. 12. 123. 1). «Через Сына», согласно К. А., гностик достигает «возведения в совершенное сыноположение» (εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν ἀποκατάστασις — Strom. II 22. 134. 2), поэтому он «достоин уже называться братом Господа, будучи при этом также Его другом и Его сыном» (Strom. III 10. 69. 4; см. также: Protrept. 11. 113. 4–5; Quis div. salv. 9. 2). От Иисуса Христа обоженный гностик получает по благодати Божественные свойства: нетление и бессмертие; благодаря вселению в него Св. Духа он становится безгрешным, святым, «богоносящим и богоносимым» (θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος), обретая нерасторжимую связь с Богом (Strom. VII 13. 82. 2; ср.: *Russell.* 2004. P. 136). Выражая представление об этой связи, К. А. замечал, что, соединяясь с Господом, человек становится «единым духом с Господом», «духовным телом» (см.: *Clem. Alex.* Strom. VII 14. 88. 3; ср.: 1 Кор 6. 17; 15. 44). Еще более сильная формулировка встречается в «Извлечениях из сочинений Феодота...», где говорится, что благодаря Силе Божией (т. е. Логосу) человек делается богоносным; он «непосредственно руководим Господом и есть как бы Его тело» (*Clem. Alex.* Exc.

Theod. 27. 6). Представление о телесном соединении гностика с Иисусом Христом имеет у К. А. двойное евхаристическо-экклезиологическое значение: тело Христово есть святая Церковь, соединяемая принимаемыми в Евхаристии всеми христианами Телом и Кровью воскресшего Христа (см.: Paed. I 6. 46. 2–3; Strom. VII 14. 87. 4; Exc. Theod. 13. 1–5; ср.: *Шуфрин.* 2009. С. 11–12).

Характерным отличием учения об обожении К. А. от представлений мн. др. церковных писателей является утверждение, что отдельные гностики (в качестве примера К. А. указывал на апостолов; ср.: *Clem. Alex.* Strom. VI 9. 71. 3) способны достичь полноты обожения уже в земной жизни. Так, К. А. говорил о совершенном гностике как о «боге, странствующем во плоти» (ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός). Основание для такого утверждения очевидно из контекста: поскольку по человечеству Иисус Христос как Учитель гносиса был обожен уже во время земной жизни, это возможно и для уподобляющихся Ему гностиков (см.: Ibid. VII 16. 101. 4).

Хотя К. А. отождествлял обожение с высшей степенью уподобления Богу, он понимал обожение не как статический результат, но как динамический процесс; поэтому обожение — это «бесконечная конечная цель» (τέλος τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον — Ibid. 10. 56. 3; ср.: Ibid. II 22. 134. 1; ср. комментарий: *Шуфрин.* 2009. С. 6–9). С помощью этой парадоксальной формулировки К. А. указывал на то, что приближение человека к Богу никогда не становится слиянием с Богом и растворением в Нем. Поскольку Бог и человек, согласно К. А., не являются и не могут стать «единосущными» (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 16. 74. 1), между Богом и человеком всегда будет сохраняться сущностное различие и расстояние, однако в обожении человек способен достичь бесконечно возрастающей и бесконечно длящейся причастности бесконечному Богу, пребывания близ Него; эта причастность и есть конечная цель, бесконечная по своему содержанию (ср.: *Hoek.* 1998. P. 218; *Шуфрин.* 2009. С. 23–24).

Д. С. Бирюков, Д. В. Смирнов

Экклезиология. Учение о Церкви является у К. А. органичным следствием христологии и сотериологии. Поскольку воплотившийся Логос есть единственный Спаситель, исцеляющий грехи и страсти, и единственный Учитель истины, открывающий ее всем желающим откликнуться на Его призыв людям, Его последователи объединены в общей вере, надежде и любви, составляя единственную истинную христ. Церковь. Для обозначения этого единства, существующего во множественности церковных общин и отдельных верующих, К. А. пользовался как ставшим впосл. общепринятым в правосл. экклезиологии термином «кафолическая Церковь» (καθολικὴ ἐκκλησία — *Clem. Alex.* Strom. VII 17. 106. 3; 107. 5), так и описательным выражением «вся в целом Церковь» (συμπάση ἐκκλησία — Paed. II 8. 71. 2; πᾶσα ἐκκλησία — Strom. IV 8. 58. 2). Церковь для К. А. есть учрежденное Богом посредством евангельской проповеди апостолов земное сообщество всех верующих, однако в то же время на духовном уровне она есть мистическое тело Иисуса Христа, к к-рому христиане присоединяются в церковных таинствах. Хотя К. А. не предлагал формального определения Церкви, его представления о ее природе и свойствах ясно и определенно были выражены в «Педагоге» и «Строматах» (общий обзор экклезиологии К. А. см.: *Völker.* 1952. S. 153–160; *Hofmann.* 1956; *Сидоров.* 1998. С. 97–104).

Противопоставляя истинную христианскую Церковь еретическим общинам, К. А. с особой силой подчеркивал ее единство: «Есть один только Бог, один Господь... и в соответствии с природой этого Единого составляется единая Церковь, которую насильники стремятся разорвать на множество ересей. А мы утверждаем, что древняя и кафолическая Церковь едина по природе, по понятию, по началу, по превосходству; она собирает в единство единой веры по воле единого Бога через единого Господа всех приобретших покорность [вере]» (*Clem. Alex.* Strom. VII 17. 107. 4–5). С единством Церкви К. А. связывал ее древность, указывая, что все противопоставляющие себя Церкви еретические группы по времени возникли позже Церкви; они либо отделились от нее, либо были основаны самозваными учителями, не получившими никакого спасительного церковного Предания от Иисуса Христа и апостолов (см.: Ibid. 106. 4 –107. 2). Напротив, истинная Церковь была основана апостолами (см.: Ibid. IV 9. 75. 1), которые, хотя и проповедовали в различных землях, везде возвестили одно евангельское учение и оставили одно Предание, хранимое Церковью (Ibid. VII 17. 108. 1). Единая Церковь есть хранительница «церковного канона», «церковной симфонии Закона, пророков, апостолов и Евангелия», т. е. неизменного по своей сущности и при этом постоянно обогащающегося церковного Предания (см.: Ibid. IV 11. 88. 5).

Говоря об отношении Церкви как единого тела Христова к входящим в нее отдельным христианам, К. А. часто именовал ее Матерью, подчеркивая, что в ней человек заново рождается при крещении и через нее Логос проявляет Свое заботливое попечение о всех христианах, просящих у Него избавления от грехов и помощи в спасении (см.: *Völker.* 1952. S. 154–157). В «Педагоге» К. А. раскрывал образ Церкви как девственной Матери: она девственна в силу чистоты и непорочности хранимого ею учения; как Мать, она предлагает своим детям питательное молоко — спасительные наставления Логоса и Его Плоть и Кровь, дарующие вечную жизнь (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 6. 42. 1–3). Церковь есть единственная «помощница в спасении» (Ibid. I 5. 22. 2), поскольку в ней всегда присутствует Логос как Воспитатель и как Учитель, обращающийся ко всем ее членам через ее посредство и, будучи ее Главой, пользующийся ею как Своим Телом для всех совершаемых Им спасительных действий (ср.: Strom. VII 14. 87. 3; Paed. I 5. 22. 2; II 8. 73. 3). Наряду с земной Церковью К. А. говорил о «небесной Церкви» (οὐράνιος ἐκκλησία — Paed. II 1. 6. 2; Strom. IV. 8. 66. 1), к-рую он называл также «духовной Церковью» (πνευματικὴ ἐκκλησία — Strom. VII 68. 5); эта Церковь, по его словам, тождественна «Царству Божию» и есть «святое сообщество любви» (Paed. II 1. 6. 2). Земная Церковь, согласно К. А.,— это отображение (εἰκών) совершенной небесной Церкви (Strom. IV 8. 66. 1), в которой соединены все избранные, т. е. достигшие богоподобия и святости гностики, к-рая устроена волей Бога и к-рая есть царство Логоса (см.: Ibid. VII 5. 29. 3–4; ср.: Ibid. IV 26. 172. 2–3; ср.: *Völker.* 1952. S. 157–158). Небесная Церковь для К. А. тождественна «Церкви Господа» (ἐκκλησία κυρίου), т. е. единому Телу Христову, видимо существующему

как единая земная Церковь. Те христиане, которые следуют заповедям Логоса, переходят из земной в небесную Церковь, образуя «духовный и святой хор» обоженных гностиков; напротив, те люди, к-рые принадлежат к земной Церкви лишь по имени, но не следуют закону Логоса и ведут нечестивую языческую жизнь, являются «плотскими членами» (σάρκες) и потому не могут войти в небесное «духовное тело» Христа, т. е. в небесную Церковь (см.: *Clem. Alex.* Strom. VII 14. 87. 3 – 88. 3).

Упоминания К. А. о церковной иерархии и др. внешних формах церковной жизни крайне немногочисленны (общий обзор см.: *Neymeyr.* 1993; *Idem.* 1997). По убеждению К. А., существование в Церкви иерархии имеет прежде всего служебное назначение. Называя иерархические церковные чины «последовательными церковными степенями» (αἱ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ), К. А. утверждал, что они являются «подражанием» (μιμήματα) порядку небесных ангельских чинов (*Clem. Alex.* Strom. VI 13. 107. 2). Соответственно, как низшие ангелы исполняют определенное служение под руководством высших ангелов, так и в Церкви все иерархические степени служат общей задаче – приведению членов Церкви к спасению. К. А. упоминал о 3 степенях священства, впосл. закрепившихся в правосл. традиции: епископах, пресвитерах и диаконах (Ibidem; ср. также: Paed. III 12. 97. 2). При этом, сообщая в соч. «Кто из богатых спасется?» церковное предание о том, что ап. Иоанн Богослов поставлял епископов в церковных общинах и одному из них вверил для воспитания юношу, К. А. использовал для обозначения этого лица и наименование «епископ» (см.: Quis div. salv. 42. 3), и наименование «пресвитер» (см.: Ibid. 4); в «Строматах» встречаются упоминания пресвитеров и диаконов без упоминаний епископов (см.: Strom. III 12. 90. 1; VI 13. 106. 2; VII 1. 3. 3). Т. о., вероятно, К. А., как и др. раннехрист. писатели, не считал епископство и пресвитерство строго отделенными друг от друга степенями священства и рассматривал епископа как первого по чести среди равных ему по благодати священства пресвитеров. Епископ, согласно К. А., руководит церковной общиной (ср.: Quis div. salv. 42. 2); следуя рассуждению ап. Павла, К. А. говорил о том, что обязанностью епископа является «управление Церковью» (см.: Strom. III 12. 79. 6; 18. 108. 2; ср.: 1 Тим 3. 4). Об обязанностях пресвитеров и диаконов К. А. подробно не рассуждал. Сравнивая в «Строматах» церковное служение с ангельским, он утверждал, что по отношению к членам Церкви пресвитеры исполняют «служение улучшения» (θεραπεία βελτιωτική), а диаконы – «служение поддержки» (θεραπεία ὑπηρετική); он упоминал также о совершаемом пресвитерами возложении рук и преподании благословения (Paed. III 11. 63. 1), однако, по-видимому, воспитательные и учительные обязанности священнослужителей К. А. считал более важными, чем литургические обязанности (см., напр.: Strom. II 15. 69. 2–3; ср.: *Hofmann.* 1956. S. 15).

Отличительной особенностью экклезиологии К. А. является представление о том, что наряду с иерархическим служением в Церкви существуют харизматические служения, т. е. служения апостолов и учителей. К. А. полагал, что в совр. ему христ. Церкви эти служения призваны исполнять истинные гностики, к-рые заботятся как об обращении язычников в христианство, так и о преуспеянии христиан в вере и добродетели, причем делают это не по долгу служения, но по христ. любви. Считая такие харизматические служения более сложными и потому более высокими, чем общецерковные иерархические служения, К. А., однако не рассматривал 2 вида служений как взаимоисключающие. Говоря о гностическом учителе, К. А. отмечал, что он может быть «вписан в список апостолов», что он есть «поистине пресвитер Церкви и истинный диакон, служащий воле Божией, поскольку он исполняет заповеди Господа и учит этому других». Согласно К. А., такой учитель «не рукоположен людьми» (ὑπ᾽ ἀνθρώπων χειροτονούμενος; ср.: Деян 14. 23; это единственный случай употребления К. А. данного понятия, поэтому нельзя сказать подразумевает ли он рукоположение в литургическом смысле или избрание народом; ср.: *Neymeyr.* 1997. S. 495) и не считается праведным только на том основании, что он пресвитер, но «причисляется к пресвитерству (ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος), поскольку он праведен»; на земле он не выделяется «предстоятельством» (πρωτοκαθεδρία; ср.: Мф 23. 6; Мк 12. 39; Лк 11. 43; 20. 46), однако на небесах «воссядет чтобы судить народ на тех двадцати четырех тронах, о которых говорит в Апокалипсисе Иоанн» (*Clem. Alex.* Strom. VI 13. 106. 1–2; ср.: Откр 4. 4, где говорится о 24 «старцах» (πρεσβύτεροι), под к-рыми К. А. понимал совершенных гностиков, «избранных из избранных», отобранных из Церкви и удостоенных величайшей славы; см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 13. 107. 2). Хотя нек-рые исследователи видели в этом рассуждении К. А. критику церковной иерархии, в действительности он выступал лишь против мнения о том, что принадлежность к иерархии сама по себе делает человека святым и праведным. «Гностик», т. е. христ. подвижник и наставник, не принадлежа к иерархии, может достичь более высокой степени святости, чем священнослужители, почитаемые на земле из-за выполняемого ими служения. Т. о., рассуждение К. А. не содержит отрицания традиц. форм организации церковной жизни, но, напротив, является скрытым призывом ко всем служителям Церкви не довольствоваться внешним и формальным исполнением своих функций, но стремиться к гносису и духовному совершенству и тем самым дополнять иерархическое достоинство личной харизматической святостью (ср.: *Neymeyr.* 1997. S. 494). В церковно-исторической перспективе представление К. А. об особом церковном служении гностика нашло отражение в правосл. традиции *старчества* и духовного руководства (см.: *Сидоров.* 1998. С. 102–103; ср.: *Clem. Alex.* Quis div. salv. 41. 1–7).

Сакраментология. Не обращаясь в сохранившихся сочинениях к последовательному рассмотрению церковных таинств, К. А. вместе с тем неоднократно предлагал краткие объяснения их природы и их спасительного значения для христиан. Лаконичность, отрывочность и энигматичность рассуждений К. А. о таинствах во многом объясняются его уверенностью в том, что они составляют содержание внутрицерковной жизни, о к-ром не следует сообщать пребывающим вне Церкви (см., напр.: *Clem. Alex.* Strom. IV 25. 162. 3–4). Специального понятия, с помощью к-рого таинства отделялись бы от церковной жизни в целом, К. А. не использовал. Ставшие в последующей христ. традиции общепринятыми обозначениями при описании

церковных таинств существительное μυστήριον (таинство) и прилагательное μυστικός (таинственный) встречаются в рассуждениях К. А. о таинствах крайне редко (см., напр.: Paed. I 6. 43. 1; 46. 3; II 2. 20. 1; 29. 1; Strom. V 11. 73. 2); он употреблял их для общего указания на некий сокрытый духовный смысл, к-рый может быть обнаружен в видимой реальности (анализ словоупотребления см.: *Marsh.* 1936). «Святыми таинствами» (τὰ ἅγια μυστήρια) К. А. назвал все в целом домостроительство спасения, связанное с «пришествием Господа», т. е. с Боговоплощением (см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 15. 127. 4); в этом смысле церковные таинства могут быть поняты как способы личного приобщения к объективно уже совершившемуся спасению. Источником и совершителем как таинства спасения в целом, так и отдельных таинств является воплотившийся Логос, Которого К. А., используя терминологию языческих мистерий, именовал Иерофантом (Protrept. 12. 120. 1) и Мистагогом (Strom. IV 22. 165. 3), т. е. Таинноводителем. Общего определения таинств К. А. не предлагал, однако из его рассуждений о них можно заключить, что К. А. считал таинства необходимым элементом церковной жизни, поскольку они являются высшим выражением непрестанно осуществляющейся в Церкви благодатной деятельности Логоса и Св. Духа. Т. о., наиболее удачно свойственное К. А. представление о природе таинств может быть выражено классическим определением, восходящим к блж. Августину, еп. Гиппонскому, согласно которому таинство есть «видимый знак невидимой благодати» (см.: *Aug.* Ep. 105. 3; ср.: *Feulner.* 2006. S. 200). Из принимаемых ныне правосл. Церковью семи таинств в сочинениях К. А. упоминаются Крещение, Евхаристия и Покаяние.

Посредством Крещения человек делается членом Церкви и получает доступ к полноте благодатных плодов совершенного Иисусом Христом спасения (об интерпретации таинства Крещения у К. А. см.: *Rüther.* 1922. S. 118–129; *Echle.* 1949; *Orbe.* 1955; *Nardi.* 1984; *Hägg.* 2011). Прообразом крещения христианина является Крещение Господне в Иордане (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 6. 25. 1–3); объясняя его смысл в «Избранных местах из пророческих писаний», К. А. отмечал: «Спаситель был крещен, хотя Сам Он и не нуждался в этом, чтобы освятить всю воду для тех, кому предстояло быть возрожденными». Как и творение мира, возрождение совершается «водой и Духом» (ср.: Ин 3. 5), поэтому вхождение в освященную присутствием Господа воду, т. е. в преображенную Духом материю, означает обновление крещаемого человека, «новое духовное творение» (см.: *Clem. Alex.* Eclog. proph. 6–8; ср.: *Hägg.* 2011. P. 976–977, 980–982). Подробное описание духовного содержания и спасительного значения таинства Крещения К. А. предложил в «Педагоге» в контексте полемики с гностиками, считавшими, что само по себе принятие крещения не может сделать христианина совершенным и нуждается в некоем последующем восполнении. Напротив, согласно К. А., крещения есть самодостаточное благодатное событие, определяющее весь дальнейший ход духовной жизни христианина. В нем человек, отвечая своей верой на призыв Логоса, получает укрепление этой веры дарами Св. Духа, Который при крещении благодатно соединяется с христианином и навсегда остается с ним, подавая ему помощь в движении от открывающейся в крещении возможности достижения совершенства к полноте реализации этой возможности в обожении. Именно с учетом этой перспективы К. А. утверждал, что в крещении человек «уже» достигает совершенства, к к-рому стремится (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 6. 25. 1), поскольку «крещаемые, мы просвещаемся, просвещаемые — усыновляемся, усыновляемые — делаемся совершенными, делаясь совершенными — получаем бессмертие» (Ibid. 26. 1). Будучи единым «деянием» (ἔργον) Логоса и Св. Духа, таинство Крещения соединяет в себе неск. сторон, отражением к-рых К. А. считал используемые по отношению к нему в НЗ и в церковной традиции наименования (см.: Ibid. 26. 2). Крещение есть: 1) «омовение» (λουτρόν; ср.: Еф 5. 26; Тит 3. 5), поскольку после Крещения человек целиком очищается от всех ранее совершенных им грехов (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 6. 26. 2; 28. 1; 30. 1; III 9. 48. 2; Strom. II 13. 56. 1); 2) «дар» (χάρισμα; ср.: Рим 6. 23), поскольку в результате Крещения человек освобождается от наказаний за прегрешения (τὰ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν ἐπιτίμια); 3) «совершенство» (τέλειον; ср.: Кол 1. 28), поскольку в Крещении человеку предоставляется все, необходимое для спасения; 4) «просвещение» (φώτισμα; слово впервые встречается у К. А. и, вероятно, является введенным им христ. неологизмом; в НЗ употребляется форма φωτισμός, ср.: 2 Кор 4. 4, 6; Евр 6. 4; 10. 32), поскольку благодаря Крещению «созерцается святой и спасительный свет», дарующий человеку возможность созерцать и познавать Бога (см.: *Clem. Alex.* Paed. I 6. 26. 2). Связанное с понятийным языком Евангелия от Иоанна (см., напр.: Ин 1. 9; 3. 3–22) и Посланий ап. Павла представление о Крещении как о просвещении до К. А. встречалось у мч. Иустина Философа (см.: *Iust. Martyr.* I Apol. 61. 12; 65. 1; ср.: *Idem.* Dial. 39. 2), однако именно К. А. впервые в раннехрист. богословии предложил подробную и многоплановую разработку этой темы. Как и мч. Иустин Философ, К. А. связывал просвещение с благодатным воздействием Бога на человеческий разум. Согласно К. А., поскольку в таинстве Крещения уничтожаются грехи, «взор духа» (ὄμμα τοῦ πνεύματος) человека становится свободным, не имеющим препятствий для своей деятельности и потому «светлым» (φωτεινόν). Получая с небес в Крещении просвещающее «излияние Святого Духа» (ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος), человек приобретает способность собственным светлым духовным взором «созерцать Божество» (*Clem. Alex.* Paed. I 6. 28. 1). Подчеркивая глубину соединения духа человека и Св. Духа, происходящего при Крещении, К. А. отмечал, что тварный свет духа человека входит в «смешение» (κρᾶμα) с «вечным солнечным светом», т. е. со светом Св. Духа и с тождественным ему светом Логоса; благодаря этому ум человека может, познавая подобное подобным, созерцать «вечный Свет», т. е. Самого Бога (Ibid. 2; ср.: Ibid. 32. 1). Просвещенный человек становится, согласно выражению ап. Павла, «светом в Господе» (φῶς ἐν κυρίῳ; Еф 5. 8); как отмечал К. А., именно на «становление светом», т. е. благодатное приобщение к Богу через Бога, таинственно указывает употребление греками для обозначения света (φῶς) и человека (φώς) графически и фонетически одинакового слова (*Clem. Alex.* Paed. I 6. 28. 2; слово φώς в значении

«человек, мужчина» употреблялось в ранней греч. поэзии, в т. ч. у Гомера; по мнению совр. филологов, этимологическая связь между 2 словами возможна, но недоказуема; см.: *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1974. T. 3. P. 1169–1170, 1238). Т. о., Крещение как просвещение для К. А. является таинством нового духовного рождения, в котором воскресший Иисус Христос отверзает человеку очи разума (см.: *Clem. Alex.* Strom. V 11. 73. 1; о связи у К. А. символики света и таинства Крещения см. также: *Choufrine.* 2002. P. 41–76). Полагая, что благодать таинства Крещения не просто подается единожды, но сопутствует человеку во всей его дальнейшей жизни, К. А. указывал на это с помощью понятия «печать» (σφραγίς); хотя в последующей церковной лит-ре это понятие было связано с таинством *Миропомазания*, употребление его у К. А. не позволяет с уверенностью заключить, существовало ли в его время представление о «печати» как об отдельном тайнодействии. Упоминая в «Строматах» о «благословенном крещении» и «блаженной печати» (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 3. 11. 2), К. А. говорил также о «таинственной печати» (Ibid. V 11. 73. 1), символически соответствующей тридневному воскресению Спасителя; в последнем случае речь, бесспорно, идет о таинстве Крещения (ср. также: Quis div. salv. 39. 1; 42. 4; Protrept. 12. 120. 1). Понятия «печать» и «запечатление» неоднократно встречаются в «Извлечениях из сочинений Феодота...» в контексте изложения учения о крещении, существовавшего в гностицизме; в рамках этого учения печать указывала на подаваемую властью Имени Божия таинственную защиту от злых сил, которую избранные получают при крещении (см.: Exc. Theod. 80, 86). Не принимая такое магическое представление о получаемом в таинстве Крещения даре, К. А. в «Строматах» говорил о том, что лишь уподобление Богу наделяет человека «сияющей печатью праведности», к-рая есть умопостигаемый свет, «соединенный с душой благодаря непрерывной любви» (*Clem. Alex.* Strom. VI 12. 104. 1). Т. о., подлинной «печатью» для К. А. является присутствие Св. Духа в очищенной душе (ср.: Еф 4. 30), к-рое есть одновременно причина и следствие начинающейся после крещения праведной жизни (ср.: *Clem. Alex.* Eclog. proph. 12).

Учение К. А. о Евхаристии получало противоречивые интерпретации в исследовательской литературе и было предметом многочисленных дискуссий. Понятийное содержание связанных с евхаристической тематикой рассуждений и замечаний К. А. в значительной мере определялось общим контекстом, в к-ром они формулировались, вслед. чего их согласование друг с другом нередко затруднительно (перечень всех высказываний К. А. с комментариями см.: *Struckmann.* 1905; общий анализ учения К. А. о Евхаристии см.: *Méhat.* 1978; ср. также: *Eijk.* 1971; *Pratt.* 1987; *Feulner.* 2006. S. 202–204; см. также ст. *Евхаристия*). О том, что К. А. воспринимал Евхаристию как неотъемлемую часть христ. церковной жизни, свидетельствуют встречающиеся в его сочинениях краткие упоминания о практических сторонах совершения Евхаристии. Так, он писал об испытании совести перед участием в Евхаристии; говорил о разделении евхаристического Хлеба между верующими (*Clem. Alex.* Strom. I 1. 5. 1); упоминал при перечислении форм воздаваемого Богу благодарения «святое приношение» (προσφορά ἁγία; Ibid. VI 14. 113. 3; в «Строматах» προσφορά употребляется только в значении «жертвенное приношение»; см.: I 19. 96. 1; III 4. 28. 4 (цитата Еф 5. 2); VI 2. 6. 2); критиковал практику энкратитов использовать для совершения Евхаристии воду вместо вина (см.: Strom. I 19. 96. 1; Paed. II 2. 32. 2 — 33. 1). Последнее особенно важно, поскольку это косвенно указывает на значимость для К. А. конкретных внешних форм совершения Евхаристии; если бы он придерживался учения о необходимости только «духовной» Евхаристии и считал излишним участие в церковных евхаристических собраниях, вопрос об использовании воды или вина при Евхаристии вообще не привлек бы его внимания (ср.: *Méhat.* 1978. P. 103–106). При этом, однако, большинство рассуждений К. А. о Евхаристии содержат различные духовно-символические толкования и объяснения природы этого таинства. Согласно К. А., Евхаристия есть «духовная пища», предлагаемая Логосом, поэтому в евхаристических Плоти и Крови Иисуса Христа К. А. видел указание на подаваемые христианам духовные дары: веру и надежду (см.: Paed. I 6. 38. 1. 3); богопознание (см.: Strom. V 10. 66. 3); нетление (см.: Paed. I 6. 47. 1; II 2. 19. 4). Однако для К. А. Евхаристия является не просто внешним символом дарования от Бога неких даров, но прежде всего событием реального явления и присутствия Иисуса Христа, предлагающего Себя верующим для духовного приобщения и призывающего их к участию в Божественной жизни: ««Я — Тот, Кто кормит тебя, предлагая Самого Себя как Хлеб; вкушающий этот Хлеб никогда не испытает смерти. Я каждый день подаю [тебе Себя] как напиток бессмертия» (Quis div. salv. 23. 4). Представление о евхаристических Плоти и Крови как о соединении Логоса и Св. Духа в едином Господе (см.: Paed. I 6. 43. 2–4), Который предлагает Себя верующим в полноте спасительных и благодатных даров, свидетельствует о том, что К. А. видел в Евхаристии таинство богообщения, реального соединения с Богом, ставшего возможным в результате Боговоплощения. Выражая идею такого соединения, К. А. утверждал, что те, кто с верой приступают к участию в Евхаристии, «освящаются телом и душой, поскольку воля Отца таинственным образом смешивает человека с Духом и Логосом в некое божественное смешение»; при этом душа человека становится «сродной» Духу, поскольку она берет свое начало от Него, а тело — Логосу, воспринявшему плоть (Ibid. II 2. 20. 1). Понятие «смешение» (κρᾶμα), употребляемое К. А. как применительно к Крещению, так и применительно к Евхаристии, не означает для него сущностного растворения человека в Боге, но указывает на происходящее в этих таинствах событие соприкосновения с Богом, Который благодатно посещает человека и вводит его в Свою жизнь (ср.: *Struckmann.* 1905. S. 126–129; *Méhat.* 1978. P. 113–116). Т. о., Евхаристия для К. А. является реальным приобщением всего человека к благодати Иисуса Христа, преподающего Себя христианам как духовную пищу, и вхождением по дару Св. Духа в нетленную вечную жизнь.

О покаянии К. А. говорил как об акте, в к-ром человек осуждает совершенные им грехи и выражает перед Богом намерение вести праведную жизнь; поскольку он не связывал с покаянием особого действия

Св. Духа, в его интерпретации покаяние может считаться таинством лишь в общем и неопределенном смысле. Первое покаяние происходит перед таинством Крещения и завершается получаемым при Крещении отпущением всех грехов, совершенных ранее «в неведении», т. е. в языческой жизни. Как и мн. раннехрист. писатели, К. А. допускал после Крещения лишь однократное «второе покаяние» (μετάνοια δευτέρα), к-рое Бог установил по Своему милосердию для христиан, впавших по слабости в некий смертный грех, раскаявшихся в нем и принявших твердое решение исправить свою жизнь (см.: *Clem. Alex.* Strom. II 13. 56. 1 — 57. 1). К практике многократного покаяния в грехах, в к-рые человек всякий раз впадает вновь, К. А. относился с ригористическим осуждением, отмечая, что это «не покаяние, но лишь видимость покаяния», поскольку человека, сознательно совершающего грех и не желающего бороться с ним, нельзя считать искренне раскаивающимся (см.: Ibid. 57. 3 — 59. 1). Однако, смягчая свою позицию, К. А. давал понять, что и такое покаяние все же лучше, чем полное отпадение от Бога, к-рое есть единственный «грех к смерти» (ср.: 1 Ин 5. 16–17). Бог отпускает людям прегрешения, совершенные по слабости, и открывает им Свою любовь через Иисуса Христа, во власти Которого находится прощение и изглаживание грехов (*Clem. Alex.* Strom. 65. 1 — 66. 4; см. также: Quis div. salv. 39. 1 — 40. 6; ср.: *Feulner.* 2006. S. 204).

Эсхатология. Вопросы эсхатологии не были предметом специального внимания К. А.; все встречающиеся у него эсхатологические рассуждения предлагаются в контексте рассмотрения сотериологических тем (общий обзор эсхатологии К. А. см.: *Schmöle.* 1974; *Mees.* 1978; ср. также: *Макарий (Оксиюк), митр.* 1914. С. 106–120). Эсхатология К. А. имеет «завершенный» и «сбывшийся» характер: поскольку центральным эсхатологическим событием является явление Бога людям через воплощение Логоса, открывшее для человека возможность обожения уже в земной жизни, эсхатологическое ожидание уже стало сбывшимся. Для совершенного гностика, вошедшего в «обитель покоя» и в «небесную Церковь» (ср.: *Clem. Alex.* Strom. VI 14. 108. 1), вечная жизнь уже стала настоящим, а продолжающаяся телесная жизнь и неизбежная смерть уже преодолены в предвосхищении грядущего (см.: Ibid. 9. 73. 4; 13. 105. 1). Т. о., историческая эсхатология, описывающая общие судьбы человечества и конец мировой истории, у К. А. является следствием мистической эсхатологии как учения об индивидуальном пути каждого человека к обожению (ср.: *Сидоров.* 1998. С. 137).

Следуя учению НЗ, К. А. признавал, что после смерти, являющейся разделением души и тела, души праведных наследуют блаженство, а души грешников подвергаются мучениям. О том, что К. А. отчетливо различал частную и общую эсхатологию, свидетельствует его учение о двойном суде: посмертном суде над каждой душой и всеобщем суде после конца мира. Первый суд, согласно К. А., совершается ангелами, наблюдающими за «восхождением» (ἄνοδος), к-рые встречают душу после ее отделения от тела; при этом души праведных возводятся на небеса добрыми ангелами, а души грешников попадают во власть злых духов и низводятся в ад для наказания (см.: *Clem. Alex.* Strom. IV 19. 116. 2 — 117. 2; Quis div. salv. 42. 15 = Fragm. 69 (арм. фрагмент); ср. также: Quis div. salv. 3. 6). В «Строматах» К. А. утверждал, что душа праведника вслед. созерцательной и добродетельной жизни приобретает «светящийся отпечаток праведности» (τὸν χαρακτῆρα τῆς δικαιοσύνης τὸν φωτεινόν), который как «святой символ» душа предъявляет при восхождении ангелам; видя в душе «полноту гносиса и праведности, происходящей от [добрых] дел», ангелы пропускают душу на небеса. Напротив, если душа представляет ангелам «мирские дела», они удерживают ее как «взыскатели пошлины», поскольку она, будучи отягощена страстями, должна понести наказание (*Clem. Alex.* Strom. IV 19. 116. 2; 117. 2; в рус. пер. Афонасина (Строматы. 2003. Т. 2. С. 51–52) смысл отрывка искажен). У К. А. прослеживается не традиц. для правосл. эсхатологии двойное, а тройное деление людей в зависимости от их посмертной участи: 1) достигшие на земле бесстрастия и безгрешности гностики удостаиваются «совершенного наследия», т. е. сразу после смерти входят в Царство Божие, где далее возрастают в духовном совершенстве и богопознании (см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 14. 114. 3–6); 2) люди, стремившиеся вести праведную жизнь, но не освободившиеся от грехов, пребывают в духовном очистительном огне (см.: Ibid. VII 6. 34. 4; ср.: Ibid. V 1 9. 3); К. А. отмечал, что их наказанием является постоянное раскаяние в совершенных после крещения грехах, и скорбь от того, что они по своей вине не достигли того состояния, к-рым уже наслаждаются праведники (см.: Ibid. VI 14. 109. 3–6; ср.: Ibid. VII 9. 56. 3–4); 3) не пожелавшие обратиться к Богу язычники и нераскаявшиеся грешники осуждаются Богом и наказываются карающим огнем (см., напр.: V 14. 90. 4 — 91. 2). Как очистительные, так и карающие наказания продолжаются до конца мира, т. е. до всеобщего суда.

У К. А. встречаются утверждения о том, что Бог (Логос) есть праведный Судия (см.: Paed. I 2. 4. 2; III 12. 101. 1), и о том, что каждый человек и весь мир в целом «ожидают» суда Божия (см.: Ibid. 100. 2; ср.: *Макарий (Оксиюк), митр.* 1914. С. 116–119). К. А. прямо говорил об «окончательном суде» (παντέλης κρίσις — *Clem. Alex.* Strom. VII 2. 12. 5; 16. 102. 3; παντέλης διάκρισις — Ibid. III 9. 63. 4); в лат. фрагменте «Очерков» упоминается «второе пришествие» Господа (см.: *Clem. Alex.* Fragm. 24 // Werke. 1970². Bd. 3. S. 213; ср.: 1 Ин 2. 28; см. также: *Clem. Alex.* Eclog. proph. 56). Опираясь на Свящ. Писание и церковную традицию, К. А. полагал, что последнему суду будет предшествовать всеобщее телесное воскресение. Так, согласно предложенному им толкованию, слова из Псалтири: «Хвалите Его со звуком трубным» (Пс 150. 3) — указывают на то, что «мертвые воскреснут при звуке трубы», а слова: «Хвалите Его с тимпаном и ликами» (Пс 150. 4) — обозначают «Церковь, ожидающую воскресения плоти (τὴν μελετήσασαν τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν) при звуке кожаного тимпана» (*Clem. Alex.* Paed. II 4. 41. 4). Представление К. А. о воскресении плоти выражено также в лат. фрагменте «Очерков», где утверждается: «Душа не возвращается во второй раз в тело в этой жизни, ни праведная, поскольку она становится ангельской, ни злая, чтобы не получить вследствие принятия плоти вновь возможности грешить, в воскресении же и та, и другая возвращается в тело (in corpus reverti)» (*Clem. Alex.* Fragm. 24 // Werke. 1970². Bd. 3. S. 203). Вероятно, К. А. полагал, что воскресшие тела праведников будут

иметь новую, духовную природу; они будут бессмертными и нетленными (см.: Paed. III 1. 3. 3; II 10. 100. 3); упразднится также разделение между муж. и жен. полом (Ibid. I 4. 10. 3; ср.: Лк 20. 34–36). В «Строматах» К. А. упоминает о 3 небесных обителях, предназначенных для праведников, достигших различного уровня духовного совершенства (см.: *Clem. Alex.* Strom. VI 14. 114. 1–6). Подробное учение о возрастании праведных в совершенстве в буд. жизни представлено в «Избранных местах из пророческих писаний». Не разделяя популярного у раннехристианских авторов учения о тысячелетнем Царстве Христа (см. ст. *Хилиазм*), К. А., однако, использовал символику тысячелетних периодов для выражения собственных идей: по его словам, ангелы в течение тысячи лет наставляют тех праведников, к-рым предстоит стать равными им; по прошествии этой тысячи лет ангелы становятся архангелами, а наставляемые ими люди — ангелами (*Clem. Alex.* Eclog. proph. 56). Т. о., в окончательной эсхатологической перспективе после неск. тысячелетних периодов все духи и души должны возвыситься до состояния протоктистов; поскольку после достижения всеми совершенства ангельское воспитательное служение более не будет нужно, все совершенные духи будут наслаждаться вечным покоем и богосозерцанием (Ibid. 56–57; ср.: *Bucur.* 2009. P. 42–51).

Вопрос о том, был ли К. А. сторонником учения о всеобщем спасении (см. ст. *Апокатастасис*), получал в исследовательской лит-ре различные решения (см., напр.: *Méhat.* 1981. S. 108; *Сидоров.* 1998. С. 136; *Макарий (Оксиюк), митр.* 1914. С. 115–116). В сочинениях К. А. отсутствуют как бесспорные указания на бесконечность адских мучений, так и прямые утверждения об их конечности. Следуя языку НЗ, К. А. говорил о «вечном огненном наказании» (κόλασις ἔμπυρος αἰώνιος), которое уготовано диаволу и злым духам (см.: *Clem. Alex.* Quis div. salv. 33. 3; Protrept. 9. 83. 2), однако неизвестно, считал ли он это наказание бесконечным в абсолютном смысле. У К. А. встречаются нек-рые утверждения, впосл. оказавшиеся связанными с представлением об апокатастасисе, но не обязательно предполагающие такую интерпретацию в контексте К. А., напр., упоминание о том, что диавол, будучи свободным, мог покаяться, т. е. отказаться от совершения зла (см.: Strom. I 17. 83. 2). Наиболее близким к сложившемуся впосл. учению о всеобщем спасении является рассуждение К. А. в «Строматах» о спасительном действии Промысла Божия: «Господом всего все вещи и в целом и в частности упорядочены для спасения всего (πρὸς τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν). Итак, действие справедливости Спасителя заключается в том, чтобы непрестанно возвышать каждого по мере возможности к чему-то лучшему... Поэтому все добродетельное переходит в лучшее состояние, и обусловлен этот переход выбором гностического знания, который самовластно совершается душой. Тех же, кто в большей степени ожесточились, по благости всевидящего великого Судии принуждают к покаянию необходимые воспитательные наказания (παιδεύσεις αἱ ἀναγκαῖαι), [налагаемые] через служебных ангелов, посредством многообразных предварительных судов и посредством окончательного суда» (*Clem. Alex.* Strom. VII 2. 12. 2–5). Из этого отрывка следует, что даже окончательный суд и определенное на нем наказание К. А. рассматривал как промыслительное «принуждение к покаянию»; хотя он прямо не утверждал, что это покаяние будет актуально принесено всеми разумными существами и его плодом станет спасение, такой вывод может быть сделан при соотнесении данных слов К. А. с его общим представлением о том, что Бог делает все для лучшей цели, и с постоянно подчеркиваемым им тезисом о неуничтожимости свободной воли, которая всегда может отказаться от зла и выбрать добро.

В «Строматах» К. А. неоднократно употреблял в эсхатологическом контексте термин ἀποκατάστασις (см.: Ibid. II 8. 37. 6; 22. 134. 2, 4; 136. 4; III 9. 63. 4; 64. 3; IV 21. 132. 1; 22. 145. 2; VI 9. 75. 2; VII 10. 56. 5), который впосл. использовался в патристической лит-ре для обозначения восстановления творения в первоначальное благое состояние и всеобщего спасения. Однако, как показал Меа (см.: *Méhat.* 1956), К. А. придавал этому термину иное значение и не употреблял его по отношению к злым духам или падшим душам; напротив, в «Избранных местах из пророческих книг» говорится, что «в высшем апокатастасисе» (ἐν τῇ ἄκρᾳ ἀποκαταστάσει) пребывают протоктисты, т. е. духовные силы, никогда не бывшие падшими и не могущие пасть (*Clem. Alex.* Eclog. proph. 57). Т. о., для К. А. «апокатастасис» — это не восстановление ангелов или душ в прежнее состояние, а «возведение» духовных существ до пребывания близ Господа, до «вечного созерцания» (Strom. VII 10. 56. 5) и состояния усыновленности Отцу через Сына (см.: Ibid. II 22. 134. 2; VI 9. 75. 2; ср. также: Ibid. IV 21. 132. 1).

Рецепция учения К. А. в христианском богословии; вопрос о почитании К. А. После К. А. не осталось выдающихся учеников и сложившейся богословской школы; возможно, отчасти это объясняется тем, что его учительная деятельность в Александрии прервалась по причине гонений и последний период жизни он провел вдали от центров культурной и религиозной жизни Римской империи, помогая в повседневных церковных трудах своему ученику сщмч. Александру, еп. Иерусалимскому. Сведений о к.-л. др. учениках К. А. не сохранилось; Ориген, возможно в юные годы встречавшийся с К. А. в Александрии, не считал и не называл себя его учеником. Преемство Оригена по отношению к К. А. заключается не в непосредственном заимствовании у него конкретных богословских идей, а в рецепции представления о задачах и методах христ. богословия, сложившегося в Александрии благодаря трудам Пантена и К. А. Сформулированное К. А. в виде теоретического идеала учение о том, что одной из важнейших задач христ. богослова, или «гностика», должно быть исследование и духовное истолкование Свящ. Писания с использованием широкого круга вспомогательных наук, стало у Оригена богословской практикой и развилось в особую форму духовно-умозрительной аллегорической экзегезы, характерной для мн. последующих представителей Александрийской богословской школы.

В III–V вв. сочинения К. А. были известны мн. вост. отцам Церкви и церковным писателям, которые видели в К. А. выдающегося христ. богослова, сумевшего использовать достижения языческой философии для подтверждения истинности христ. веры. Однако, по справедливому замечанию Меа, уже в это время К. А. «больше восхваляли, чем читали»; его сочинения были распространены, однако в силу их специфики ис-

пользовались в основном теми церковными писателями, которые вели полемику с язычниками и еретиками (*Méhat*. 1981. S. 111). Наибольшее влияние К. А. из богословов этого периода испытал еп. Евсевий Кесарийский, который в «Церковной истории» называл К. А. и его современника сщмч. Иринея, еп. Лионского, «старейшинами церковного православия» (τῆς ἐκκλησιαστικῆς πρεσβεύσαντες ὀρθοδοξίας — *Euseb*. Hist. eccl. III 23. 2). Еп. Евсевий неоднократно приводил взятые из сочинений К. А. предания об апостолах в «Церковной истории» (см., напр.: Ibid. I 12. 1–2; II 15. 1–2; III 23. 5–19; VI 14. 5–6) и включил в нее повествование о самом К. А. и его произведениях (Ibid. VI 13–14). В соч. «Евангельское приготовление» еп. Евсевий пользовался аргументами и иллюстрациями К. А. при обсуждении языческой религии и античной философии (см.: *Idem*. Praep. evang. II 3. 1–42; II 6. 1–10; IV 16. 12–13; IX 6; X 2; X 6; XI 25; XIII 13); К. А. упоминался им с эпитетом «дивный» (ὁ θαυμάσιος — Ibid. II 2. 64). Хвалебную оценку К. А. давал свт. Епифаний, еп. Кипрский, положительно оценивавший его полемику с еретическим гностицизмом валентиниан (см.: *Epiph*. Adv. haer. 31. 33). Свт. Кирилл, архиеп. Александрийский, трижды ссылался на «Строматы» К. А. в соч. «Против Юлиана», отзываясь с похвалой о его исключительной образованности (см.: *Cyr. Alex*. Contr. Jul. VI, VII, X // PG. 76. Col. 813, 853, 1028). Феодорит Кирский причислял К. А. к «древним учителям Церкви» (*Theodoret*. Haer. fab. Praef. // PG. 83. Col. 340), боровшимся с еретиками, и называл его «священным мужем (ἱερὸν ἄνδρα), превзошедшим всех многоопытностью» (см.: Idem. I 6 // Ibid. Col. 353). В начавшихся еще при жизни Оригена в III в. и продлившихся до окончательного осуждения оригенизма в VI в. дискуссиях по вопросу о православности оригеновского богословия сочинения К. А. не использовались ни сторонниками Оригена, ни его противниками; хотя в сочинениях церковных историков сообщалось, что К. А. был учителем Оригена и его предшественником в Александрийской школе, связанных с этим негативных оценок учения К. А. никто из церковных писателей этого периода не давал. Вероятно, сочинения К. А. были известны одному из ведущих представителей оригенизма, *Евагрию Понтийскому;* хотя он ни разу прямо не цитировал К. А., исследователи обнаруживают в его аскетическом учении смысловые и понятийные параллели с учением К. А. о христ. гносисе (см.: *Guillaumont*. 1987). После V в. упоминания К. А. за пределами исторических сочинений становятся весьма редкими. Прп. Максим Исповедник, приводя цитаты из соч. «О Промысле» и называя его автором К. А., сопровождал упоминания его имени хвалебными эпитетами: «святейший и блаженнейший» (ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος), «поистине философ философов», «великий автор Стромат» (см.: *Clem. Alex*. Fragm. 37, 39, 40, 41; *Zahn*. 1884. S. 39–44); прп. Максиму был известен также текст «Очерков», однако он цитировал его лишь один раз (см.: *Zahn*. 1884. S. 74). В соч. «Амбигвы к Фоме» (CPG, N 7705) прп. Максим с одобрением сообщает о том, что, по мнению неких «последователей Пантена», логосы всего сущего — это «божественные воления», через к-рые Бог творит и познает все сотворенное; поскольку ни о каких последователях Пантена кроме К. А. сведений нет, исследователи полагают, что это мнение прп. Максим мог заимствовать из «Очерков» К. А. или др. его несохранившегося сочинения (см.: *Maximus Conf*. Ambigua // PG. 91. Col. 1085 = *Clem. Alex*. Fragm. 48; ср.: *Морескини*. 2011. С. 122). На сочинение «О Промысле» ссылался с атрибуцией К. А. и прп. Анастасий Синаит; он называл К. А. «великим» и «священным» (ἱερός), ставя его в один ряд с др. древними церковными писателями (см., напр.: *Clem. Alex*. Fragm. 42, 49, 53), однако приводимые им цитаты, нередко неизвестного происхождения, имеют случайный характер и не могут свидетельствовать о серьезном влиянии на него сочинений К. А. Прп. Иоанн Дамаскин включил значительное число отрывков из сочинений К. А. в сб. «Священные параллели». Исследователи обращают внимание на то, что при именах цитируемых в сборнике почитаемых правосл. Церковью святых почти всегда дается титул «святой» (ἅγιος) или «блаженный» (μακάριος), тогда как проч. церковные писатели упоминаются лишь по имени; К. А. входит во 2-ю группу и ни разу не упоминается с титулами (*Knauber*. 1970. S. 290). Однако при цитировании в соч. «О двух волях во Христе» (CPG, N 8052) прп. Иоанн Дамаскин называл К. А. «блаженным» (см.: *Ioan. Damasc*. De duab. volunt. // PG. 95. Col. 161). О том, что даже после завершения оригенистских споров и осуждения Оригена правосл. Церковью К. А. не считался единомышленником Оригена, свидетельствует «Церковная история» Георгия Синкелла, созданная на рубеже VIII–IX вв. Критикуя еп. Евсевия Кесарийского за то, что тот в своей «Церковной истории» уделил Оригену гораздо больше внимания, чем современникам Оригена, «святым и блаженным отцам», Георгий Синкелл относит к числу этих отцов и К. А., называя его имя в одном ряду с сщмч. Ипполитом Римским, Юлием Африканом и свт. Дионисием Великим, еп. Александрийским (см.: *Georg. Sync*. Chron. P. 446). Если по отношению к Оригену Синкелл, убежденный противник оригенизма, нередко использовал различные бранные слова, то К. А. он называл «священным» (ἱερός), а «Строматы» — «священными словесами» (см.: Ibid. P. 140, 271; ср.: *Knauber*. 1970. S. 292–293). В IX в. свт. Фотий, патриарх К-польский, предложил обзор основных сочинений К. А. в своей «Библиотеке» (*Phot*. Bibl. 109–111). Дав положительную оценку «Увещеванию к язычникам» и «Педагогу», свт. Фотий неодобрительно высказался о «беспорядочном» стиле «Стромат» и отметил, что в некоторых местах это сочинение содержит не вполне здравое учение. Наиболее резкой критике свт. Фотий подверг «Очерки»; он отметил, что в них содержится наряду с правильным учением множество «нечестивых» высказываний и привел нек-рые примеры. Согласно выводам совр. исследователей, столь резкое суждение свт. Фотия было связано гл. обр. с тем, что высказывания К. А. были истолкованы им в свете осужденного правосл. Церковью богословия Оригена; нек-рые идеи К. А. оказались непонятными для свт. Фотия из-за разницы между языками христ. богословия II и IX вв. (см.: *Knauber*. 1970. S. 294–304; *Ashwin-Siejkowski*. 2010). Общее отношение к К. А. свт. Фотий высказал также в соч. «Слово о тайноводстве Святого Духа»; перечисляя авторитетных церковных писателей, он назвал и имена 5 дидаскалов Александрийского училища:

Пантена, К. А., *Пиерия,* Памфила и *Феогноста,* заметив далее: «Они мужи священные (ἄνδρας ἱερούς) и учители священных наук; хотя не все их положения мы целиком принимаем, мы воздаем им честь и хвалу, почитая за добродетельную жизнь и священное учение по прочим вопросам» (*Phot.* De Spirit. Sanct. mystag. 75 // PG. 102. Col. 356). Несмотря на осторожность оценки свт. Фотия, осуществленное им в «Библиотеке» сближение учения К. А. с учением Оригена, вероятно, было ярким проявлением общего настороженного отношения византийских богословов этого времени к автору, исторически связанному с Оригеном. Красноречивым свидетельством распространенности ошибочного представления о близости богословских убеждений К. А. и Оригена является анахронистическое замечание в интерполированной версии «Хроники» Георгия Амартола (точная датировка интерполяции невозможна; вероятно, она относится к X–XII вв.): «Климент, автор Стромат, был оригенистом (Ὠριγενιαστὴς ὤν); так было открыто одному из отцов» (*Georg. Mon.* Chron. // PG. 110. Col. 83; в этой же версии имя К. А. оказывается помещенным между именами еретиков; см.: Ibid. Col. 532; ср.: *Knauber.* 1970. S. 293–294). С X в. визант. богословы перестали обращаться к сочинениям К. А.; упоминания о нем нейтрального характера встречаются лишь у историков и хронографов, изредка имя сопровождается титулом «блаженный». Т. о., на основании источников, содержащих сведения о рецепции К. А. вост. отцами Церкви и церковными писателями, можно сделать следующие выводы: 1) сочинения К. А. были известны мн. греч. церковным писателям, однако значительной популярности после IV в. не имели; хотя определяющего влияния на кого-либо из отцов Церкви взгляды К. А. не оказали, отдельные методологические и богословские идеи К. А. получили рецепцию в Вост. Церкви и стали частью церковного Предания; 2) православие учения К. А. не подвергалось сомнению никем из вост. отцов Церкви, кроме свт. Фотия; при этом и он осуждал лишь отдельные мнения К. А., но не его лично; 3) по отношению к К. А. употреблялись различные хвалебные эпитеты, свидетельствующие об уважительном отношении к нему как к богослову и церковному учителю; вместе с тем церковные писатели не использовали применительно к нему слово «святой» (ἅγιος), к-рое могло бы подтвердить наличие его общецерковного почитания; 4) в источниках нет сведений о литургическом почитании К. А. в Вост. Церкви; с его именем не связаны к.-л. агиографические, гимнографические или иконографические памятники.

В Зап. Церкви первым церковным писателем, упоминавшим К. А., был блж. Иероним (см.: *Hieron.* De vir. illustr. 38; *Idem.* Ep. 70. 4); основные сведения были заимствованы им у еп. Евсевия Кесарийского, однако он был знаком и с нек-рыми сочинениями К. А., в т. ч. с «Очерками». Руфин Аквилейский упоминал о К. А. в контексте защиты предположения о том, что сочинения Оригена были интерполированы еретиками; в качестве примера еще одной интерполяции он указывал на сочинения К. А., отмечая, что в них можно встретить высказывания о тварности Сына; согласно мнению Руфина (исторически несостоятельному), невозможно допустить, что такие суждения высказал К. А., муж выдающейся образованности и исключительного правоверия (см.: *Rufin.* De adult. lib. Orig. // PG. 17. Col. 621–622). Блж. Иероним в ответе Руфину предложил иное объяснение; по его мнению, александрийские богословы могли в чем-то ошибаться и где-то допускать неосторожные выражения, не представлявшие опасности для веры до того, как ими стали пользоваться еретики (см.: *Hieron.* Adv. Rufin. II 17 // PL. 23. Col. 460). Сведения о том, были ли известны сочинения К. А. в Западной Церкви в IV–V вв., отсутствуют; по мнению нек-рых ученых; следы знакомства с «Увещеванием к язычникам» могут быть обнаружены в соч. «Против язычников» *Арнобия Старшего* и у Юлия *Фирмика Матерна* (ср.: *Méhat.* 1981. S. 111). В VI в. Кассиодор после знакомства с «Очерками» К. А. распорядился подготовить лат. изложение части сочинения, устранив все неточные и соблазнительные места (см.: *Cassiod.* De inst. div. lit. Praef. 4); хотя подобная оценка свидетельствует, что уже в это время богословский язык К. А. был малопонятен лат. писателям, сам факт заказа перевода говорит об интересе к богословским идеям К. А. В V–VI вв. распространение в Западной Церкви получил «Декрет о принимаемых и не принимаемых книгах» (Decretum Gelasianum), авторство к-рого было приписано папе Римскому *Геласию I.* В разделе документа, содержавшем перечень не принимаемых Церковью апокрифических писаний, были упомянуты «сочинения другого Климента, [а именно] Александрийского — апокрифы» (см.: Decret. Gelas. P. 56; «другого», вероятно, связано с ранее упомянутым в документе сщмч. Климентом, еп. Римским, сочинения к-рого также были отнесены к апокрифам). Само по себе включение в этот список не свидетельствовало о специальном выделении К. А. как еретика, но отражало лишь чрезмерную осторожность неизвестного автора, поскольку наряду с К. А. в списке присутствовали сочинения др. уважаемых церковных писателей, в т. ч. *Тертуллиана, Лактанция,* Арнобия Старшего, *Иоанна Кассиана Римлянина, Фавста,* еп. Регийского (ср.: *Knauber.* 1970. S. 291–292). Однако закрепление офиц. статуса документа вслед. его включения в сборники *декреталий* привело к тому, что всякий интерес к богословию К. А. в Западной Церкви пропал; за исключением переведенного по заказу Кассиодора отрывка, его сочинения не переводились на латинский язык до XVI в. В средние века К. А. был известен на лат. Западе лишь благодаря широкому распространению сделанного Руфином лат. перевода «Церковной истории» еп. Евсевия Кесарийского, к-рый лег в основу ряда позднейших переработок и хроник. Непосредственно из лат. перевода «Церковной истории» имя К. А. было взято в IX в. монахом Узуардом, составившим собственную версию Мартиролога, к-рая впосл. получила значительное распространение в католич. Церкви. Заимствование из лат. «Церковной истории» подтверждается пояснительным текстом в Мартирологе, почти дословно совпадающим с текстом Руфина: «В Александрии, память святого Климента пресвитера, весьма прославившегося в изучении божественных наук» (см.: MartUsuard // PL. 124. Col. 765–766). Поскольку Узуард перенес совершавшуюся 4 дек. память мучеников Симфрония и Олимпия, упоминаемых в Житии сщмч. *Стефана I,* еп. Римского (III в.), на 27 июля, ставший вакантным день 4 дек. он заполнил именами двух новых свя-

тых, к-рые ранее не присутствовали ни в одном мартирологе: К. А. и Мелетия, «епископа понтийских церквей», современника еп. Евсевия Кесарийского (ср.: *Euseb.* Hist. eccl. VII 32. 26–28). Память К. А. перешла во мн. лат. мартирологи, производные от Мартиролога Узуарда, однако сведений о к.-л. литургическом почитании К. А. на лат. Западе до или после IX в. нет. При составлении офиц. Римского Мартиролога (Martyrologium Romanum) при папе *Григории XIII* (1572–1585) имя К. А. не было включено в список почитаемых 4 дек. святых (при этом имя еп. Мелетия сохранилось; см.: Martyrologium Romanum. R., 1583. P. 215). В последующих переработках и переизданиях Римского Мартиролога имя К. А. также отсутствовало; упорное нежелание Римских пап вносить его память в офиц. мартиролог исследователи объясняют тем, что авторитетные католич. теологи, отчасти опираясь на мнение свт. Фотия и «Декрет о принимаемых и не принимаемых книгах», а отчасти самостоятельно изучая уже опубликованные к этому времени на греч. и лат. языках сочинения К. А., указывали на наличие у него ошибочных с богословской т. зр. мнений. Так, Ц. *Бароний* (1538–1607) и кард. Р. *Беллармин* (1542–1621) прямо ссылались на «Декрет о принимаемых и не принимаемых книгах» (см.: *Backus.* 2010. P. 359–362); Д. *Петo* (1583–1652) приводил в качестве ошибочного утверждение К. А. о том, что Сын имеет природу, наиболее близкую к Отцу (см.: *Clem. Alex.* Strom. VII 2. 5. 3), отмечая, что это «заблуждение платоников и ариан» (см.: *Dionysius Petavius.* Theologicorum dogmatum tomus secundus: In quo de Sanctissima Trinitate agitur. Lutetiae Parisiorum, 1644. P. 16; ср.: *Knauber.* 1970. S. 307). Кроме того, сочинения К. А. пытались использовать в полемике с католиками протестант. богословы; напр., М. *Флаций Иллирик* (1520–1575) утверждал, что сочинения К. А. подтверждают отсутствие в древней христ. Церкви учения о мессе как жертве, о священническом целибате, о папском примате и т. п. (см.: *Flacius M. I.* Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae. Basileae, 1556. P. 23–27). В действительности число тезисов, к-рые протестанты могли заимствовать из сочинений К. А. для поддержки собственных взглядов, было сравнительно невелико и значительной популярности у основоположников протестантизма его произведения не имели; однако даже редких упоминаний было достаточно для того, чтобы вызвать недовольство католич. богословов и побудить их к придирчивому рассмотрению извлеченных из сочинений К. А. спорных положений, в результате которого нередко отмечались его расхождения с католич. вероучением (ср.: *Backus.* 2010. P. 363–367). Окончательное решение по вопросу о святости К. А. было принято папой Римским *Бенедиктом XIV* (1740–1758), сформулировавшим офиц. позицию католической Церкви в апостольском послании «Postquam intelleximus» от 1 июля 1748 г. Послание было опубликовано в подготовленном по указанию папы новом исправленном издании Римского Мартиролога (Martyrologium Romanum. Romae, 1749) и включалось в большинство последующих переизданий; формально оно адресовано королю Португалии Жуану V (1706–1750), к-рый, руководствуясь политическими мотивами, упрекал Римских пап в произвольном изменении списка почитаемых святых. В послании папа Бенедикт XIV после пересказа мнений древних и новых теологов о К. А. (см.: Ibid. P. XVIII–XXII) приводил основания, препятствующие включению К. А. в список святых: 1) отсутствие сведений о жизни и нравах К. А., к-рые подтверждали бы его святость; 2) отсутствие реликвий К. А. и сведений о любых формах молитвенного почитания его в древности как в Восточной, так и в Западной Церкви; 3) наличие свидетельств древних (свт. Фотий, Кассиодор) и новых (Петo, Беллармин) церковных писателей об ошибочности нек-рых богословских утверждений К. А.; 4) отнесение сочинений К. А. к апокрифам в «Декрете о принимаемых и не принимаемых книгах»; 5) отсутствие имени К. А. во всех древних мартирологах за исключением Мартиролога Узуарда. Отмечая, что Церковь не почитает в качестве святых лиц, относительно безупречности учения которых существуют сомнения, даже если они имеют заслуги перед Церковью и пользуются уважением, папа Бенедикт XIV заключал, что почитание К. А. как святого и включение его имени в Римский Мартиролог невозможно (Ibid. P. XXII–XXVII). Решение папы Бенедикта XIV положило конец спорам внутри католич. Церкви о святости К. А.; при этом связанные с проблемой корректной богословской интерпретации идей К. А. дискуссии теологов, неоднократно возникавшие в XVII–XIX вв., во многом задали основные направления научного изучения богословских и философских взглядов К. А., начавшегося в XIX в. (см.: *Backus.* 2010. P. 367–371; *Wagner.* 1971).



Климент Александрийский. Гравюра из кн.: Clementis Alexandrini Opera, quae extant. Venetiis, 1751

В рус. богословской и патристической науке сочинения К. А. стали предметом внимания с сер. XIX в. Признавая, что отдельные мнения К. А. были отвергнуты правосл. Церковью в процессе исторического развития богословского учения христианства, рус. исследователи, однако, стремились продемонстрировать внутреннюю принадлежность К. А. к правосл. церковной традиции и выразить его мировоззрение традиц. языком правосл. богословия. Точную обобщающую характеристику взглядов К. А. и оценку их соотношения с правосл. вероучением предложил архиеп. Филарет (Гумилевский) в соч. «Историческое учение об отцах Церкви». Отмечая, что во всех богословских рассуждениях К. А. стремился поставить знание и образование на службу христ. истине, архиеп. Филарет замечал: «Климент любил философию для того, чтобы служить ею небесной истине; но, увлекаемый своим направлением, иногда указывал там истину Христову у философов и

поэтов, где ее нет, указывал ведение (γνῶσις) там, где были только ошибки» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* 1859. С. 208). Схожие оценки повторялись и в последующих работах рус. ученых, подчеркивавших историческую и идейную важность для развития христ. богословия желания К. А. гармонично соединить разум и веру; по словам Н. И. Сагарды, К. А. «дал такую формулировку решению вопроса об отношении между верой и знанием, которая сделалась аксиомой для церковной науки» (*Сагарда.* 2004. С. 429; ср.: *Скворцев.* 1866. С. 93; *Попов.* 1887. С. 611–614). При этом подлинно христ. характер богословия К. А. мн. исследователи усматривали в том, что к учению о гностическом знании он присоединил учение о христ. любви, без деятельного возрастания к-рой невозможно и возрастание знания; изображая истинного гностика, К. А. предлагал не только интеллектуальный, но и нравственный идеал, призывая к уподоблению Богу, явившему в Боговоплощении образ совершенного человека (*Миртов.* 1900. С. 61–62; ср.: *Сидоров.* 1998. С. 138).

Д. В. Смирнов

Соч.: CPG, N 1375–1399; ***собрания:*** PG. 8–9; Clemens Alexandrinus: [Werke] / Hrsg. O. Stählin e. a. Lpz., 1905, 1972[3]. Bd. 1: Protreptikos und Paedagogus. (GCS; 12); 1906, 1985[4]. Bd. 2: Stromata, Buch I–VI. (GCS; 15, 52[4]); 1909, 1970[2]. Bd. 3: Stromata, Buch VII–VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente. (GCS; 17); 1934, 1980[2]. Bd. 4. Tl. 1: Zitatenregister. Testimonienregister. Initienregister für die Fragmente. Eigennamenregister; 1936. Bd. 4. Tl. 2: Wort- und Sachregister. (GCS; 39). [= *Clem. Alex.* Werke.]; ***«Увещевание к язычникам»:*** *Clément d'Alexandrie.* Le Protreptique / Introd., trad. et not. C. Mondésert. P., 1949[2]. (SC; 2bis); *Clementis Alexandrini* Protrepticus / Ed. M. Marcovich. Leiden; N. Y., 1995; ***«Педагог»:*** *Clément d'Alexandrie.* Le Pédagogue: Livre I / Introd. et not. H.-I. Marrou; trad. M. Harl. P., 1960. (SC; 70); *Clément d'Alexandrie.* Le Pédagogue: Livre II / Trad. C. Mondésert; not. H.-I. Marrou. P., 1965. (SC; 108); *Clément d'Alexandrie.* Le Pédagogue: Livre III / Trad. C. Mondésert, Ch. Matray; not. H.-I. Marrou. P., 1970. (SC; 158); *Clementis Alexandrini* Paedagogus / Ed. M. Marcovich. Leiden; Boston, 2002; ***«Строматы»:*** *Clement of Alexandria.* Miscellanies, Book VII: The Greek Text with Introduction, Translation, Notes, Dissertations and Indices. / Ed. J. B. Mayor. L.; N. Y., 1902; *Clément d'Alexandrie.* Les Stromates: Stromate I / Introd. C. Mondésert; trad. et not. M. Caster. P., 1951. (SC; 30); *Clément d'Alexandrie.* Les Stromates: Stromate II / Introd. et not. P. Th. Camelot; trad. C. Mondésert. P., 1954. (SC; 38); *Clément d'Alexandrie.* Les Stromates: Stromate V / Ed. et. trad. A. Le Boulluec. P., 1981. 2 t. (SC; 278, 279); *Clément d'Alexandrie.* Les Stromates: Stromate VII / Ed. et trad. A. Le Boulluec. P., 1997. (SC; 428); *Clément d'Alexandrie.* Les Stromates: Stromate VI / Ed. et trad. P. Descourtieux. P., 1999. (SC; 446); *Clément d'Alexandrie.* Les Stromates: Stromate IV / Ed. et trad. A. van den Hoek. P., 2001. (SC; 463); ***прочие сочинения:*** *Clément d'Alexandrie.* Extraits de Théodote / Ed. et trad. F. Sagnard. P., 1948. (SC; 23); *Clemente Alessandrino.* Estratti profetici / Ed. C. Nardi. Firenze, 1985; *Clément d'Alexandrie.* Quel riche sera sauvé? / Introd. et not. C. Nardi, P. Descourtieux; trad. P. Descourtieux. P., 2011. (SC; 537); ***основные переводы на европ. языки:*** The Ante-Nicene Fathers / Ed. A. Roberts, J. Donaldson. N. Y., 1885. Vol. 2. P. 171–605 [Exhortation to the Heathen; The Instructor; The Stromata, Or Miscellanies (Books I–II, IV–VIII); Fragments; Who is the Rich Man That Shall Be Saved?]; *Clement of Alexandria.* The Exhortation to the Greeks, The Rich Man's Salvation and the Fragment of an Address Entitled To the Newly Baptized / Transl. G. W. Butterworth. L.; N. Y., 1919. (Loeb Classical Library); The Excerpta ex Theodoto of *Clement of Alexandria* / Ed. R. P. Casey. L., 1934; Des *Clemens von Alexandreia* Ausgewählte Schriften / Übers. O. Stählin. Münch., 1934. Bd. 1: Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher, Buch I; 1934. Bd. 2: Der Erzieher, Buch II–III. Welcher Reiche wird gerettet werden?; 1936–1938. Bd. 3–5: Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). (Bibliothek der Kirchenväter. R. 2; Bd. 7, 8, 17, 19, 20); *Clement of Alexandria.* Christ the Educator / Transl. S. P. Wood. Wash., 1954. (The Fathers of the Church: A New Transl.; 23); *Clement of Alexandria.* Stromateis: [Book III, VII] // Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen / Ed. H. Chadwick, J. E. L. Oulton. L., 1954. P. 40–165; *Clement of Alexandria.* Stromateis, Books I–III / Transl. J. Ferguson. Wash., 1991. (The Fathers of the Church: A New Transl.; 85); *Clemente di Alessandria.* Gli Stromati: Note di vera filosofia / Introd. M. Rizzi; trad. et not. G. Pini. Mil., 2006; ***переводы на рус. язык:*** Кто из богатых спасется? // «Кто из богатых спасется?» и «Увещание к эллинам»: Творения учителя Церкви *Климента Александрийского* / Пер.: Н. Н. Корсунский. Ярославль, 1888. Стб. 1–48; Увещание к эллинам // Там же. Стб. 57–180; Педагог: Творение учителя Церкви *Климента Александрийского* / Пер.: Н. Н. Корсунский. Ярославль, 1890; Строматы: Творение учителя Церкви *Климента Александрийского* / Пер.: Н. Н. Корсунский. Ярославль, 1892; Извлечения из сочинений Феодота и так называемого восточного учения времен Валентина: [№ 1–26] / Пер.: А. И. Сагарда // *Сагарда.* 1912. С. 1290–1302; Ипотипосы / Пер.: А. И. Сагарда // *Сагарда.* 1913. С. 1108–1127; Педагог / Пер.: Н. Н. Корсунский [осн. текст], Г. П. Чистяков [кн. 2 гл. 10, Гимн Христу Спасителю]. М., 1996; Строматы: [Отрывки] / Пер. Н. Н. Корсунский; ред.: Ю. С. Терентьев // Отцы и учители Церкви III в.: Антология / Сост.: иером. Иларион (Алфеев). М., 1996. Т. 1. С. 30–299; Увещевание к язычникам / Пер.: А. Ю. Братухин. СПб., 1998, 2006[n]; Извлечения из произведений Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина // Школа Валентина: Фрагменты и свидетельства / Пер.: Е. В. Афонасин. СПб., 2002. С. 172–219; Строматы / Подгот. текста, пер., предисл. и коммент.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3 [рец.: *Дунаев.* 2003; *Шичалин.* 2004]; Кто из богатых спасется? / Пер.: Н. Н. Корсунский; ред.: П. К. Доброцветов. М., 2011[n].

Лит.: *Reinkens J. H.* De Clemente presbytero Alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo. Vratislaviae, 1851; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1859. Т. 1. С. 196–208; СПб., 1882[2]. Т. 1. С. 168–178; *Скворцев К. И.* Философия Климента Александрийского // ТКДА. 1866. Т. 3. № 9. С. 52–93; *Lagarde P., de.* Dindorfius G. Clementis Alexandrini Opera: [Rez.] // Göttingische gelehrte Anzeigen. Gött., 1870. Bd. 1. N 21. S. 801–824; *Westcott B. F.* Clement of Alexandria // DCB. 1877. Vol. 1. P. 559–567; *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 77–85; *Смирнов Ф. А.* Гимн Климента Александрийского // ТКДА. 1879. № 7. С. 347–372; *Merk C.* Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Lpz., 1879; *Overbeck F.* Über die Anfänge der patristischen Literatur // Hist. Zschr. N. F. 1882. Bd. 48. H. 3. S. 417–472; *Winter F. J.* Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Lpz., 1882; *Дмитриевский В. Н.* Александрийская школа: Очерк из истории духовного просвещения от I до нач. V в. по Р. Х. Каз., 1884; *Zahn Th.* Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Erlangen, 1884. Bd. 3: Supplementum Clementinum; *Bigg Ch.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxf., 1886, 1913[2]; *Wendland P.* Quaestiones Musonianae: De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. B., 1886; *idem.* Faye, E. Clement d'Alexandrie: [Rez.] // ThLZ. 1898. Bd. 23. Sp. 652–657; *Попов К. Д.* Вера и ее отношение к христианскому знанию, по учению Климента Александрийского // ТКДА. 1887. № 12. С. 577–616; *Мартынов А. В.* Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // ПрТСО. 1889. Ч. 43. С. 92–137; 1890. Ч. 45. С. 142–177; *Hartlich P.* De exhortationum a Graecis Romanisque scriprarum hisroria et indole // Leipziger Studien zur classischen Philologie. 1889. Bd. 11. S. 207–336; *Scheck A.* De fontibus Clementis Alexandrini. Augsburg, 1889; *Ruben P.* Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto: Diss. Bonn; Lpz., 1892; *Harnack A.* Clemens von Alexandrien // *Idem.* Geschichte. 1893. Tl. 1. S. 296–327; *idem.* Clemens Alexandrinus // Ibid. 1904. Tl. 2. Bd. 1. S. 3–23; *Arnim H., von.* De octavo Clementis Stromateorum libro. [Rostock, 1894]; *Ziegert P.* Zwei Abhandlungen über T. Flavius Clemens Alexandrinus: Psychologie und Logostheologie. Hldb., 1894; *Stählin O.* Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Clemens Alexandrinus. Nürnberg, 1895; *idem.* Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus. Nürnberg, 1897; *idem.* Clemens Alexandrinus und die Septuaginta. Nürnberg, 1901; *idem.* Einleitung // *Clem. Alex.* Werke. 1905. Bd. 1. S. IX–LXXXIII; *idem.* Einleitung // Des *Clemens von Alexandreia* Ausgewählte Schriften. 1934. Bd. 1. S. 9–68; *Kutter H.* Clemens Alexandrinus und das Neue Testament. Giessen, 1897; *Faye E., de.* Clément d'Alexandrie. P., 1898, 1906[2]; *Barnard P.* The Biblical Text of Clement of Alexandria: In the Four Gospels and the Acts of the Apostles. Camb., 1899; *Миртов Д. П.* Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. СПб., 1900; *Ernesti K.* Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Paderborn, 1900; *Bousset W.* Die Himmelsreise der Seele // ARW. 1901. Bd. 4. S. 136–169, 229–273; *idem.* Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. Gött., 1915; *Christ W.* Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus // ABAW. 1901. Bd. 21. S. 455–528; *Parker P.* Musonius in Clement //

HarvSCPh. 1901. Vol. 12. P. 191–200; *Heussi C.* Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos // ZWTh. 1902. Bd. 45. S. 465–512; *Mayor J. B.* Introduction // *Clement of Alexandria.* Miscellanies, Book VII. 1902. P. XI–CIII; *Struckmann A.* Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit. W., 1905. S. 115–139; *Wedel Chr., de.* Symbola ad Clementis Alexandrini Stromatum librum VIII. interpretandum. [B.,] 1905; *Gabrielsson J.* Über die Quellen des Clemens Alexandrinus. Upsala; Lpz., 1906. Tl. 1; 1909. Tl. 2; *Verkuyl G.* Die Psychologie des Clemens von Alexandrien im Verhaeltnis zu seiner Ethik: Diss. Lpz., 1906; *Scherer W.* Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien. Münch., 1907; *Daskalakis M. J.* Die eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Lpz., 1908; *Dibelius O.* Studien zur Geschichte der Valentinianer // ZNW. 1908. Bd. 9. N 3. S. 230–247; N 4. S. 329–340; *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese: Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria. Münster, 1908; *Windisch H.* Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes: Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte. Tüb., 1908; *Ernst W.* De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII. qui fertur: Diss. Gött, 1910; *Арсеньев И. В., прот.* Идеал истинного христианина (гностика) по изображению Климента Александрийского // ЧОЛДП. 1911. № 4. С. 281–289; № 5. С. 362–370; № 7. С. 441–451; *Сагарда А. И.* Климент Александрийский: «Извлечения из Феодота» и «Избранные места из пророческих книг» // ХЧ. 1912. № 11. С. 1286–1302; *он же.* Ипотипосы Климента Александрийского // Там же. 1913. № 9. С. 1105–1127; *он же.* Пресвитеры Климента Александрийского // Там же. 1917. № 1/2. С. 91–111; *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней церкви III–VI вв. // Там же. 1913. № 4. С. 494–525; *Scham J.* Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Paderborn, 1913; *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. К., 1914; М., 1999[р]; *Bardenhewer O.* Klemens von Alexandrien // *Idem.* Geschichte. 1914[2]. Bd. 2. S. 40–95; *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinb., 1914; *Tollinton R.* Clement of Alexandria: A Study in Christian Liberalism. L., 1914. 2 vol.; *Delatte A.* Un fragment d'arithmologie dans Clément d'Alexandrie // *Idem.* Études sur la littérature pythagoricienne. P., 1915. P. 231–245; *Butterworth G. W.* Clement of Alexandria's «Protreptikos» and the «Phaedrus» of Plato // CQ. 1916. Vol. 10. N 4. P. 198–205; *idem.* The Deification of Man in Clement of Alexandria // JThSt. 1916. Vol. 17. N 1. P. 157–169; *Lattey C.* The Deification of Man in Clement of Alexandria: Some Further Notes // Ibid. N 2. P. 257–262; *Koch H.* War Klemens von Alexandrien Priester? // ZNW. 1921. Bd. 20. S. 43–48; *Rüther T.* Die Lehre von der Erbsunde bei Clemens von Alexandrien. Freiburg i. Br., 1922; *idem.* Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien: Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes. Freiburg, 1949; *Casey R.* Clement and the Two Divine Logoi // JThSt. 1923. Vol. 25. N 97. P. 43–56; *idem.* Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism // HarvTR. 1925. Vol. 18. N 1. P. 39–101; *idem.* Introduction // The Excerpta ex Theodoto of *Clement of Alexandria.* 1934. P. 3–38; *Hering J.* Étude sur la doctrine de la chute de la préexistance des âmes chez Clément d'Alexandrie. P., 1923; *Bardy G.* Clément d'Alexandrie. P., 1926; *idem.* Aux origines de l'école d'Alexandrie // RechSR. 1937. T. 27. P. 65–90; *idem.* Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie // Vivre et penser. P., 1942. T. 2. P. 80–109; *Telfer W.* «Bees» in Clement of Alexandria // JThSt. 1927. Vol. 28. N 110. P. 167–178; *Meifort J.* Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus. Tüb., 1928; *Jackson J.* Minutiae Clementinae // JThSt. 1931. Vol. 32. N 127. P. 257–270; N 128. P. 394–407; *Mossbacher H.* Präpositionen und Präpositionsadverbien unter besonderer Berücksichtigung der Infinitivkonstruktionen bei Clemens von Alexandrien: Diss. [Erlangen], 1931; *Witt R.* The Hellenism of Clement of Alexandria // CQ. 1931. Vol. 25. N 3/4. P. 195–204; *Tengblad E.* Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien: Diss. Lund, 1932; *Eynde D., van den.* Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles. Gembloux; P., 1933; *Munck J.* Untersuchungen über Klemens von Alexandria. Stuttg., 1933; *Stelzenberger J.* Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa: Eine moralgeschichtliche Studie. Münch., 1933; *Tsermoulas J. M.* Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien: Diss. Kairo, 1934; *Frangoulis J.* Der Begriff des Geistes «πνεῦμα» bei Clemens Alexandrinus: Diss. Lpz., 1936; *Marsh H. G.* The Use of «μυστήριον» in the Writings of Clement of Alexandria with Special Reference to His Sacramental Doctrine // JThSt. 1936. Vol. 37. N 145. P. 64–80; *Molland E.* Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy // Symbolae Osloenses. 1936. Vol. 15. P. 57–85; *idem.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938; *Früchtel L.* Clemens Alexandrinus und Albinus // Philologische Wochenschrift. Lpz., 1937. Bd. 57. Sp. 591–592; *Prümm P. K.* Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien // Scholastik. Freiburg i. Br., 1937. Bd. 12. S. 17–57; *Pire H.-D.* Sur l'emploi des termes «Apatheia» et «Eleos» dans les œuvres de Clément d'Alexandrie // RSPhTh. 1938. T. 27. P. 427–431; *Lazzati G.* Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino. Mil., 1939; *Pade B.* Logos Theos: Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. R., 1939; *Boer W., den.* De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus. Leiden, 1940; *Outler A.* The «Platonism» of Clement of Alexandria // The J. of Religion. Chicago, 1940. Vol. 20. N 3. P. 217–240; *Mayer A.* Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien. R., 1942; *Pohlenz M.* Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum // Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philol.-Hist. Kl. 1943. N 3. S. 103–180; *Mondésert C.* Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. P., 1944; *idem.* Introduction // *Clément d'Alexandrie.* Les Stromates: Stromate I. 1951. P. 5–41; *Camelot P. Th.* Foi et gnose: Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. P., 1945; *Echle H. A.* The Baptism of the Apostles: A Fragment of Clement of Alexandria's Lost Work Ὑποτυπώσεις in the Pratum Spirituale of John Moschus // Traditio. N. Y., 1945. Vol. 3. P. 365–368; *idem.* The Terminology of the Sacrament of Regeneration according to Clement of Alexandria. Wash., 1949; *Lebreton J.* La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie // RechSR. 1947. T. 34. N 1. P. 55–76; N 2. P. 142–179; *idem.* Clément d'Alexandrie // DSAMDH. 1953. T. 2. Col. 950–961; *Quatember F.* Die christliche Lebenshaltung des Klemens nach seinem Pädagogus: Mit einer kritischen Voruntersuchung über die Person des Klemens und sein Werk, den Pädagogus. W., 1946; *Békés G.* Pura oratio apud Clementem Alexandrinum // Studia benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti. Vat., 1947. P. 157–172; *Ruwet J.* Clément d'Alexandrie: Canon des Écritures et Apocryphes // Biblica. 1948. Vol. 29. N 1. P. 77–99; N 3. P. 240–268; N 4. P. 391–408; *idem.* Les «Agrapha» dans les œuvres de Clément d'Alexandrie // Ibid. 1949. Vol. 30. P. 133–160; *Sagnard F.* Introduction // *Clément d'Alexandrie.* Extraits de Théodote. 1948. P. (SC; 23); *Festugière A.-J.* Notes sur les «Extraits de Théodote» de Clément d'Alexandrie et sur les Fragments de Valentin // VChr. 1949. Vol. 3. P. 193–207; *Harl M.* Remarques du traducteur sur le plan, le contenu, la langue et le style du livre I // *Clément d'Alexandrie.* Le Pédagogue: Livre I. 1949. P. 98–105; *Kretschmar G.* Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien: Diss. Hdlb., 1950; *idem.* Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tüb., 1956; *Moingt P. J.* La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie // RechSR. 1950. T. 37. N 2 P. 195–251; N 3. P. 398–421; N 4. P. 537–564; 1951. T. 38. N 1. P. 82–118; *Knauber A.* Katechetenschule oder Schulkatechumenat?: Um die rechte Deutung des «Unternehmens» der ersten grossen Alexandriner // Trierer theol. Zschr. 1951. Bd. 60. S. 243–266; *idem.* Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jh. // Kyriakon: FS J. Quasten / Hrsg. P. Granfield, J. A. Jungmann. Münster, 1970. Bd. 1. S. 289–308; *idem.* Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: Der Paidagogos des Clemens von Alexandrien // Münchener theol. Zschr. 1972. Bd. 23. S. 311–334; *idem.* Franz Overbecks «Anfänge der patristischen Literatur» und das «Unternehmen» des Clemens von Alexandrien // RQS. 1978. Bd. 73. N 3/4. P. 152–173; *idem.* Der «Didaskalos» des Clemens von Alexandrien // StPatr. 1985. Vol. 16. Pt. 2. P. 175–185; *Wolfson H.* Clement of Alexandria on the Generation of the Logos // Church History. Chicago, 1951. Vol. 20. N 2. P. 72–81; *idem.* The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Camb. (Mass.), 1956; *idem.* Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides // HarvTR. 1957. Vol. 50. N 2. P. 145–156; *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. B., 1952; *Andersen C.* Justin und der mittlere Platonismus // ZNW. 1953. Bd. 44. N 1. S. 157–195; *Nautin P.* Pantène // Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque patriarchale d'Alexandrie / Ed. T. D. Mosconas. Alexandria, 1953. P. 145–152; *idem.* Alexandre de Jérusalem et ses correspondants // *Idem.* Lettres et écrivains chrétiens des II[e] et III[e] siècles. P., 1961. P. 105–141; *idem.* La fin des «Stromates» et les «Hypotyposes» de Clément d'Alexandrie // VChr. 1976. Vol. 30. N 4. P. 268–302; *idem.* Origéne: Sa vie et son oeuvre. P., 1977; *Recheis A.* Das Fragment «De paenitentia»: Ein Teil der Klementinischen Schrift «Quis Dives Salvetur» // Traditio. 1953. Vol. 9. P. 419–420; *Chadwick H.* General Introduction // Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen. 1954. P. 15–39; *idem.* Clement of Alexandria // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Camb., 1967, 1970[r]. P. 168–

181; *Enslin M. S.* A Gentleman among the Fathers // HarvTR. 1954. Vol. 47. P. 213–241; *Gussen P. J. G.* Het leven in Alexandrië: Volgens de cultuurhistorische gegevens in de Paedagogus (boek II en III) van Clemens Alexandrinus. Assen, 1955; *Orbe A.* Teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I, 26, 3 — 27, 2 // Gregorianum. R., 1955. Vol. 36. P. 410–448; *idem.* El escándalo del Bautista: A propósito de ET 5, 2 // Ibid. 1959. Vol. 40. N 2. P. 315–326; *idem.* La Trinidad maléfica: A propósito de «Excerpta ex Theodoto» 80, 3 // Ibid. 1968. Vol. 49. P. 726–761; *Wytzes J.* Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus // VChr. 1955. Vol. 9. N. 2. P. 148–158; *idem.* The Twofold Way: Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // Ibid. 1957. Vol. 11. N 4. P. 226–245; 1960. Vol. 14. N 3. P. 129–153; *Hofmann F.* Die Kirche bei Clemens von Alexandrien // Vitae et veritati: Festgabe für K. Adam. Düsseldorf, 1956. S. 11–27; *Méhat A.* «Apocatastase»: Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3. 21 // VChr. 1956. Vol. 10. N 3. P. 196–214; *idem.* Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie. P., 1966; *idem.* Clement of Alexandria // The Eucharist of the Early Christians / Ed. W. Rordorf e. a. N. Y., 1978. P. 99–131; *idem.* Clemens von Alexandrien // TRE. 1981. Bd. 8. S. 101–113; *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Camb., 1957; *idem.* Teaching and Writing in the First Chapter of the «Stromateis» of Clement of Alexandria // JThSt. N. S. 1959. Vol. 10. N 2. P. 335–343; *idem.* Ethical Patterns in Early Christian Thought. Camb., 1976; *idem.* Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982 // The Second Century. Abilene (Tex.), 1983. Vol. 3. N 4. P. 219–244; *idem.* La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après Clément d'Alexandrie // Le monde grec ancien et la Bible / Éd. C. Mondésert. P., 1984. P. 127–144; *idem.* Philo and Clement // Prudentia. Auckland, 1987. Vol. 19. P. 35–49; *idem.* Clement's «Hypotyposeis»: Macarius Revisited // The Second Century. 1989/1990. Vol. 7. N 4. P. 233–235; *idem.* Arguments for Faith in Clement of Alexandria // VChr. 1994. Vol. 48. N 1. P. 1–24; *idem.* Philo and Clement: Quiet Conversion and Noetic Exegesis // The Studia Philonica Annual. 1998. Vol. 10. P. 108–124; *idem.* Clement of Alexandria. Camb., 2005; *idem.* One Hundred Years of Books on Clement // VChr. 2006. Vol. 60. N 4. P. 367–388; *Spanneut M.* Le Stoïcisme des Pères de l'Église: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957; *idem.* L'apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles // Proche-orient chrétien. Jerusalem, 2002. T. 52. N 3/4. P. 165–302; *Krause W.* Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur. W., 1958; *Picard Ch.* Le prétendu «baptême d'initiation» éleusinien et le formulaire (σύνθημα) des mystères des Deux-déesses // RHR. 1958. T. 154. N 2. P. 129–145; *Wickert U.* Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien (Quis dives salvetur 19 und 42) // ZNW. 1959. Bd. 50. S. 123–132; *Marrou H. I.* Introduction générale // *Clément d'Alexandrie.* Le Pédagogue: Livre I. 1960. P. 7–97. (SC; 70); *Riedinger U.* Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium // ZNW. 1960. Bd. 51. N 3/4. S. 154–196; *idem.* Eine Paraphrase des Engel-Traktates von Klemens von Alexandreia in den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios? // ZKG. 1962. Bd. 73. S. 253–271; *idem (Riedinger R.)* Der Physiologos und Klemens von Alexandria // BZ. 1973. Bd. 66. S. 273–307; *idem.* Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandreia // VChr. 1975. Vol. 29. N 1. P. 15–32; *Bolgiani F.* La tradizione eresiologica sull'encratismo: II. La confutazione di Clemente di Alessandria // Atti della Accademia delle scienze di Torino: Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Torino, 1961/1962. Vol. 96. P. 537–664; *idem.* La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli «Stromati» // Studi e materiali di storia delle religioni. R., 1967. Vol. 38. P. 86–136; *Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénistique aux II^e^ et III^e^ siècles. P., 1961 (рус. пер. отрывков: *Даниелу Ж.* Платон в христианском среднем платонизме / Пер.: М. Матюшкина // БСб. 2003. № 11. С. 146–168 [кн. 1, гл. 4]; *он же.* Богословие слова / Пер.: К. Вдовиченко // Там же. 2005. № 13. С. 5–29. [кн. 4, гл. 4, § 3–4]); *idem.* La tradition selon Clément d'Alexandrie // Augustinianum. R., 1972. Vol. 12. N 1. P. 5–18; *Mylonas G. E.* Theory and Fact: The Writings of the Early Christian Fathers and Modern Interpretations // *Idem.* Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton, 1961. P. 287–316; *Jungkuntz G.* Christian Approval of Epicureanism // Church History. 1962. Vol. 32. N 3. P. 279–293; *Pericoli Ridolfini F.* Le origini della Scuola di Alessandria // RStO. 1962. Vol. 37. P. 211–230; *Turck A.* Catéchein et catéchésis chez les premiers pères // RSPhTh. 1963. T. 47. P. 361–372; *Krawczynski S., Riedinger U.* Zur Überlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandreia im 4.–6. Jh. // BZ. 1964. Bd. 57. N 1. S. 6–25; *Oeyen C.* Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien // IKZ. 1965. Bd. 55. S. 102–120; 1966. Bd. 56. S. 27–47; *Brooks J. A.* The Text of the Pauline Epistles in the Stromata of Clement of Alexandria: Diss. Princeton, 1966; *idem.* Clement of Alexandria as a Witness to the Development of the New Testament Canon // The Second Century. 1992. Vol. 9. P. 41–55; *Steneker H.* Πειθοῦς δεμιουργία: Observations sur la fonction du style dans le protreptique de Clément d'Alexandrie. Nijmegen, 1967; *Bernard J.* Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien: Apologetik als Entfaltung der Theologie. Lpz., 1968; *Münch E.* Παράδοσις und γραφή bei Clemens von Alexandria: Diss. Bonn, 1968; *Wagner W. H.* Another Look at the Literary Problem in Clement of Alexandria's Major Writings // Church History. 1968. Vol. 37. N 3. P. 251–260; *idem.* A Father's Fate: Attitudes Toward and Interpretations of Clement of Alexandria // JRH. 1971. Vol. 6. N 3. P. 209–231; *Whittaker J.* Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας // VChr. 1969. Vol. 23. N 2. P. 91–104; *idem.* Neopythagoreanism and Negative Theology // Symbolae Osloenses. 1969. Vol. 44. N 1. P. 109–125; *idem.* Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity // The Significance of Neoplatonism / Ed. R. B. Harris. Norfolk, 1976. P. 155–172; *idem.* Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος // Platonismus und Christentum: FS f. H. Dörrie. Münster, 1983. S. 303–306; *Broudéhoux J. P.* Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie. P., 1970; *Mees M.* Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien. Bari, 1970; *idem.* Jetzt und Dann in der Eschatologie Klemens von Alexandrien // Augustinianum. 1978. Vol. 18. P. 127–137; *Zaphiris G.* Le texte de l'Évangile selon saint Matthieu d'après les citations de Clément d'Alexandrie comparées aux citations des pères et des théologiens grecs du II^e^ au XV^e^ siècle. Gembloux, 1970; *Eijk A. H. C., van.* The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist // VChr. 1971. Vol. 25. N 2. P. 94–120; *Floyd W. E. G.* Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxf., 1971; *Lilla S.* Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. L., 1971; *Martin J.* El Espíritu Santo en los origenes del Cristianismo: Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Martir. Zürich, 1971; *Brontesi A.* La soteria in Clemente Alessandrino. R., 1972; *Mortley R.* Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie. Leiden, 1973; *Smith M.* Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Camb. (Mass.), 1973; *Bradley D. J. M.* The Transformation of Stoic Ethic in Clement of Alexandria // Augustinianum. 1974. Vol. 14. P. 41–66; *Schmöle K.* Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien. Münster, 1974; *Guida A.* Un nuovo testo di Gregorio Nazianzeno // Prometheus: Riv. quadrimestrale di studi classici. Firenze, 1976. Vol. 2. N 3. P. 193–226; *McLelland J. C.* God the Anonymous: A Study in Alexandrian Philosophical Theology. Camb. (Mass.), 1976; *Mullins T.* Papias and Clement and Mark's Two Gospels // VChr. 1976. Vol. 30. N 3. P. 189–192; *Apostolopoulou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria: Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Methoden. Fr./M. etc., 1977; *Clark E. A.* Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. N. Y., 1977; *Zandee J.* «The Teachings of Silvanus» and Clement of Alexandria: A New Document of Alexandrian Theology. Leiden, 1977; *Kovacs J.* Clement of Alexandria and the Valentinian Gnostics: Diss. [N. Y.], 1978; *eadem.* Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher According to Clement of Alexandria // JECS. 2001. Vol. 9. P. 3–25; *Winden J. C. M., van.* Quotations from Philo in Clement of Alexandria's «Protrepticus» // VChr. 1978. Vol. 32. N 3. P. 208–213; *Junod E. A.* Un écho d'une controverse autour de la pénitence: L'histoire de l'apôtre Jean et du chef des brigands chez Clément d'Alexandrie (Quis dives salvetur 42, 1–15) // RHPhR. 1980. T. 60. N 2. P. 153–160; *Ladaria L. F.* El Espíritu en Clemente Alejandrino: Estudio teológico-antropológico. Madrid, 1980; *Uthemann K.-H.* Die «Philosophischen Kapitel» des Anastasius I. von Antiochien (559–598): Überlieferung und Edition // OCP. 1980. Bd. 46. S. 306–366; *Filoramo G.* «Pneuma» e «photismos» in Clemente Alessandrino // Augustinianum. 1981. Vol. 21. P. 329–337; *Roberts L.* The Literary Form of the «Stromateis» // The Second Century. 1981. Vol. 1. N 4. P. 211–222; *Dessì A.* Elementi epicurei in Clemente Alessandrino: Alcune considerazioni // Athenaeum. N. S. Pavia, 1982. Vol. 60. P. 402–435; *Tuilier A.* Les évangélistes et les docteurs de la primitive église et les origines de l'Ecole (διδασκαλεῖον) d'Alexandrie // StPatr. 1982. Vol. 17. Pt. 2. P. 738–749; *Davison J. E.* Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians // The Second Century. 1983. Vol. 3. P. 201–217; *Di Benedetto F.* Un nuovo frammento delle «Ipotiposi» di Clemente Alessandrino // Sileno. R., 1983. Vol. 9. P. 75–82; *Unnik W. C., van.* Notes on the Nature of Clemens Alexandrinus' «Canon Ecclesiasticus» // *Idem.* Sparsa Collecta. Leiden, 1983. Pt. 3. P. 40–51; *Wyrwa D.* Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. B.; N. Y., 1983; *idem.* Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule // Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung / Hrsg. B. Ego, H. Merkel. Tüb., 2005. S. 271–306; *idem.* Heiligkeit bei Clemens von Alexandrien // Fragmentarisches Wörterbuch: Beiträge zur bibli-

schen Exegese und christlichen Theologie. Stuttg., 2007. S. 188–202; *Merkel H.* Clemens Alexandrinus über die Reihenfolge der Evangelien // EThL. 1984. T. 60. P. 382–385; *Nardi C.* Il battesimo in Clemente Alessandrino: Interpretazione di Eclogae propheticae 1–26. R., 1984; *idem.* Introduzione // *Clemente Alessandrino.* Estratti profetici. 1985. P. 7–35; *idem.* Tradizione subapostolica e motivi platonici in Clemente Alessandrino, Ecl. Proph. 27 // Studi in onore di A. Barigazzi. R., 1986. Vol. 2. P. 91–100; *idem.* Reminiscenze platoniche nel «Quis dives salvetur» di Clemente Alessandrino: Il racconto del giovano brigante // Annali del Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze. Firenze, 1989. Vol. 5. P. 91–115; *idem.* Note di Clemente Alessandrino al Salmo 18: Ecl. proph. 51–63 // Vivens homo. Firenze, 1995. Vol. 6. P. 9–42; *Wilken R. L.* Alexandria: A School for Training in Virtue // Schools of Thought in the Christian Tradition / Ed. P. Henry. Phil., 1984. P. 15–30; *Bauckham R.* The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria // VChr. 1985. Vol. 39. N 4. P. 313–330; *Duckworth C., Osborn E. F.* Clement of Alexandria's «Hypotyposeis»: A French 18th Cent. Sighting // JThSt. N. S. 1985. Vol. 36. P. 67–83; *Le Boulluec A.* La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe–IIIe siècles. P., 1985. 2 t.; *idem.* L'école d'Alexandrie: De quelques aventures d'un concept historiographique // Alexandrina: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie: Mélanges offerts au C. Mondésert. P., 1987. P. 403–417; *idem.* Clément d'Alexandrie et la conversion du «parler grec» // Ἑλληνισμός: Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque: Actes du Colloque de Strasbourg, 25–27 oct. 1989 / Éd. S. Saïd. Leiden, 1991. P. 233–250; *idem.* Clément d'Alexandrie // DPhA. 1994. T. 2. P. 426–431; *idem.* La lettre sur l'«Évangile secret» de Marc et le «Quis dives salvetur?» de Clément d'Alexandrie // Apocrypha. Turnhout, 1996. Vol. 7. P. 27–42; *idem.* Extraits d'œuvres de Clément d'Alexandrie: La transmission et le sens de leur titres // Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques: Actes du colloque intern. de Chantilly, 13–15 déc. 1994 / Éd. J.-C. Fredouille e. a. P., 1997. P. 287–300; *idem.* Pour qui, pourquoi, comment?: Les «Stromates» de Clément d'Alexandrie // Entrer en matière: Les prologues / Éd. J.-D. Dubois, B. Roussel. P., 1998. P. 23–36; *idem.* Aux origines, encore, de l'école d'Alexandrie // Adamantius. Verucchio, 1999. Vol. 5. P. 8–36; *idem.* Die «Schule» von Alexandrien / Übers. und wissenschaftliche Bearbeitung: M. Fiedrowicz // Die Geschichte des Christentums: Religion — Politik — Kultur. Freiburg; Basel; W., 2003. Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250). S. 576–621; *idem.* De l'«Évangile des Égyptiens» à l'«Évangile selon Thomas» en passant par Jules Cassien et Clément d'Alexandrie // Colloque Intern. «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi». Québec etc., 2007. P. 251–275; *Rizzerio L.* Considerazioni sulla nozione di «fede» in Clemente Alessandrino: Un esempio di sintesi tra cultura classica e pensiero cristiano (Str. II 8. 4 — 9. 7) // Sandalion. Sassari, 1985/1986. Vol. 8/9. P. 147–179; *eadem.* La nozione di ἀκολουθία come «logica della verità» in Clemente di Alessandria // Rivista di filosofia neo-scolastica. Mil., 1987. Vol. 79. N 2. P. 175–195; *eadem.* Clemente di Alessandria e la «physiologia veramente gnostica»: Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia cristiane. Leuven, 1996; *eadem.* L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie: Dialectique platonicienne ou expérience de l'«union chrétienne» // REAug. 1998. T. 44. P. 159–179; *Brackett J. K.* An Analysis of the Literary Structure and Forms in the Protrepticus and Paidagogus of Clement of Alexandria: Diss. [Atlanta,] 1986; *Galloni M.* Cultura, evangelizzazione e fede nel «Protrettico» di Clemente Alessandrino. R., 1986; *Grant R. M.* Theological Education at Alexandria // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 178–189; *Jordan M.* Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres // Rhetorica. Berkeley, 1986. Vol. 4. N 4. P. 309–333; *Weissengruber F.* «Samenkörner der Wahrheit» bei Clemens Alexandrinus // Ecclesia peregrinans: J. Lenzenweger zum 70. Geburtstag / Hrsg. K. Amon e. a. W., 1986. S. 5–15; *Guillaumont A.* Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique // Alexandrina: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. P., 1987. P. 195–201; *Pratt A.* Clement of Alexandria: Eucharist as Gnosis // GOTR. 1987. Vol. 32. P. 163–178; *Riedweg Ch.* Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. B.; N. Y., 1987; *Hoek A., van den.* Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. Leiden, 1988; *eadem.* How Alexandrian was Clement of Alexandria?: Reflections on Clement and His Alexandrian Background // Heythrop J. Oxf., 1990. Vol. 31. N 2. P. 179–194; *eadem.* Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction // Origeniana quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments: Papers of the 5th Intern. Origen Congress, Boston College, 14–18 Aug. 1989. Leuven, 1992. P. 40–50; *eadem.* Divergent Gospel Traditions in Clement of Alexandria and Other Authors of the 2nd Century // Apocrypha. 1996. Vol. 7. P. 43–62; *eadem.* Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: A View of Ancient Literary Working Methods // VChr. 1996. Vol. 50. N 3. P. 223–243; *eadem.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage // HarvTR. 1997. Vol. 90. P. 59–87; *eadem.* «I Said, You Are Gods...»: The Significance of Psalm 82 for Some Early Christian Authors // The Use of Sacred Books in the Ancient World / Ed. L. V. Rutgers e. a. Louvain, 1998. P. 203–219; *eadem.* Apologetic and Protrepic Discourse in Clement of Alexandria // L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne: Sept exposés suivis de discussions. Gen., 2005. P. 69–102; *eadem.* God Beyond Knowing: Clement of Alexandria and Discourse on God // God in Early Christian Thought: Essays in Memory of L. G. Patterson. Leiden, 2009. P. 37–60; *eadem.* Itter A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria: [Rev.] // VChr. 2010. Vol. 64. N 4. P. 414–418; *Kinder D.* Clement of Alexandria: Conflicting Views on Women // The Second Century. 1989/1990. Vol. 7. N 4. P. 213–220; *Neymeyr U.* Christliche Lehrer in Alexandrien // *Idem.* Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. Leiden, 1989. P. 40–105; *idem.* Episkopoi bei Clemens von Alexandrien // StPart. 1993. Vol. 26. P. 292–295; *idem.* Presbyteroi bei Clemens von Alexandrien // Ibid. 1997. Vol. 31. P. 493–496; *Pilhofer P.* Presbyteron kreitton: Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte. Tüb., 1990; *Киприан (Керн), архим.* Александрийское богословие. Климент Александрийский // Вестн. РХД. 1992. № 1(164). С. 93–108; № 2(165). С. 108–120; *Dawson D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. Berkeley, 1992; *Bos A. P.* Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-)Theology (Clem. Protrept. 5. 66. 4) // CQ. N. S. 1993. Vol. 43. N 1. P. 177–188; *Isart Hernández C.* Citas platónicas en el «Protreptico» de Clememe de Alejandría // Cuadernos de Filología Clásica. Madrid, 1993. Vol. 3. P. 273–299; *Rizzi M.* Clemente Alessandrino e la cristianizzazione della retorica // *Idem.* Ideologia e retorica negli «exordia» apologetici. Mil., 1993. P. 172–188; *idem.* Cinquant'anni di studi italiani su Clemente Alessandrino // Adamantius. 1998. Vol. 4. P. 15–24; *idem.* The Literary Problem in Clement of Alexandria: A Reconsideration // Adamantius. 2011. Vol. 17. P. 154–163; *idem.* The Work of Clement of Alexandria in the Light of His Contemporary Philosophical Teaching // StPatr. 2013. Vol. 66. P. 11–17; *Runia* D. Philo in Early Christian Literature: A Survey. Assen etc., 1993; *idem.* Why Does Clement of Alexandria Call Philo «The Pythagorean»? // VChr. 1995. Vol. 49. N 1. P. 1–22; *idem.* Clement of Alexandria and the Philonic Doctrine of the Divine Power(s) // Ibid. 2004. Vol. 58. N 3. P. 256–276; *idem.* Early Alexandrian Theology and Plato's Parmenides // Plato's Parmenides and Its Heritage / Ed. J. D. Turner, K. Corrigan. Atlanta, 2010. Vol. 2: Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts. P. 175–187; *May G.* Creatio ex nihilo: The Doctrine of «Creation out of Nothing» in Early Christian Thought. Edinb., 1994. L., 2004 [2]; *Salway B.* What's in a Name?: A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 B.C. to A.D. 700 // JRS. 1994. Vol. 84. P. 124–145; *Ziebritzki H.* Heiliger Geist und Weltseele: Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. Tüb., 1994; *Верещагин Е. М.* К дальнейшему изучению переводческого искусства Иоанна Экзарха Болгарского // Преславска книжовна школа. София, 1995. Т. 1. С. 212–225; *Broek R., van den.* The Christian «School» of Alexandria in the 2nd and 3rd Centuries // Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East / Ed. J. W. Drijvers, A. A. MacDonald. Leiden, 1995. P. 39–47; *Procter E.* Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and the Valentinians. N. Y. etc., 1995; *Ridings D.* The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg, 1995; *idem.* Clement of Alexandria and the Intended Audience of the Stromateis // StPatr. 1997. Vol. 31. P. 517–521; *Scholten C.* Die alexandrinische Katechetenschule // JAC. 1995. Bd. 38. S. 16–37; *Slings S. R.* Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature // Greek Literary Theory after Aristotle: A Coll. of Papers in Honour of D. M. Schenkeveld / Ed. J. G. J. Abbenes e. a. Amst., 1995. P. 173–192; *Löhr W.* Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des II. Jh. Tüb., 1996; *idem.* The Theft of the Greeks: Christian Self Definition in the Age of the Schools // RHE. 2000. T. 95. N 3. P. 403–426; *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосиб., 1997; *он же.* «Строматы» Климента Александрийского // *Климент Александрийский.* Строматы. 2003. Т. 1. С. 6–76; *Choufrine A.* The Aspects of Infinity in Clement of Alexandria // The J. of Neoplatonic Studies. Binghampton (N. Y.), 1997. Vol. 6. N 1. P. 3–44; *idem.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. N. Y. etc., 2002 (рус. пер.: *Шуфрин А. М.* Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники

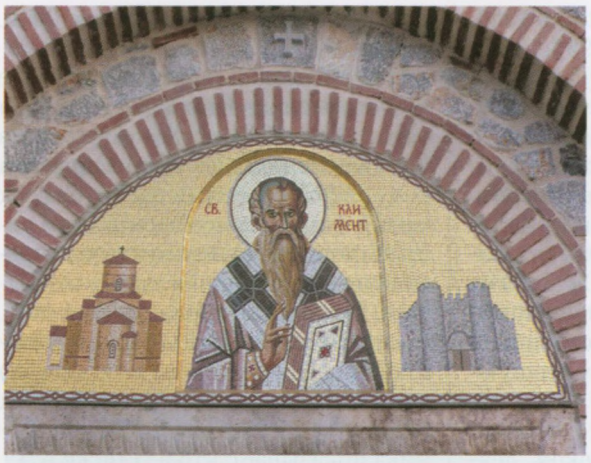
/ Пер.: В. Р. Рокитянский. М., 2013); *он же (Шуфрин А. М.).* Климент Александрийский о беспредельности Бога // Историко-философский ежегодник, 2006. М., 2006. С. 39–57; *он же.* Τέλος ἀτελεύτητον: Цель христианской жизни по Клименту Александрийскому // Историко-философский ежегодник, 2008. М., 2009. С. 5–26; *Marcovich M.* Clement of Alexandria, Protrepticus // StPatr. 1997. Vol. 31. P. 452–463; *Patterson L. G.* The Divine Became Human: Irenaean Themes in Clement of Alexandria // Ibid. P. 497–516; *Pouderon B.* Le témoignage du «Codex Baroccianus» sur Athénagore et les origines du «didaskaleion» d'Alexandrie // *Idem.* D'Athènes à Alexandrie: Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne. Québec; Louvain, 1997. P. 1–70; *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // УЗ РПУ. М., 1998. Вып. 3: Патрология. С. 56–138; *Ohme H.* Der «Kanon des wahren Gnostikers» bei Klemens von Alexandrien // *Idem.* Kanon ekklesiastikos: Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs. B.; N. Y., 1998. S. 122–155; *Karavites P.* Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria. Leiden; Boston; Köln, 1999; *Schneider U.* Theologie als christliche Philosophie: Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria. B.; N. Y., 1999; *Searby D. M.* Faith, the Criterion of Knowledge: Remarks on a Definition Attributed to Aristotle by Clement of Alexandria // Acta philosophica. R., 1999. Vol. 8. N 2. P. 333–346; *Behr J.* Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxf., 2000; *Edwards M. J.* Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos // VChr. 2000. Vol. 54. P. 159–177; *Markschies Chr.* «Die wunderliche Mär von zwei Logoi...»: Clemens Alexandrinus, Fragment 23: Zeugnis eines «Arius ante Arium» oder des arianischen Streits selbst? // *Idem.* Alta Trinità beata: Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tüb., 2000. S. 70–98; *idem.* Valentinianische Gnosis in Alexandrien und Ägypten // *Idem.* Origenes und sein Erbe: Gesammelte Studien. B., 2007. S. 155–171; *Carlson S.* Clement of Alexandria on the «Order» of the Gospels // NTS. 2001. Vol. 47. N 1. P. 118–125; *idem.* The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark. Waco (Tex.), 2005; *Emmett L.* The Divine Rhetor: A Study of Clement of Alexandria: Diss. Oxf., 2001; *idem.* Clement of Alexandria's Protrepticus and Dio Chrysostom's Alexandrian Oration // StPatr. 2001. Vol. 36. P. 409–414; *Jakab A.* Ecclesia Alexandrina: Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^{e} et III^{e} siècles). Bern etc., 2001, 2004^{2}; *Servino A.* Clemente Alessandrino: Il Problema di «Stromata» VIII // Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica. Bologna, 2001. Vol. 17. P. 97–104; *Meeren S., van der.* Le protreptique en philosophie: Essai de définition d'un genre // REG. 2002. T. 115. N 2. P. 591–621; *Дунаев А. Г.* Климент Александрийский. Строматы. Изд. подготовил Е. В. Афонасин. Т. 1–3. СПб., 2003: [Рец.] // www.danuvius.orthodoxy.ru/Afonasin.htm. [М., 2003]. [Электр. ресурс]; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии: I–IV вв. / Общ. и науч. ред.: А. Н. Глущенко, А. Г. Дунаев. М., 2004. С. 410–436; *Шичалин Ю. А.* Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1–3. Подгот. текста, пер., предисл. и коммент. Е. В. Афонасина: [Рец.] // БВ. 2004. № 4. С. 478–496; *Glad C. E.* The Rhetoric of Moral Exhortation in Clement's «Pedagogue» // Early Christian Paraenesis in Context / Ed. J. Starr, T. Engberg-Pedersen. B., 2004. P. 433–465; *Klibengajtis T.* Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem philosophischen und theologischen Kontext // VChr. 2004. Vol. 58. N 3. P. 316–331; *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxf., 2004. P. 121–140; *Swancutt D. M.* Paraenesis in Light of Protrepsis: Troubling the Typical Dichotomy // Early Christian Paraenesis in Context. 2004. P. 113–153; *Brown S. G.* Mark's Other Gospel: Rethinking M. Smith's Controversial Discovery. Waterloo (Ont.), 2005; *König H.* «Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!»: Clemens von Alexandrien als Seelsorger: Ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk: Diss. Bonn, 2005; *Mosser C.* The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82, Jewish Antecedents, and the Origin of Christian Deification // JThSt. N. S. Vol. 56. N 1. P. 30–74; *Rankin D.* Apologetic or Protreptic?: Audiences and Strategies in Clement of Alexandria's «Stromateis» and «Protrepticus» // Sacris erudiri. Turnhout, 2005. Vol. 44. P. 5–35; *Братухин А. Ю.* Тит Флавий Климент — примиритель противоположностей // *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. 2006. С. 5–46; *он же.* Загадка имени Климента Александрийского // Вестн. Пермского ун-та. Сер.: Российская и зарубежная филология. 2011. Вып. 2(14). С. 123–130; *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 303–418, 866–879; *Feulner R.* Clemens von Alexandrien: Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken. Fr./M. etc., 2006; *Havrda M.* Grace in Valentinian Soteriology. Claremont, 2006; *idem.* Galenus Christianus?: The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of Its Source // VChr. 2011. Vol. 65. P. 343–375; *idem.* Grace and Free Will According to Clement of Alexandria // JECS. 2011. Vol. 19. N 1. P. 21–48; *idem.* Categories in Stromata VIII // Elenchos. Napoli, 2012. Vol. 33. N 2. P. 197–225; *idem.* Itter A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria: [Rev.] // Adamantius. 2012. Vol. 18. P. 573–579; *idem.* Textual Notes on Stromata VIII // Mnemosyne. Leiden, 2013. Vol. 66. P. 761–768; *Hägg H. F.* Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism: Knowing the Unknowable. Oxf., 2006; *eadem.* Deification in Clement of Alexandria with a Special Reference to His Use of Theaetetus 176b // StPatr. 2010. Vol. 46. P. 169–174; *eadem.* Baptism in Clement of Alexandria // Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Ed. D. Hellholm e. a. B.; Boston, 2011. P. 973–987; *Pujiula M.* Körper und christliche Lebensweise: Clemens von Alexandreia und sein Paidagogos. B.; N. Y., 2006; *Stockhausen A., von.* Ein «neues Lied»?: Der Protreptikos des Klemens von Alexandrien // Ad veram religionem reformare: Frühchristliche Apologetik zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Erlangen, 2006. S. 75–96; *Bucur B.* Revisiting Christian Oeyen: «The Other Clement» on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit // VChr. 2007. Vol. 61. P. 381–413; *idem.* Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses. Leiden, 2009; *Dinan A.* The Mystery of Play: Clement of Alexandria's Appropriation of Philo in the «Paedagogus» (I. 5. 21. 3 — 22. 1) // The Studia Philonica Annual. Atlanta, 2007. Vol. 19. P. 59–80; *idem.* Another Citation of Philo in Clement of Alexandria's Protrepticus (10, 93, 1–2) // VChr. 2010. Vol. 64. P. 435–444; *Lechner Th.* Rhetorik und Ritual: Platonische Mysterienanalogien im Protreptikos des Clemens von Alexandrien // Frühchristentum und Kultur / Hrsg. F. R. Prostmeier. Freiburg i. Br., 2007. S. 183–221; *idem.* Süsse Lust des Logos: Die Vorrede zum Protreptikos des Clemens von Alexandrien und die «prolaliai» der Zweiten Sophistik // Logos der Vernunft — Logos des Glaubens / Hrsg. F. R. Prostmeier, H. E. Lona. B.; N. Y., 2010. S. 149–206; *Ashwin-Siejkowski P.* Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection. L.; N. Y., 2008; *idem.* Clement of Alexandria on Trial: The Evidence of «Heresy» from Photius' «Bibliotheca». Leiden; Boston, 2010; *Cosaert C. P.* The Text of the Gospels in Clement of Alexandria. Atlanta, 2008; *Ewing J. D.* Clement of Alexandria's Reinterpretation of Divine Providence: The Christianization of the Hellenistic Idea of Pronoia. Lewiston (N. Y.), 2008; *Herrero de Jáuregui M.* The «Protrepticus» of Clement of Alexandria: A Commentary: Diss. Bologna, 2008; *Kindiy O.* Christos Didaskalos: The Christology of Clement of Alexandria. Saarbrücken, 2008; *Robertson D.* Word and Meaning in Ancient Alexandria: Theories of Language from Philo to Plotinus. Aldershot, 2008; *White M.* Moral Pathology: Passions, Progress, and Protreptic in Clement of Alexandria // Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought / Ed. J. T. Fitzgerald. L.; N. Y., 2008. P. 284–321; *Cambe M.* Avenir solaire et angélique des justes: Le Psaume 19 (18) commenté par Clément d'Alexandrie. Strasbourg, 2009; *Giulea D. A.* Apprehending «Demonstrations» from the First Principle: Clement of Alexandria's Phenomenology of Faith // The J. of Religion. 2009. Vol. 89. N 2. P. 187–213; *Itter A. C.* Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Leiden; Boston, 2009; *Lamont J.* A Conception of Faith in the Greek Fathers // Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology / Ed. O. D. Crisp, M. C. Rea. Oxf., 2009. P. 87–116; *Backus I.* Lay and Theological Reception of Clement of Alexandria in the Reformation: From Gentien Hervet to Fénélon // Between Lay Piety and Academic Theology / Ed. U. Hascher-Burger e. a. Leiden, 2010. P. 353–371; *Dainese D.* Il «Protrettico ai Greci» di Clemente Alessandrino: Una proposta di contestualizzazione // Adamantius. 2010. Vol. 16. P. 256–285; *idem.* Passibilità divina: La dottrina dell'anima in Clemente Alessandrino. R., 2012; *Jourdan F.* Le «Logos» de Clément soumis à la question // REAug. 2010. T. 56. P. 135–172; *Osborne C.* Clement of Alexandria // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity / Ed. L. P. Gerson. Camb., 2010. Vol. 1. P. 270–282; *Watson F.* Beyond Suspicion: On the Authorship of the Mar Saba Letter and the Secret Gospel of Mark // JThSt. N. S. 2010. Vol. 61. N 1. P. 128–170; *Zhyrkova A.* Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories // Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature / Ed. J. F. Finamore, R. M. Berchman. Sankt Augustin, 2010. P. 145–154; *Морескини К.* Александрийская школа // *Он же.* История патристической философии / Пер. с итал.: Л. П. Горбунова. М., 2011. С. 121–213; *Fürst A.* Der junge Origenes im Bildungsmilieu Alexandrias // *Idem.* Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus: Studien zur antiken Theologiegeschichte. B., 2011. S. 45–80; *Nardi C., Descourtieux P.* Introduction // *Clément d'Alexandrie.* Quel riche sera sauvé? 2011. P. 9–71; *Bergjan S.-P.* Clement of Alexandria on God's Providence and the Gnostic's Life Choice: The Concept of «Pronoia» in the «Stromateis», Book VII (with Appendix: Fragments from Clement of Alexandria, Περὶ προνοίας) // The

Seventh Book of the Stromateis. 2012. P. 63–92; The Seventh Book of the Stromateis: Proc. of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, Oct. 21–23, 2010) / Ed. M. Havrda e. a. Leiden; Boston, 2012; *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 59–65; *Бирюков Д. С.* О платонизме в философско-богословской системе Климента Александрийского // Платоновский сборник / Ред. И. А. Протопопова и др. М.; СПб., 2013. Т. 2. С. 276–301; *он же.* Представления в области естествознания и тема научного познания у Климента Александрийского в интеллектуальном контексте эпохи // Вестн. РХГА. СПб., 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 109–117; *Нестерова О. Е.* Происхождение и богословские основания учения Оригена о трех смыслах Писания: Ч. 1: Критика валентинианской доктрины о трех расах людей у Климента Александрийского // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. М., 2013. Вып. 4(34). С. 74–92; Ancient Gospel or Modern Forgery?: The Secret Gospel of Mark in Debate: Proc. from the 2011 York Univ. Christian Apocrypha Symposium / Ed. T. Burke. Eugene (Oregon), 2013; *Batovici D.* Hermas in Clement of Alexandria // StPatr. 2013. Vol. 66. P. 41–51; *Otto J.* Philo, Judaeus?: A Re-evaluation of Why Clement Calls Philo «the Pythagorean» // The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism. Atlanta, 2013. Vol. 25. P. 115–138; *Piovanelli P.* Halfway between Sabbatai Tzevi and Aleister Crowley: Morton Smith's «Own Concept of What Jesus Must Have Been» and, Once Again, the Questions of Evidence and Motive // Ancient Gospel or Modern Forgery. 2013. P. 157–183; *Plátová J.* Die Fragmente des Clemens Alexandrinus in den griechischen und arabischen Katenen // StPatr. 2013. Vol. 66. P. 3–9.

Д. С. Бирюков, Д. В. Смирнов

КЛИ́МЕНТ О́ХРИДСКИЙ [болг. Климент Охридски] (30–40-е гг. IX в.— 27.07.916), равноап. (пам. 27 июля; пам. болг. 27 июля и 25 нояб.), еп. Величский, ученик равноапостольных Кирилла и Мефодия, основатель Охридской книжной школы.

Источниками сведений о жизни и деятельности К. О. являются агиографические и гимнографические тексты, как славянские, так и греческие. Вскоре после смерти К. О. его ученики составили Житие (не сохр.). Возможно, его продолжением было 1-е слав. Житие равноап. Наума Охридского, к-рое дополняло некое агиографическое произведение, повествовавшее о К. О. и болг. царе Симеоне (*Туницкий.* 1913. С. 83). Греч. Жития К. О. были составлены архиепископами Охридскими, считавшими себя его преемниками на кафедре, хотя Охридская архиепископия возникла после его смерти: Пространное житие атрибутируется *Феофилакту Болгарскому* (кон. XI — нач. XII в.), Краткое, как считается, написано *Димитрием II Хоматианом* (до 1234). О знакомстве Феофилакта со слав. Житием К. О. свидетельствует знание им мн. деталей биографии К. О.; элементы повествования от 1-го лица указывают на использование более раннего слав. текста, написанного учениками святителя. Будучи последователем Симеона Метафраста, Феофилакт тенденциозно редактирует источники, его высокий стиль насыщен топосами, реминисценциями, метафорами и символами. В то же время текст Жития отражает современные автору визант. взгляды на историю Церкви; как глава Болгарской Церкви, он ставит Болгарию в центр кирилло-мефодиевской деятельности. Житие, атрибутируемое архиеп. Димитрию Хоматиану (т. н. Охридская легенда), составлено под влиянием Жития авторства Феофилакта, но содержит нек-рые сведения, к-рых нет в др. источниках.



Равноап. Климент Охридский. Мозаика над порталом церкви мон-ря вмч. Пантелеимона в Охриде, Македония. 2002 г.

Второстепенные слав. и греч. источники сведений о К. О. содержат упоминания отдельных фактов его биографии (в т. ч. явно легендарные), подтверждая в основном свидетельства Житий. Самый древний из них — греч. перечень болг. архиепископов, т. н. список (или каталог) Ш. Дюканжа (сер. XII в.). К. О. упоминается в Житиях равноап. Наума Охридского и службах ему, в т. н. Успении равноап. Кирилла Философа, в Житии кн. Сербского св. Иоанна Владимира и в текстах, посвященных св. Седмочисленникам.

Жизнь. Биографию К. О. можно выстроить с периода после смерти его учителя, равноап. Мефодия; ранний этап реконструируется на основе косвенных данных. Из слов Феофилакта, что К. О. знал жизнь св. Мефодия, «как никто другой, ведь он сопровождал его с младых ногтей и собственными глазами видел все дела учителя» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 200–201), можно предположить, что К. О. был уроженцем архонтии или «княжения» (церковной области под управлением) Мефодия, скорее всего Стримонской фемы в Сев. Греции, или, что менее вероятно, сблизился с ним в Вифинии (о гипотезе «княжения» Мефодия в М. Азии см.: *Тахиаос.* 1971. С. 292). О слав. происхождении К. О. свидетельствует его обращение в Похвальном слове к равноап. Кириллу: «Славлю многогласный твой язык, возсиявший на мой народ», и сообщение Димитрия Хоматиана о его происхождении «от европейских мисян, которых многие люди знают также под именем болгар» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 269). Возможно, он участвовал в Хазарской миссии буд. слав. первоучителей, при монашеском постриге получил имя в честь сщмч. Климента Римского, мощи которого были обретены равноап. Кириллом, и с самого начала просветительской деятельности сопровождал своих учителей в Вел. Моравию. Исследователи предполагают, что К. О. был в числе учеников слав. просветителей, к-рые в 867 г. в Риме по благословению Римского папы Адриана II были поставлены во пресвитеры. После смерти равноап. Кирилла К. О. вместе с Мефодием вернулся в Моравию, но, по всей видимости, в отличие от него избежал заключения и до 873 г. (когда Мефодий был освобожден из герм. плена) продолжал его дело в епархии.

О статусе К. О. при архиеп. Мефодии однозначных данных нет. Известие Димитрия Хоматиана, что Мефодий поставил его епископом Иллирика, считается ошибочным (*Милев.* Гръцките жития. 1966. С. 170). Н. Л. Туницкий полагал, что он был одним из его викарных епископов, к-рых, согласно лат. источникам (Письмо баварских епископов папе Иоанну IX, см.: Кирил и Методий. 1934. С. 236–240; MMFH. T. 3. S. 232–243), было трое (*Туницкий.* 1913. С. 119). Др. исследователи считают, что К. О. был церковным

учителем (*Снегаров.* 1926/1927. С. 237–238; *Станчев.* 1995. Т. 2. С. 323; *Илиев.* 2010. С. 53–54).

Феофилакт сообщает, что после смерти Мефодия К. О. вместе с равноап. *Гораздом* продолжал защищать взгляды своих учителей в спорах с представителями нем. духовенства, однако тема споров, указанная им,— об исхождении Св. Духа от Бога Сына — отражает современную ему полемику между Восточной и Западной Церквами, разгоревшуюся после Великой схизмы 1054 г. Во времена К. О. сторонники и противники кирилло-мефодиевской деятельности спорили о каноничности введения слав. языка в богослужение (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 182). Феофилакт отмечает, что «православных» последователей Мефодия, в т. ч. и К. О., объявили еретиками, заключили в темницу и подвергли «бесчеловечным избиениям», но, подобно чудесному избавлению ап. Петра, по молитве страждущих трижды раздавался шум с небес, земля тряслась, а железные оковы спадали с узников. Затем раздельно друг от друга заключенных вывели из города и изгнали из Вел. Моравии. К. О. вместе с Наумом и Ангеларием направился в Болгарию. Сообщения о холодной погоде во время путешествия позволяют полагать, что их изгнание произошло поздней осенью 885 г., после сентябрьского послания Римского папы Стефана V, запретившего использование слав. языка в богослужении и велевшего изгнать учеников Кирилла и Мефодия. В одном селении их молитвами был воскрешен из мертвых сын приютившего их человека. Из Белграда управляющим (боритарканом) крепости они были направлены «как многоценный дар» болг. кн. Борису, к-рый их с радостью принял. Феофилакт не сообщает о книжной деятельности К. О. в столице Плиске, об этом нет сведений и в др. источниках, но т. к. кн. Борис планировал объявить слав. язык государственным и богослужебным, вероятно, К. О. с другими учениками Кирилла и Мефодия, разными путями попавшими в Плиску, продолжал переводить греч. церковные тексты и обучал слав. языку клириков Болгарской Церкви. Богато одаренный князем, К. О. поселился в г. Девол в обл. Кутмичевица, на юго-западе Болгарии (анализ мнений о причинах переезда в Кутмичевицу см.: *Илиев.* 2010. С. 75–85).

Из слов Феофилакта, что прежде чем стать архиереем К. О. 7 лет был учителем, следует, что он провел в Плиске не больше года. Однако в силу сакральности числа 7 этот срок может быть условным, поэтому вопрос о продолжительности его пребывания в столице остается открытым. Включение произведений слав. просветителей (К. О., Наума, Константина Преславского и анонимов) в древнейшие редакции славянских Минеи, Триоди, Октоиха и Требника показывает, что в Плиске К. О. участвовал в переводах и составлении основных богослужебных книг, без к-рых введение слав. письменности было бы невозможным, а это требует гораздо больше времени, чем год.

В Кутмичевице К. О. не только укреплял веру, но и просвещал местное население, чтобы помочь кн. Борису в славянизации богослужения и культуры (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 196). Согласно Феофилакту, у К. О. в каждом приходе было ок. 300 учеников («избранных людей»), общее число к-рых достигало 3500 (Там же. С. 197–198, 252). В Житие К. О. Феофилакт включил часть утраченного слав. текста, рассказывавшего об учительстве святого: он занимался как обучением подростков грамотности, так и разъяснял богословские догматы буд. иереям.

Сообщение Феофилакта, что К. О. из учеников поставил «чтецов, иподиаконов, диаконов и священников» неточно, т. к. рукополагать мог только архиерей; возможно, он готовил кандидатов для рукоположения (Там же. С. 198). Вероятно, его ученики создали сеть школ при храмах и мон-рях.

Новый правитель, болг. кн. Симеон, постепенно заменял визант. духовенство болгарским: К. О. стал одним из первых архиереев слав. происхождения. Его хиротония состоялась в период с осени 893 до весны 894 г. в Преславе, куда он прибыл по повелению князя. Согласно Феофилакту, К. О. стал «первым епископом болгарского языка» Древеницы (Дремвица, Дрембица или Драгвиста) или Велици (Там же. С. 199, 255). Топоним «Драгвиста» связывают с землями слав. племени драгувитов, а «Велици» (Великии) — с долиной р. Вардар (в древности Велика) у Зап. Родоп. Вопрос локализации епархии остается спорным: несомненно, она охватывала весьма значительную часть Болгарского гос-ва, включая те области, где ранее был учителем К. О. (обзор мнений см.: *Коледаров.* 1985. Т. 1; *Delekare.* 1997; *Илиев.* 2010. С. 96–104). На основе сообщения списка Дюканжа, что «Климент, ставший епископом Тивериуполя или Велеки, потом был уполномочен Борисом, царем болгар, надзирать и третью часть болгарского царства от Фесалоники до Йерихо и Канины или Тасипията», И. Илиев выдвинул гипотезу, что К. О. мог управлять Болгарской экзархией (*Илиев.* 2010. С. 112). Но др. исследователи полагают, что Охрид входил в состав этой 3-й части, перешедшей в управление святого (*Станчев.* 1995. Т. 2. С. 656).

Описание епископства К. О. насыщено библейскими сравнениями и метафорами. Феофилакт подчеркивает, что святой во всем следовал Мефодию и заботился, «чтобы клирики его епархии не уступали ни в чем никому из прославленных». Автор-грек высокомерно отмечает, что К. О. утверждал веру среди «неотесанных» и «скотоподобных» болгар, книжная деятельность была его «орудием осады» при разрушении «стены незнания», благодаря к-рому он стал «новым Павлом для новых коринфян — болгар». Также он пишет, что К. О. привез из греч. страны саженцы культурных деревьев и с помощью прививок облагородил болг. дикие растения, т. е. благодаря душеполезному греч. влиянию души диких славян вкусили «сока доброты» и стали приносить плоды Богу (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 203). Феофилакт описывает К. О. как идеального архиерея, заботящегося как о душах духовных чад, так и об их повседневных нуждах и тайно совершающего чудеса. Это сравнение — отражение преданий о чудотворениях К. О. и его глубокого почитания верующими.

В конце жизни К. О. встретился с болг. царем Симеоном (у Димитрия Хоматиана царь ошибочно назван Борисом (Михаилом)) и просил его освободить от архиерейства, но получил отказ. Др. источники об этом умалчивают: возможно, Феофилакт хотел подчеркнуть влияние святого на болг. царя; исследователи считают эту встречу реальным фактом.



Мощи равноап. Климента Охридского в церкви мон-ря вмч. Пантелеимона в Охриде, Македония

К. О. подчинился царю. Вскоре архиерей заболел, но продолжал заниматься книжной работой.

К. О. скончался в день памяти вмч. Пантелеимона, к-рому, как своему покровителю, посвятил мон-рь в Охриде. Он был погребен в усыпальнице, устроенной им в правом притворе собора этого мон-ря. Когда мощи К. О. были переложены в раку, неизвестно. После захвата Охрида турками (1394) и разрушения мон-ря раку с мощами перенесли в ц. Богоматери Перивлепты в Охриде, благодаря чему эта церковь ста-



Глава равноап. Климента Охридского в скиту св. Иоанна Предтечи близ г. Верия, Греция

ла называться «св. Климент Новый». После восстановления Пантелеимонова мон-ря раку вернули на место (2002). В XVII–XVIII вв. (по др. данным, в XII в. или в постсвизант. период) главу К. О. забрали греч. монахи; в наст. время она хранится в *Иоанна Предтечи скиту* близ г. Верия (Греция): согласно местным преданиям, К. О. принял в нем монашеский постриг (*Григорович В. И.* Очерк путешествия по европ. Турции. Каз., 1848. С. 98). Частицы мощей К. О. находятся в ц. св. Седмочисленников в Софии и в ц. Климента Охридского в Пловдиве (принесена из Охрида в 2008).

Почитание. К. О. был канонизирован вскоре после кончины; центром его почитания стала Охридская



Мон-рь вмч. Пантелеимона в Охриде

епархия. Феофилакт сообщал, что прах К. О. «еще и теперь творит благодеяния, излечивая любую боль и любой недуг» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 209). О его чудотворениях складывались предания (*Романска.* 1963. С. 378–380; *Стојчевска-Антиќ.* 1982; *Велинова.* Климент Охридски. 1995. С. 107–108). После учреждения Охридской архиепископии святой был назван ее покровителем и за ним закрепилось наименование «Охридский». День его памяти (27 июля) рано вошел в слав. месяцесловы (напр., глаголического *Ассеманиева Евангелия*, среднеболг. Апостола XIII или нач. XIV в. (НБКМ. № 882) и др.). Иногда в месяцесловах отмечается его память 25 (реже 23 или 24) нояб., в день памяти сщмч. Климента Римского; возможно, она отмечалась и при Феофилакте, который в конце Жития упоминает о мн. «праздниках» святого (*Райков.* 1966).

О почитании святого свидетельствуют его многочисленные изображения (самые ранние сохранившиеся фрески датируются XI в.) в храмах Охридской архиепископии и в Сербии. В средние века в Охриде ежегодно в день памяти святого совершались крестные ходы из ц. Богородицы Перивлепты в Пантелеимоново-Климентовский мон-рь. Вероятно, во главе этих шествий несли большую деревянную икону К. О., датируемую кон. XIII в. (с 1942 находится в юж. части иконостаса ц. Богородицы Перивлепты).

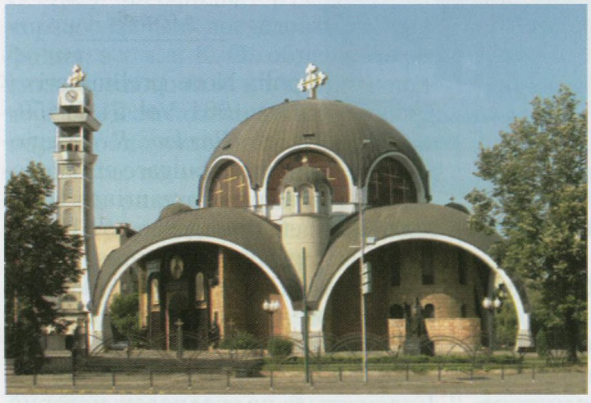
Образы К. О. есть и в греч. храмах: в ц. свт. Николая Орфаноса в Фессалонике (ок. 1320–1325), в храме Преображенского монастыря в Метеорах (1483) и др. Дискуссионна идентификация с К. О. образов на 2 фресках, датируемых XIII в.— в ц. Санта-Мария-аль-Баньо и в ц. Сан-Мауро обл. Апулия, Юж. Италия (*Falla Castelfranchi M.* Gli affreschi della chiesa di San Mauro presso Galli-poli: Note preliminari // Byz. 1981. Vol. 51. P. 159–168; *Bozilov I.* L'hagiographie bulgare et l'hagiographie byzantine: Unité et divergence // Hagiographie, cultures et sociétés (IV–XII s.). P., 1981. P. 535–556; *Он же (Божилов И.).* Българската агиография и визант. агиография: Единство и различие // *Он же.* Седем етюда по средновек. история. София, 1995. С. 307–335). Фрески могли создать балканские зографы или монахи в период церковного подчинения этих мест Охриду (*Дуйчев И.* За правата на Охридските архиепископи от средата на XVI в. върху някои италийски области // ИБИД. 1937. Кн. 14/15. С. 151–171; аргументацию против идентификации образов с К. О. см.: *Гроздановъ Ц.* Живописот на Охридската архиепископија. Скопје, 2007. С. 409–410).

Почитание К. О. как отдельно, так и вместе со св. Седмочисленниками сохранялось в Охридской архиепископии, а после ее упразднения (1767) получило широкое распространение среди болгар в период болг. возрождения. В XIX в. К. О. было посвящено мн. статей в болг. изданиях, особенно в газ. «Македония», которую издавал П. Р. Славейков в К-поле (*Стоянов.* 1966).

О почитании К. О. в средние века в Хорватии, Чехии, на Руси, в Молдавии и Валахии неизвестно, хотя периодически в научной лит-ре поднимается вопрос о его существовании (*Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.*

Кирилло-мефодиевский след в поставлении на митрополию Климента Смолятича (1147) // Miscellanea Slavica: Сб. ст. к 70-летию Б. А. Успенского. М., 2008. С. 130–149; *Турилов.* 2009).

Освящать во имя К. О. храмы начали еще в период раннего средневековья, в основном в Охриде и его окрестностях. Прежде всего в его честь был переименован мон-рь во имя вмч. Пантелеимона в Охриде. Ему также были посвящены храмы св. Климента Старого «большой» и св. Климента Старого «малый» (1378), храмы в с. Климещани и в с. Издеглавье близ Охрида, мон-рь в с. Белица близ г. Струга, параклис в здании митрополии в Битоле, а также храмы в Боснии и Герцеговине: в с. Сливинци и в с. Мостаче ок. г. Требине (*Иванов.* С. 1931. С. 42; *Митревски.* 1966. С. 57; *Джурич.* 2000. С. 264, 426–427). Во имя К. О. в 1990 г. в Скопье был освящен кафедральный собор непризнанной правосл. миром Македонской Православной Церкви. В память о просветительской деятельности К. О. его имя носит университет в Софии.



Собор равноап. Климента Охридского в Скопье, Македония. 1990 г. Фотография. 2009 г.

Переводческая деятельность и творчество К. О. тесно связаны с миссией просвещения болгар. Исходя из сообщения Димитрия Хоматиана, что К. О. придумал «другие начертания для букв, дабы они были более ясными, нежели те, что изобрел премудрый Кирилл» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 273), П. Й. Шафарик сделал вывод, что К. О. создал кириллицу, однако другие исследователи считают, что либо он видоизменил глаголицу, либо автор Жития имел в виду переписывание кириллических текстов и преподавание письма (обзор версий см.: *Бояджиев.* 2000. С. 86–89). Скорее всего (особенно с учетом специфики истории бытования слав. письма в Охридской архиепископии в X–XIII вв.) К. О. использовал глаголический алфавит.

О переводах К. О. сохранилось мало сведений. Феофилакт отмечает, что перед смертью К. О. «даровал болгарским церквам свой прощальный подарок», завершив то, что «поется от Фоминой недели до Пятидесятницы» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 207, 265–267),— вероятно, перевод текстов гимнографа *Иосифа Песнописца* из Цветной Триоди (если только речь не идет здесь об оригинальных текстах для этой книги, обнаруженных в последнее время; см.: *Попов.* 2008).

Лингвистические особенности позволяют приписать К. О. переводы некоторых проповедей и житий. Туницкий предположил, что он был не только автором неск. включенных слов, но и одним из составителей *«Златоструя»* (*Туницкий.* 1913. С. 258). Объем и характер переводческой деятельности К. О. недостаточно изучен.

Тексты К. О. были созданы либо в богослужебных целях, либо для утверждения почитания равноапостольных Кирилла и Мефодия среди славян.

В жанровом отношении К. О. является прежде всего автором учительных и панегирических слов, обогативших слав. книжность темами и моделями визант. риторики и гимнографии, заимствованными из произведений отцов Церкви и визант. писателей.

О характере лит. наследия К. О. свидетельствуют слова Феофилакта, что он «на все праздники сочинил простые и ясные проповеди... которые не укрылись бы от понимания самого глупого среди болгар...» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 201). Проповеди К. О. передают атмосферу новой веры, искреннюю радость верующих от познания Слова Христа. По-видимому, составляя проповеди, святой передавал основные идеи визант. авторов: в его проповедях заметно влияние свт. Иоанна Златоуста (особо в катехизической части поучений), К-польских патриархов Прокла I и Германа и др. (*Иванова-Мирчева.* 1966. С. 457–471).

У зап. славян проповеди К. О. не сохранились. Однако 2-й из трех написанных лат. буквами на старослав. языке т. н. *Фрейзингенских отрывков* в силу текстологического сходства иногда считается вариантом Поучения об апостоле или мученике, составленным К. О., хотя, возможно, у авторов этих текстов были общие лат. баварские источники (обзор мнений см.: *Добрев.* 2003. Т. 4. С. 306–315; *Илиев.* 2010. С. 130–132).

С произведениями К. О. научное сообщество познакомилось в XIX в. До 70-х гг. XX в. были известны только неск. его проповедей и он считался автором пространных Житий Кирилла и Мефодия. На тексты, называющие своим автором К. О., первым обратил внимание В. М. Ундольский. В 1845 г. в Об-ве истории и древностей российских он сделал доклад «Об открытии и издании творений Климента, епископа словенского» (*Ундольский.* 1867; *Климент Охридски.* 1970. Т. 1. С. 14–22). К 1848 г. исследователь атрибутировал святому 15 произведений, 7 из к-рых были изданы (*Климент, еп. Словенский.* [Сочинения]. 1895). Одновременно с Ундольским с творчеством К. О. познакомился Шафарик. До первой мировой войны разысканием текстов К. О. занимались слависты: О. М. Бодянский, Н. И. Петров, А. Попов, архим. Леонид (Кавелин), Е. В. Петухов, А. И. Соболевский, Л. Стоянович, В. Вондрак и др. В Болгарии к 1000-летию смерти К. О. была создана «Климентова комиссия» (1914–1944) для разыскания и публикации его произведений, в ее состав вошли историки А. Теодоров-Балан, Б. Цонев, В. Златарский, С. Аргиров, Й. Иванов, С. Романски, К. Мирчев. Работа комиссии не была закончена, но собранные ею материалы, хранящиеся в архиве Болгарской АН, были использованы при подготовке 3-томного издания риторических и житийных произведений, автором которых считается К. О. (*Климент Охридски.* Съчинения. 1970–1977. 3 т.). В 1-й том вошли тексты, в основном надежно атрибутируемые К. О. (прежде всего с указаниями его имени в заглавиях); во 2-й — тексты, созданные в кругу его учеников, соратников или поздних подражателей, и неск. анонимных

слов, автором к-рых большинство исследователей считают К. О.; в 3-м томе изданы Пространные жития слав. апостолов Кирилла и Мефодия, принадлежность к-рых К. О. вызывает дискуссии.

К. О. приписывают от 89 до 100 проповедей на основе общности композиции, стилистических приемов, фразеологии, состава библейских цитат или в силу их соседства в рукописях с надежно атрибутированными ему произведениями и отсутствия их аналогов в визант. репертуаре (*Станчев, Попов.* 1988. С. 60–77). Из них 26 Слов имеют хотя бы один список с упоминанием его имени как автора (*Станчев.* 1995. Т. 2. С. 328–329). В последнем издании риторических и гимнографических произведений К. О. опубликовано еще 5 поучений и Похвальных слов (*Климент Охридски.* 2008).

Поучения К. О. прежде всего должны были стать образцами для священнослужителей при составлении проповедей: «Заповедание о праздниках», «Когда хочешь [сказать] поучение людям в святые дни апостолов, или мучеников, или святителя», «Поучение на память апостола или мученика», «Поучение на воскресный день», а также поучения, посвященные конкретным святым и праздникам: на Пасху, на Преображение Господне, на Богоявление, на Сретение, а также «Поучение о Св. Тайнах» и «Поучение перед исповедью» (к-рое входит в состав Исповедного чина Синайского евхология) и др. Весьма вероятно, К. О. принадлежит Краткое поучение на Благовещение, к-рое Л. Стоянович, издавший еще 8 текстов, несомненно или условно атрибутируемых К. О. (*Стоянович.* 1905; *Иванова.* 1987), нашел в серб. Триодях (Белград. НБС. № Рс 644, № Рс 645, ок. 1328 г.). Нек-рые из приписываемых ему поучений скорее всего созданы его учениками. При этом ряд текстов с именем К. О. в заглавии ему не принадлежит: напр., Слова на дни памяти ап. Фомы, вмч. Георгия Победоносца и св. Антония в разных редакциях Пролога (*Климент Охридски.* 1970. Т. 1. С. 73–87, 109–139), мч. Евстафия Виленского (13 дек.) в сборнике 1-й пол. XVI в. (ГАЯО. Колл. рукописей. № 1418) и др., к-рые являются позднейшими переработками «Заповедания о праздниках» или «Слова на память апостола или мученика».

Поучения К. О. кратки и имеют 3-частную структуру. 1-я ч., вступление, обычно начинается с характерного обращения к присутствующим «празднолюбцам», далее с помощью цитаты-топоса объясняется смысл праздника (или подвига святого) и его влияние на жизнь верующих. Во 2-й ч. подробно рассказывается о празднике (или жизни святого). 3-я ч. содержит призыв к верующим отвергнуть языческие обычаи, не грешить и жить по заповедям, подражая святым. Поучения на двунадесятые и великие праздники можно объединить в циклы (на Богоявление, на Благовещение, на Сретение и проч.); вероятно, изначально они входили в собрание поучений, подобное Учительному Евангелию Константина Преславского или сборнику Слов прп. Феодора Студита. Некоторые из них были включены в Измарагды и сборники, посвященные неподвижным церковным праздникам, и в Пролог.

Похвальные слова, приписываемые К. О., посвящены церковным праздникам и свидетельствуют о его мастерстве в адаптации визант. риторики. Известны 10 таких Слов с именем К. О. в заглавии: прор. Захарии, зачатию Иоанна Предтечи, Иоанну Крестителю, вмч. Димитрию Солунскому, архангелам Михаилу и Гавриилу, сщмч. Клименту Римскому, Кириллу (Константину) Философу, 40 мученикам Севастийским, четвородневному Лазарю и на Вербное воскресенье (последнее озаглавлено как «Слово Климента», поэтому иногда его причисляют к поучениям, но текст имеет особенности похвалы). Похвальные слова Успению Богоматери и прор. Илии приписываются К. О., хотя ни в одном из списков не сообщается его имя. В композиционном и стилистическом отношении Похвальные слова К. О. подражают тем византийским энкомионам, к-рые отличаются драматизмом и экспрессией, но пространные философские рассуждения о мистическом смысле евангельских событий, полемика и их глубокие догматические разъяснения автору чужды. В этих торжественных произведениях царит желание объяснить значение праздника или «светозарной памяти» святого для спасения каждого человека. Библейские цитаты раскрывают смысл, повествование о библейских событиях чередуется с прославлениями. Эмоциональные риторические тирады составлены из анафорических рядов хайретизмов, славословий, призываний святых и т. п. В стилистическом отношении доминируют эпитеты, метафоры и аллегории, связанные с семантикой света, призванные подчеркнуть важность предоставления Кириллом и Мефодием славянам возможности познания Истинного Света. В похвалах К. О. впервые выражается благодарность от имени славян Кириллу Философу за просвещение (*Станчев, Попов.* 1988. С. 52–111; *Велинова.* Климент Охридски. 1995. С. 57–100; *Она же.* 1998. С. 71–111).

О гимнографических произведениях К. О. долгое время было известно лишь из слов архиеп. Феофилакта: «...он укрепил Церковь псалмоподобными песнопениями, часть из которых сочинена в честь множества святых, а часть — это молитвы в честь Всенепорочной Богоматери» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 202). Богатое гимнографическое наследие К. О. было открыто в кон. XX в. благодаря исследованиям Г. Попова, Б. Шаламанова, М. Йовчевой, А. А. Турилова, Л. В. Мошковой, О. А. Крашенинниковой (*Попов.* 2003). Основанием для атрибуции К. О. нек-рых текстов послужило упоминание его имени (полного или краткого (Клим, Кли и Кл) варианта) в акростихе 8-й или 9-й песни канона. При последующем редактировании канонов мн. акростихи были нарушены и могут быть восстановлены с разной степенью надежности.

Большинство гимнографических произведений К. О. входит в Минеи и Октоих (*Попов.* 2003. С. 41–46). Г. Попов на основе акростиха «свят пустинн... клим» впервые атрибутировал К. О. минейный канон прп. Евфимию Великому (в несколько переработанном виде, но с сохранением акростиха, с XIII в. он может быть «переадресован» в Минеях и на память прп. Иоакима Осоговского, см.: *Станчев, Попов.* 1988. С. 120–129). Мошкова и Турилов предположительно атрибутировали К. О. канон равноап. Мефодию (*Мошкова, Турилов.* 1998), а Г. Попов реконструировал его акростих «яз к(л)им (х)валнами пяснми п(о) ар(х)иер(ея) мето(д)ия» (*Попов.* 2001). При этом нельзя исключить, что канон первоначально имел 2-ю песнь, а имя автора было написано полностью —

Климент: начальные слова 1-го тропаря 3-й песни «Молитвами твоими»/«Твоими молитвами» допускают такой вариант (*Турилов А. А.* К определению объема творческого наследия учеников Кирилла и Мефодия в составе слав. Требника: Предв. наблюдения над южнослав. рукописной и старопечатной традицией // Slavica mediaevalia in memoriam F. V. Mares. Fr./M., 2006. S. 118). Имя Клим содержится в акростихе канона на Успение Богородицы (*Мошкова, Турилов.* Моравские земле велеи гражданин). Также К. О. принадлежат каноны на Положение Честной ризы во Влахерне (2 июля), на Положение Честного пояса Божией Матери (31 авг.) (*Станчев, Попов.* 1988. С. 129–133, 182–188) и св. Алексию, человеку Божию (*Савова.* 2003; *Турилов.* 2006. С. 24), службы св. Аполлинарию Равеннскому (*Йовчева.* Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски. 2002) и Тиверiопольским (Струмицким) мученикам (акростих с именем Климент открыл И. Велев (*Велев.* 2002)), общая служба мч. Стефану и папе Стефану I (атрибуция на основе имени «клм(а)» в акростихе; см.: *Йовчева.* Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски. 2002). Йовчева высказала предположение об авторстве К. О. слав. канона мученикам Виту, Модесту и Крискентии, не имеющего акростиха (*Йовчева.* 2010).

В качестве образцов для служб святым К. О. составил цикл общих служб («Минею общую») пророкам, апостолам, отцам, преподобным, мученикам и мученицам, к-рый дошел в 3 списках: русском нач. XIII в. (*Станчев, Попов.* 1988. С. 135–144, 189–210), XV в. (*Шаламанов.* 1987) и охридском 1425 г. (*Ангелов.* 1969). Акростих службы отцам содержит имя Климент, а служба апостолам — его краткий вариант (кл). Хотя тексты всех 6 служб близки по стилю и лексике, не исключено, что нек-рые из них являются подражанием.

К. О. составил цикл трипеснцев на предпразднство Рождества Христова, к-рый, судя по акростиху «Климента пясни прядпраздна хрстову розству трипяснна осмоглас», изначально включал 8 частей на 8 гласов — болг. исследователь Г. Попов разыскал только 6 из них (с 1-го по 6-й глас). Также Г. Попов атрибутировал К. О. канон на Богоявление, чей акростих, однако, имени автора не сообщает (*Станчев, Попов.* 1988. С. 116–120, 160–174; *Попов.* 2003. С. 41–42). С находкой в нач. XXI в. «подписного» (с акростихом КЛИМ) не изданного пока канона К. О. на этот праздник (*Турилов.* 2006. С. 24) надежность предложенной атрибуции уменьшается.

Молебный канон Иоанну Предтече на вторник, 2 канона апостолам Петру и Павлу на четверг и Троичный канон с именем К. О. в акростихе были обнаружены в составе Октоиха (*Йовчева.* 1999; *Крашенинникова.* 2000; *Она же.* 2006; *Федоскина.* 2000). Исходя из «климентовых» акростихов в канонах ап. Петру, ап. Павлу, св. Иоанну Предтече и в пятничных канонах Пресв. Богородице, сохранившихся в рус. Октоихе (РНБ. Соф. 128), Крашенинникова сделала вывод, что К. О. составил по 8 канонов на вторник, четверг и пятницу (*Крашенинникова.* 2000. С. 31).

Объем книжного наследия К. О. наиболее ярко характеризуют слова архиеп. Феофилакта: «Климент подарил нам, болгарам, все, что относится к Церкви, все, что украшает память Бога и святых и чем проникается душа» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 202).

Перед смертью К. О., согласно Феофилакту, разделил между епархией и Пантелеимоновым мон-рем в Охриде свое имущество, в т. ч. «книги, которые написал» (*Флоря, Турилов, Иванов.* 2000. С. 207–208). Сочинения К. О., прежде всего Слова, достаточно рано стали известны во всем слав. мире и у румын.

Распространение произведений К. О. Проповеди сохранились в составе сборников, в основном в календарных и нравоучительных, поучения — в Прологах, Златоустах, Измарагдах и Златоструях, похвалы — в Торжественниках, Минеях-Четьих и т. д. Списки поучений К. О. в южнослав. книжности утрачены; известные серб. списки отражают рус. влияние. 10 Похвальных слов дошли в серб. списках (*Иванова.* 2006). Основная часть гимнографических творений сохранилась в южнослав. списках (*Крашенинникова.* 2006).

Распространение произведений К. О. на Руси началось, вероятно, еще в период принятия христианства на рубеже X и XI вв., не позднее XII в.: самые старшие списки его риторических произведений сохранились в Торжественнике XII в. (РНБ. F.n.I. 46) и Сборнике слов и поучений кон. XII — нач. XIII в. (РГБ. Троиц. 12); практически современен им древнейший список общих служб в *Ганкенштейна кодексе.* Поучения на праздники повлияли на формирование рус. редакции учительной части Пролога, широкая популярность к-рого привела к возникновению поздних редакций текстов и к появлению подражателей. Возможно, именно под влиянием Поучений К. О. между кон. XIV и посл. четв. XV в. на Руси был составлен цикл из 15 Поучений для Минеи Общей. Этот цикл болг. исследователь П. Димитров приписывает К. О. (*Димитров.* 1987), однако эта атрибуция представляется поспешной (ср.: *Станчев, Попов.* 1988. С. 107–108), поскольку входящие в него тексты предназначены для поздней (не ранее XIV в.) редакции Минеи Общей, в к-рой службы подразделяются не только по ликам святых, но и по их числу («единому» и «двум или многим»). Хуже изучено влияние творчества К. О. на древнерус. книжников в сфере гимнографии, однако Шаламанов засвидетельствовал пример использования его общего канона святителю при создании во 2-й пол. XV в. канона св. кн. Феодору Смоленскому и Ярославскому (*Шаламанов.* 1987).

Творения К. О. часто встречаются в старообрядческих рукописях XVIII–XIX вв. и в московских старопечатных рус. книгах (о рус. рукописной и старопечатной традиции см.: *Климент Охридски.* 1970–1977. 3 т.; *Chertoritskaia.* 1994 (по указ.); *Кенанов Д.* Старобългарски текстове и южнослав. теми в печатния Пролог // Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne. Kraków, 1998. Т. 2. S. 250–263; *Давыдова.* 2000; *Мострова.* 2000. С. 58–75; *Каткуте А.* Болгарские материалы в восточнослав. Прологе // Търновска книжовна школа. Вел. Търново, 2002. Т. 7. С. 199–207; *Чистякова М. В.* Текстология вильнюсских рукописных прологов: Сентябрь—ноябрь. Вильнюс, 2008; *Она же.* Предварительный сводный каталог церковнослав. проложных текстов. Вильнюс, 2013. Т. 1; *Турилов.* 2010. С. 43–46). Йовчева (*Йовчева.* 2011) выявила песнопения, связанные с окружением К. О., в первопечатном Октоихе Швайпольта Фиоля (Краков, 1491).

Произведения К. О. содержатся и в слав. рукописях, созданных в Валахии и Молдавии (см.: *Mircea.* 2005 (по указ.)).

Славянские произведения о К. О. Древнейшая служба К. О. была составлена вскоре после его смерти и сохранилась в Минее 1435 г. (НБКМ. № 122; *Спространов.* 1912; *Партений.* 1958. С. 168–196), где она совмещена со службой вмч. Пантелеимону (*Иванов.* 1931. С. 322–327; *Нихоритис.* 1990. С. 140–142; *Йовчева.* 2003. Т. 3. С. 671–672). Б. Мирчева находит в тексте следы акростиха, но он не поддается реконструкции (*Мирчева.* 2000). Стилистически служба очень близка к гимнографическим творениям К. О.

От древнейшего слав. Жития К. О. сохранились те фрагменты, к-рые были процитированы Феофилактом. Из них можно сделать вывод, что автор Жития был помощником святого, но оснований для его отождествления с автором Жития прп. Наума Охридского недостаточно.

Пространное житие, составленное Феофилактом, и краткое авторства Димитрия Хоматиана с XVIII в. неоднократно издавались (*Милев.* 1966; ГИБИ. 1994. Т. 9).

Песнопения, созданные с XI по XVIII в. греч. архиереями, возглавлявшими Охридскую архиепископию и стремившимися подкрепить ее независимость, позже были объединены в гимнографический цикл (*Йовчева.* 2003. Т. 3. С. 671–676). Бóльшая часть канонов этого цикла имеет акростихи. Открывает цикл служба на успение К. О., составленная архиеп. Феофилактом. Димитрий Хоматиан дополнил ее канонами и параклисом: сохранилось 3 канона, но, вероятно, изначально их было 8 по гласам. Также Димитрий Хоматиан составил в честь К. О. параклисы и неск. групп стихир.

Гимнографические тексты в честь К. О. создавал и архиеп. *Константин II Кавасила.* В XIV в. архиеп. Григорий отредактировал службу Феофилакта согласно предписаниям Иерусалимского устава. Охридский архиеп. Косма (1690–1693) завершил цикл, написав величания. После перенесения мощей святого в Верию иером. Афанасий Пароский добавил ряд стихир (*Нихоритис.* 1990). Разные редакции греч. службы издавались в XVIII в. (Москополь, 1742; Венеция, 1784; см.: *Баласчев.* 1898; *Снегаров.* 1956; *Меловски.* 1996; *Йовчева.* 2003. Т. 3. С. 673–674). Слав. перевод греч. службы сохранился в праздничной Минее XV в. (НБКМ. № 451, 452; см.: *Баласчев.* 1898. С. 1–42). На церковнослав. язык этот цикл перевел иеросхим. Каллистрат Зографский (София, 1901). Свою редакцию службы (на основе канона Димитрия Хоматиана) и акафист К. О. составил Левкийский еп. Парфений (Стаматов) (*Партений.* 1958).

Изд.: *Климент, еп. Словенский.* [Сочинения] / Ред.: М. Ундольский. М., 1895; Слова и поучения / Прев.: архим. Атанасий (Бончев). София, 1970; *Климент Охридски.* Съчинения. София, 1970–1977. Т. 1–3; *Климент Охридски.* Житија. Слова. Поуки. Скопје, 1974; Климент Охридски, 886–1986 / Съст.: В. Стојчевска-Антиќ. Скопје, 1986; *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* «Моравские земле велеи гражданин»: Неизв. древняя служба первоучителю Мефодию // Славяноведение. 1998. № 4. С. 3–23; *они же.* Неизвестный памятник древнейшей слав. гимнографии: Канон Климента Охридского на Успение Богородицы // Там же. 1999. № 2. С. 24–36; *Велев И.* Химнографските състави за светите петнаесет тивериополски свештеномученици: Уште една новооткриена химнографска творба на св. Климент Охридски // АрхПр. 2002. Бр. 24. С. 111–142; *Климент Охридски.* Слова и служби / Съст.: П. Петков, И. Христова-Шомова, А.-М. Тотоманова. София, 2008; *Попов Г.* Старобългарска църковна поезия за Рождество Христово и Богоявление. София, 2014. Кн. 1: Климента пясни.

Ист.: *Калистрат Зографски.* Служба иже во святых отца нашего архиерарха и чудотворца Климента. София, 1901; Служба на св. Климент Охридски от неговъ ученик // *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931². С. 322–327; *Снегаров И.* Неиздадени преписи от гръцки служби на св. Климент Охридски // ГДА. 1956. Год. 31. Т. 5. С. 221–240; *Партений (Стаматов), еп. Левкийский.* Богослужебни последования на все лето с житиями на светих равноапостолних седмочислених славянских просветителей. София, 1958; *Дуйчев И.* Краткото Климентово житие от Димитрий Хоматиан // Климент Охридски, 916–1966: Сб. ст. по случай 1050 г. от смъртта му / Ред. кол. Б. С. Ангелов и др. София, 1966. С. 161–171; *Милев А.* Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966; ГИБИ. 1994. Т. 9: Произведения на *Теофилакт Охридски,* архиеп. български, отнасящи се до бълг. история. Ч. 2: Житие на св. Климент Охридски и др. / Публ.: И. Г. Илиев, И. Божилов; *Меловски Х.* Москополски зборник: Пролошки житија на светци. Скопје, 1996. С. 97–167; *Тъпкова-Заимова В.* Дюканжов списък // Старобългаристика. София, 2000. № 3. С. 21–49; *Нихоритис К.* Непубликуван пълен препис от Пространното житие на св. Климент Охридски // Преславска книжовна школа. Шумен, 2005. Т. 8: Изследвания в чест на М. Тихова. С. 132–142; *Пенев П., Тончева-Тодорова Х.* Пространно житие на св. Климент Охридски: Пловдивски (Хаджи Василиев) препис от 1875 г. Пловдив, 2007; Слова и служби / Съст.: П. Петков, И. Христова-Шомова, А.-М. Тотоманова. София, 2008.

Библиогр.: *Ильинский Г. А.* Опыт сист. Кирилло-Мефодьевской библиографии. София, 1934. С. 17–19, 31–32, 184–187, 198 (То же: Кирило-Методиевска библиография, 1516–1934. София, 2003. С. 55–418); *Попруженко М., Романски С.* Кирилометодиевска библиография за 1934–1940. София, 1942. С. 22–23, 32–33, 109–113; *Грашева Л.* Литература върху Климент Охридски (1945 — юни 1966) // Климент Охридски, 916–1966. София, 1966. С. 439–446; *Дуйчев И.* Климент Охридски и неговото дело в науч. книжнина: Крит.-библиогр. преглед // Там же. С. 415–437; *Иванова К.* Климент Охридски: Библиография, 1878–1944. София, 1966; *Милошевски Ф.* Македонската лит. историја и публицистика за Климент Охридски // Лит. збор. Скопје, 1966. Год. 13. № 6. С. 27–30; Климент Охридски: Библиография, 1945–1980 / Съст.: В. Стоева и др. София, 1980; *Можаева И. Е.* Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике, 1945–1974. М., 1980. С. 51–52, 172–180; *Дуйчев И., Кирмагова А., Паунова А.* Кирилометодиевска библиография, 1940–1980. София, 1983. С. 50–54, 177–212, 244–245, 366–368, 494–509; *Желязкова В., Зафирова Н.* Българска кирило-методиевска библиография, 1846–1934 // Кирило-Методиевска библиография, 1516–1934. 2003. С. 447–449, 453, 471–475, 477, 510–519.

Лит.: *Ундольский В. М.* Об открытии и издании творений Климента, еп. Словенска // Беседы в ОЛРС. 1867. Вып. 1. С. 31–38; *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европ. Турции. М., 1877; *Баласчев Г.* Климент, еп. Словенски, и службата му по стар словенски превод с една част гръцки паралелен текст и едно факсимиле. София, 1898; *Vondrak V.* Studie z oboru církevněslovanského písemnictví. Praha, 1903. P. 67–110, 124–125, 168–170; *Стоянович Л.* Новые слова Климента Словенского // СбОРЯС. 1905. Т. 80. № 1. С. 1–263; *Lavrov P.* Die neuesten Forschungen über den slavischen Klemens // ASPh. 1905. Bd. 27. S. 350–372; *Спространов Е.* Неизвестна служба на Климента, еп. словенски // Сб. в чест на Л. Милетич по случай 25-годишната му книжовна дейност (1886–1911) от учениците му. София, 1912. С. 347–351; *Туницкий Н. Л.* Св. Климент, еп. Словенский: Его жизнь и просветительная деятельность. Серг. П., 1913. München., 1970; *он же.* Обзор источников для истории жизни и деятельности св. Климента Словенского // БВ. 1910. Т. 2. № 5. С. 132–157; Т. 3. № 9. С. 79–102; 1911. Т. 1. № 3. С. 576–600; Т. 3. № 9. С. 148–177. № 11. С. 453–461; *Ласков Д.* Живот и дейност на св. Климент Охридски с една негова проповед. София, 1915; *Чучулайн А.* Св. Климент, еп. словенски. София, 1915; *Теодоров-Балан А.* Св. Климент Охридски в книжовния помен и в научното дирене. София, 1919; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924. Т. 1. С. 249–250, 268–270, 274–284; *он же.* Българският първоучител св. Климент Охридски: Живот и дейност // ГСУ, БФ. 1926/1927. Т. 4. С. 219–334; *он же.* Св. Климент Охридски. София, 1939²; *он же.* По въпроса за епархията на Климент Охридски // Климент Охридски, 916–1966: Сб. ст. по случай 1050 г. от смъртта му. София, 1966. С. 291–305; Кирил и Методий. София, 1934. Св. 2: Набожен помен и ист. свидетелства за Кирила и Методия / Ред.: А. Теодоров-Балан; *Дуйчев И.* Св. Климент Охридски. София, 1941; *он же.* Климент Охридски в науч. дирене: Постижения и задачи // Климент Охридски: Мат-ли за неговото честуване по случай 1050 години от смъртта му. София, 1968. С. 21–31; *он же.* Дюканжов

списък // КМЕ. 1985. Т. 1. С. 627–629; *Киселков В.* Св. Климент Охридски: Живот, дейност и жития. София, 1941; *Коцо Д.* Климентовиот манастир «Св. Пантелеймон» и раскопката при Имарет во Охрид // Годишен зборник / Филозовски фак-т на Ун-тот Скопје. Скопје, 1948. Бр. 1. С. 129–182; *Георгиев Е.* Климент Охридски // *Он же.* Разцветът на българ. лит-ра в IX–X в. София, 1962. С. 87–155; *он же.* Състояние на науч. проблематика около личността и дейността на Климент Охридски // Климент Охридски. 1966. С. 51–65; *Романска Ц.* Климент и Наум и народните предания // Хиляда и сто години слав. писменост, 863–1963: Сб. в чест на Кирил и Методий. София, 1963. С. 377–382; *Брайчевський М. Ю., Дзира Я. І.* Українські славісти про Климента Охридського: (До 1050-річчя з дня смерті) // Укр. іст. журнал. К., 1966. № 9. С. 139–142; *Грашева Л.* Някои изобразителни принципи в похвалните слова на Климент Охридски // Климент Охридски, 916–1966. 1966. С. 267–278; *она же.* Ундолски В. М. // КМЕ. 2003. Т. 4. С. 222–227; *Иванова-Мирчева Д.* Книжовни влияния върху Климент Охридски (Прокъл Константинополски) // Български език. София, 1966. Кн. 5. С. 457–471; Книга за Климент Охридски / Ред.: Б. Конески и др. Скопје, 1966; Климент Охридски, 916–1966: Сб. ст. по случай 1050 г. от смъртта му / Ред. кол. Б. С. Ангелов и др. София, 1966; Климент Охридски / Ред.: Г. Димовски. Битола, 1966; *Костантинов Д. Х.* Првиот епископ на словенскиот. Битола, 1966; *он же.* Св. Климент Охридски. Битола, 1967; *Радојчиќ Г.* Климент Охридски и кирилицата // Гласник на Ин-тот за нац. историја. Скопје, 1966. Год. 10. Бр. 2/3. С. 227–229; *Райков Б.* Ранни календарни вести за Климент Охридски // Климент Охридски, 916–1966. 1966. С. 321–325; Словенска писменост: 1050-годишнина на Климент Охридски / Уред.: П. Илиевски. Охрид, 1966; *Стоянов М.* Климент Охридски и българската възрожденска книжнина // Климент Охридски, 916–1966. 1966. С. 327–337; *Трифуновић Ђ.* Тројство композиције Климентових беседа: Поводом 1050-годишњице смрти Климента Охридског // Књижевност и језик. Београд, 1966. Год. 13. № 3. С. 227–232; Климент Охридски: Мат-ли за неговото чествуване по случай 1050 години от смъртта му. София, 1968; *Богдан Д. П.* Дело Климента Охридского по неизданным румын. источникам // Там же. С. 99–113; *Мирчев К.* Климент Охридски и развоят на българ. език // Там же. С. 33–42; *Ангелов Б. С.* Климент Охридски — автор на общи служби // Константин-Кирил Философ: Юбилеен сб. София, 1969. С. 237–259; *Василев В.* Климент Охридски и авторството на «Панонските легенди» // Български език. 1969. Год. 19. № 3. С. 229–240; *Станчев К.* Ритмичната структура в химничната поезия на св. Климент Охридски // Там же. № 6. С. 523–531; *он же.* Слова на св. Климент Охридски в неизвестни и неизползвани преписи // Старобългарска лит-ра. София, 1994. Кн. 28/29. С. 125–130; *он же.* Климент Охридски // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 320–335; *Тахиаос А.-Е.* Создание и деятельность лит. круга Константина-Кирилла до Моравской миссии // Константин-Кирил Философ: Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. София, 1971. С. 285–293; *Vukanović T.* The Legend of the Martyrs of Tiberiopolis (Strumica) // Врањски гласник. Врање, 1971. Бр. 7. С. 45–76; *Поленаковиќ Х.* Климент Охридски и нашите прародбеници // *Он же.* Во мугрите на словенската писменост. Скопје, 1973. С. 260–281; *Федер У.* Една новооткрита сбирка старобълг. хомилии // Език и литература. София, 1974. Год. 29. Кн. 1. С. 11–38; *Svane G.* Crkvenobesednički program Klimenta Ohridskog // Slavistična revija. Ljubljana, 1974. Vol. 22. N 4. P. 425–444; *Симић П.* Требник српске редакције XIII в. // Зборник историје књижевности. Београд, 1976. Књ. 10. С. 53–87; *Иванова К.* Няколко наблюдения върху книжовното наследство на Климент Охридски // Старобългарска лит-ра. 1978. Кн. 3. С. 91–106; *она же.* Неизвестна редакция на триодния панигирик в състава на триода // Там же. 1987. Кн. 20. С. 20–39; *она же.* Неизвестни преписи от творби на Климент Охридски в книгохранилищата на Югославия // Старобългаристика. 1989. Год. 13. № 4. С. 51–67; *она же.* Празничните слова на св. Климент Охридски в балканските календарни сборници // Зб. на труд. од Меѓунар. науч. собир «Св. Наум Охридски — живот и дело»: Организиран по повод 1100-годишнината од изградбата на манастирот св. Наум во Охрид (Охрид, 19–22 окт. 2005). Скопје, 2006. С. 159–173; *Турилов А. А.* Оригинальные южнослав. сочинения в рус. книжности XV–XVI вв. // Теория и практика источниковедения и археографии отеч. истории. М., 1978. С. 39–50; *он же.* К уточнению объема и состава древнейшего слав. оригинального гимнографического корпуса в древнерус. рукописной традиции: На мат-ле минейных служб // Старобългарска лит-ра. 2006. Кн. 35/36. С. 22–37; *он же.* К истолкованию надписи на краснофонной иконе св. Климента из зарубежного частного собрания: «Великий епископ» или «епископ Великии»? // Древнерусское искусство: Идея и образ: Опыты изучения визант. и древнерус. искусства. М., 2009. С. 415–420; *он же.* Болгарские лит. памятники эпохи Первого царства в книжности Моск. Руси XV–XVI вв.: Заметки к оценке явления // *Он же.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры юж. славян и Древней Руси. М., 2010. С. 39–64; *Попов Г.* Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски // Български език. 1982. Год. 32. № 1. С. 3–36; *он же.* Химнографското наследство на св. Климент Охридски // КМС. 2000. Кн. 13. С. 42–49; *он же.* Службата на слав. първоучител Методий в Хлудовия миней 156 // Старобългарска лит-ра. 2001. Кн. 32. С. 3–20; *он же.* Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия // Древнеслав. литургическая поэзия: XIII Междунар. съезд славистов (Любляна, 15–21 авг. 2003). Тематический блок № 14: Доклады. R.; Sofia, 2003. С. 30–55; *он же.* Проблеми на химнографското творчество на Климент Охридски: Към въпроса за пентикостарния състав на староизводните слав. триоди // Старобългаристика. 2008. Год. 32. № 2. С. 3–58; *он же.* За принадлежността на старобълг. Канон за пренасяне мощите на св. Йоан Златоуст към химнографското творчество на Климент Охридски // Старобългарска лит-ра. 2009. Кн. 41/42. С. 31–43; *Стојчевска-Антиќ В.* Климент и Наум Охридски во народната традиција. Скопје, 1982; *Добрев И.* Бил ли е Климент Охридски епископ на Драговища // Старобългарска лит-ра. 1983. Кн. 13. С. 29–41; *он же.* Текстологични проблеми на Климентовото творчество // Там же. 1990. Кн. 22. С. 14–33; *он же.* Климентовото химнографско творчество и Октоихът // Хиляда и осемдесет години от смъртта на Наум Охридски. София, 1993. С. 107–123; *он же.* Фрайзингенски молитви // КМЕ. 2003. Т. 4. С. 306–315; *Baumann W.* Die Faszination des Heiligen bei Kliment Ochridski. Münch., 1983; *Велковска Е.* Наблюдения върху строежа на «Похвално слово за Кирил» // КМС. 1984. Кн. 1. С. 159–185; *Николова С.* Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски: По мат-ли от «Похвално слово за пророк Илия» // Там же. С. 63–119; *она же.* Св. Климент Охридски и писмената култура на правосл. славяни през Средновековието // Там же. 2000. Кн. 13. С. 50–57; *Коледаров П.* Епархията на Климент Охридски // КМЕ. 1985. Т. 1. С. 655–662; *Нихоритис К.* Неизвестни преписи от Службата и от Пространното житие на св. Климент Охридски // КМС. 1986. Кн. 3. С. 66–71; *он же.* Атонската книжовна традиция в разпространението Пространното житие на Климент Охридски: Визант. химнографски цикъл в чест на Климент Охридски // *Он же.* Атонската книжовна традиция в разпространението на Кирило-Методиевските извори. София, 1990. (КМС; Кн. 7). С. 109–181; *он же.* Теофилакт Охридски: Автор на първичната гръцка служба в чест на Климент Охридски // ГСУ, ЦСВП. 1991. Т. 3. С. 163–178; *он же.* Охридските просветители Климент и Наум в гръцката традиция (нови моменти) // Зб. на трудови од Меѓунар. науч. собир «Св. Наум Охридски — живот и дело». Охрид, 2005. С. 91–114; *Димитров П.* Поученията на Климент Охридски // Старобългарска лит-ра. 1987. Кн. 20. С. 57–86; *Шаламанов Б.* Неизвестни химнографски произведения на Климент Охридски // Списание на Бълг. АН. 1987. № 1. С. 51–56; № 2. С. 47–54; № 3. С. 63–68; № 4. С. 52–60; № 5. С. 61–67; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988; *Наневски Д.* Климент Охридски во македонската традиција. Скопје, 1991; *Славова Т.* Евангелските и апостолските цитати в словата на Климент Охридски и преславската книжнина // КМС. 1991. Кн. 8. С. 60–83; *Станчев К., Велинова В.* Към проблема за авторския стил в средновек. лит-ра във връзка с творчеството на Климент Охридски // Там же. С. 22–31; *Суботин-Голубовић Т.* Две службе св. Јоакиму Осоговском // АрхПр. 1994. Књ. 14. С. 105–134; *Христова И.* Речник на словата на Климент Охридски. София, 1994; *она же.* Лексиката на цикъла «Общи служби» от Климент Охридски // ГСУ, ФСФ. 1999. Т. 88. № 1. С. 49–78; *она же (Христова-Шомова И.).* Служебният Апостол в слав. ръкописна традиция. София, 2012. Т. 2. С. 827–829; *Chertoritskaia T. V.* Vorläufiger Katalog kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Opladen, 1994 (по указ.); *Велинова В.* Климент Охридски: Учителят и творецът. София, 1995; *она же.* Нови преписи на произведения на Климент Охридски в рус. книгохранилища // Старобългаристика. 1995. Т. 19. № 3. С. 55–69; *она же.* Тържествената ораторска проза в България, IX–X в. София, 1998; *она же.* Тълкувания на Светата литургия в творби на Климент Охридски // Старобългарска лит-ра. 2005. Кн. 33/34: В чест на К. Иванова. С. 145–153; Св. Климент и Наум Охридски и придонесот на охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура: Прилози од науч. собир одржан на 13–15 септември 1993 / Ред.: П. Илиевски, Ц. Гроздановски, Б. Ристовски. Скопје, 1995; *Хубанчев А.*

Антропологическите възгледи на св. Климент Охридски // ГСУ, БФ. 1995. Т. 2. С. 61–86; *Delekare A.* Der hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza: Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischöfe. Thessal., 1997; *eadem.* Kliment Velički oder Kliment Ochridski?: Die Discussion über seinen Bichofstitel und seine Jurisdiction // Старобългаристика. 2013. Т. 37. N 3. С. 3–10; *Йовчева М.* Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха // Там же. 1999. Т. 23. № 3. С. 3–30; *она же.* Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски // Там же. 2002. Т. 26. № 1. С. 17–32; *она же.* Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски и проблемът за западните памети в старобълг. календар // Средновековна християнска Европа — Изток и Запад: Ценности, традиции, общуване. София, 2002. С. 382–393; *она же.* Проблемы текстологического изучения древнейших памятников оригинальной слав. гимнографии // Древнеслав. литургическая поэзия: XIII Международный съезд славистов (Любляна, 15–21 авг. 2003). Тематический блок № 14: Доклады. R.; Sofia, 2003. С. 56–78; *она же.* Служби за Климент Охридски // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 671–676; *она же.* Климент Охридски // История на бълг. средновек. лит-ра / Съст.: А. Милтенова. София, 2008. С. 228–234; *она же.* Старобългарска химнография // Там же. С. 102–113; *она же.* Една възможна атрибуция на слав. служба за св. Вит, Модест и Крискентия // Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмена традиция. Охрид, 2011. С. 159–174; *она же.* К вопросу об источниках краковского Октоиха 1491 г. // ДРВМ. 2011. № 3(45). С. 54–55; *Мошкова Л. В.* Гимнографические произведения Климента Охридского: Структурно-содержательные особенности // ССл. 1999. № 1. С. 5–21; *Бояджиев А.* Св. Климент Охридски и кирилицата // КМС. 2000. Кн. 13. С. 86–111; *Бърлиева С.* Климент Римски, Климент Охридски и Кирило-Методиевската традиция // Там же. С. 159–166; КМС. 2000. Кн. 13: Климент Охридски — живот и дело; *Давыдова С. А.* О «поучениях» на двунадесятые праздники Климента Охридского в Прологе // Там же. С. 76–81; *Крашенинникова О. А.* Три канона из Октоиха Климента Охридского: Неизвестные страницы древнеслав. гимнографии // ССл. 2000. № 2. С. 29–41; *она же.* Древнеславянский Октоих св. Климента Охридского по древнеслав. спискам XIII–XV в. М., 2006; *Марти Р.* Климент Охридски: Проблеми при изследването на неговото лит. творчество // КМС. 2000. Кн. 13. С. 10–20; *Мирчева Б.* Службата за св. Климент Охридски в празничен миней № 122 от НБКМ // Старобългаристика. 2000. Т. 24. № 2. С. 70–82; *Мострова Т.* Климентовите слова в слав. сборници от Библиотеката на Литовската академия на науките във Вилнюс // КМС. 2000. Кн. 13. С. 58–75; *Федоскина Е. С.* Покаянный канон Климента Охридского в составе древнеслав. Октоиха // ВМУ: Филол. 2000. № 3. С. 75–83; *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000, 2004[2]; *Гроздановски Р.* Библијата во делата на св. Климент Охридски. Скопје, 2001; *Петканова Д.* Климент Охридски // *Она же.* Българска средновек. лит-ра. Велико Търново, 2001. С. 174–207; *Чешмеджиев Д.* Кирил и Методий в бълг. историческа памет през средните векове. София, 2001; *он же.* Култът на св. Седмочисленици в средновек. България // Slavica Slovaca. Bratislava, 2011. N 1. S. 24–35; *Савова В.* Непознато химнографско произведение на св. Климент Охридски за св. Алексий Човек Божи // Старобългаристика. 2003. Т. 27. № 2. С. 3–12; *Костадинова А.* Два неизвестни преписа на канона за Успение Богородично от Климент Охридски // Там же. 2004. Т. 28. № 3. С. 67–84; *Поп-Атанасова С., Костовска В.* Лексиката во поетските творби на Климент Охридски. Скопје, 2005; *Mircea J. R.* Répértoire des manuscrits slaves en Rumanie: Auteurs byzantins et slaves. Sofia, 2005; *Иванова М.* Общите поучения на Климент Охридски — конструкция и функционалност // Старобългаристика. 2008. Т. 32. № 2. С. 83–94; *Божилов И., Тотоманова А.-М., Билярски И.* Борилов Синодик. София, 2010; *Илиев И.* Св. Климент Охридски: Живот и дело. Пловдив, 2010; *Белчовски И.* Истражувачите за местоположбата на Светоклиментовата Дрембицко-Величка епархија // Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмена традиција. Охрид, 2011. С. 387–398; *Поп-Атанасов Г.* Литературното дело на св. Климент Охридски во книжевната традиција на Света Гора // Там же. С. 153–158; *Поп-Атанасова С.* Светите апостоли во химнографските дела на Климент и Наум Охридски // Там же. С. 147–152; *Филиповски Т.* Свети Климент и неговиот епитет Охридски: Појава и разпространетост // Свети Климент Охридски во уметничкото творештво: VI науч. средба по повод патрониот празник на нац. и универзитетска б-ка «Св. Климент Охридски», Скопје, 7.12.2012. Скопје, 2012. С. 27–52.

К. Иванова

Иконография. *Монументальная живопись.* Атрибуция ранних изображений К. О. затруднена: уверенно распознать его образ среди соименных святых не позволяет отсутствие в надписи титулатуры «Охридский» (по мнению А. М. Пентковского, наименование святителя Охридским утвердилось в 1-й пол. XIV в., после обретения мощей; *Пентковский.* 2013. С. 91). Указанием на возможное изображение К. О. может служить включение в программу росписи храма образов слав. просветителей равноапостольных Кирилла и Мефодия, свт. Константина II Кавасилы, архиеп. Охридского, и покровителя Охрида сщмч. Ераэма, еп. Формии (Минея 1435 г. (НБКМ. № 122) помимо службы сщмч. Ераэму включает единственный известный список древнейшей слав. службы К. О.; *Снегаров.* 1924. С. 163–164), а также сщмч. Климента, еп. (папы) Римского. Святого обычно изображают седовласым старцем с длинной остроконечной (иногда раздвоенной на конце) бородой, облаченным в фелонь (часто крещатую, т. н. полиставрий), с омофором.



Равноапостольные (справа налево): Климент Охридский, Кирилл и Мефодий. Роспись ц. Св. Софии в Охриде, Македония. 1037–1056 гг.

Первые изображения, атрибутируемые К. О., появились еще до офиц. прославления в силу его широкого почитания в Охриде. Самый ранний образ К. О. сохранился в соборе Св. Софии в Охриде, расписанном при архиеп. Льве (1037–1056). Святой (надпись: «Κλημης»), седовласый, с высоким лбом архиерей, облаченный в подризник, фелонь, омофор с большими черными крестами, изображен на юж. стене диаконника последним в ряду архиереев, рядом с равноапостольными Кириллом и Мефодием. По мнению В. Джурича, выбор святителей для включения в роспись алтарного пространства кафедрального храма Охридской епархии зависел от архиеп. Льва: хотя слав. иерархи изображены на второстепенном по значимости месте в алтаре, их размещение является уникальным, поскольку в росписях «...других православных центров иерархи местных церквей изображались, как правило, не в алтаре, а в западной части храма или в притворе (напр., в Св. Софии Константинопольской, в храмах Сербии XIII–XIV вв.)» (*Джурич.* 2000. С. 28). 1191 г. датируется роспись в ц. во имя вмч. Георгия Победоносца в Курбинове, где на сев. стене алтаря фрагментарно сохранился связываемый с К. О. образ святителя, а также представлены сщмч. Климент Римский (иногда

идентифицируют как сщмч. Еразма, еп. Формии; см.: *Миљковић-Пепек.* 1993. С. 26; *Грозданов.* 2006. С. 60, 66) и равноапостольные Кирилл и Мефодий (с надписями: «Кирилл учитель болгар» и «Мефодий учитель болгар»). В храме св. Архангелов в Прилепе (3-я четв. XIII в.) предположительно К. О. (седой, с высоким лбом) представлен на стене юго-вост. части алтаря благословляющим, в полиставрии, с Евангелием в руке (*Цветковски.* 1994. С. 37; *Он же.* 1996. С. 17); типологические особенности образа близки к ранним изображениям святого в соборе Св. Софии в Охриде и в ц. вмч. Георгия в Курбинове; сохранились 3 последние буквы имени святого (от Κλημης). В фигуре святителя на сев. стене жертвенника ц. Пресв. Богородицы мон-ря Студеница (1208–1209) также видят образ К. О. благодаря частично сохранившейся надписи: «Охрид» — над 1-м святым в группе из 3 архиереев (*Грозданов.* 2007. С. 301). Впервые определение «Охридский» встречается в надписи к образу К. О. в алтарном пространстве ц. во имя свт. Николая Чудотворца в с. Манастир, расписанной в 1271 г. под рук. диак. Иоанна, «референдария пресвятой архиепископии» Охридской (*Джурич.* 2000. С. 49). Идентификацию образа К. О. в ц. ап. Иоанна Богослова (Канео) в Охриде (кон. XIII в.), расположенного на фризе алтарной конхи, подтверждает соседство с образами сщмч. Еразма, еп. Формии, и свт. Константина Кавасилы (Там же. С. 342–343).

С XIV в. изображение К. О. в алтарной зоне среди др. архиереев становится традиционным. Известны варианты включения его образа в сцену литургисующих святителей — «Поклонение Жертве», напр. в ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки» (1383/84), в ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря в Скопье (1376–1381) и предположительно в ц. ап. Андрея на Треске близ Скопье (1388–1389), в ц. св. Илии в с. Долгаец близ Прилепа (1454–1455), в ц. свт. Николая Чудотворца в с. Буриловци (кон. XV в.). Нередко К. О. изображают в ряду святителей в жертвеннике (напр., в ц. Пресв. Богородицы в с. Матка близ Скопье (1496–1497) — на сев. стене, во 2-й зоне; в диаконнике — св. Кирилл Философ) или в диаконнике (напр., в ц. Пресв. Богородицы в мон-ре Матейче (1350–1360), рядом со св. Вавилой, еп. Антиохийским, и св. Климентом Анкирским). Образ К. О. в ц. свт. Николая в с. Псача близ Крива-Паланки (между 1365 и 1371) расположен над входом в диаконник; святой изображен фронтально, в архиерейском облачении; в росписи также представлены особо почитаемые на Балканах святые Иоаким Осоговский (Сарандапорский) и Ахиллий Ларисский, Савва Сербский и Симеон Неманя (Там же. С. 223). В алтаре К. О. представлен также в церкви в с. Пласница близ Кичева (1484).



Равноап. Климент Охридский. Роспись ц. во имя равноап. Климента в Охриде (Богородицы Перивлепты). 1294–1295 гг.

На изображения святого, появившиеся в XIV в., оказал влияние образ К. О. в росписи ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде (1294–1295) работы *Михаила Астрапы и Евтихия.* Художники изобразили святителя на сев. стене наоса (рядом с иконостасом) в паре с составителем канона в его честь — свт. Константином Кавасилой. Напротив, на юж. стене,— ап. Петр, который попирает фигуру, олицетворяющую ад, а на плечах держит храм — образ Церкви Христовой, подчеркивавший автокефальный статус Охридской архиепископии после заключения в 1274 г. Лионской унии (*Джурич.* 2000. С. 56; *Тодић.* 2001/2002. С. 147–161; *Грозданов.* 2007. С. 39–59).

Ряд изображений К. О. появился после обретения его мощей. В этот период был перестроен и, очевидно, расписан возведенный К. О. храм во имя вмч. Пантелеимона в Охриде. В процессе археологических раскопок обнаружены фрагменты композиции посвятительного характера. На фреске предположительно изображены эпирский владетель Феодор Комнин Дука и его рано умерший сын Димитрий, над которым помещен поясной образ благословляющего К. О. в небесном сегменте; сохранилась надпись, датирующая сцену 1321 или 1331 г. Данная композиция позволила нек-рым исследователям рассматривать возможность посвящения этого храма К. О. (*Грозданов.* 1983. С. 70) и соответственно предполагать, что в росписи был еще один, недошедший до нашего времени образ К. О. (Там же. С. 34–35).

Частью фрагментарно сохранившейся ктиторской композиции является образ К. О. в росписи т. н. Григориевой галереи собора Св. Софии в Охриде (1346–1350). К созданию фресок собора был привлечен охридский зограф Иоанн Теориан, чей живописный стиль отличается особой лиричностью благодаря нежной цветовой гамме и стройным пропорциям фигур. Над центральным порталом галереи, соединяющей 2-й этаж с нартексом, художник поместил композицию, в к-рой «заключена своеобразная политическая программа, церковное осмысление роли Охрида» (*Джурич.* 2000. С. 200). К восседающему на троне в окружении ангелов Спасителю небесный покровитель Охрида К. О. (изображен в $^{3}/_{4}$-ном повороте, правая рука протянута ко Христу) подводит серб. царскую семью (различимы фрагменты фигур представителей династии Неманичей — кор. Вукашина и его сына Марко). С др. стороны к Спасителю за своим ходатаем, вмч. Пантелеимоном, следуют члены визант. имп. семьи. Образ вмч. Пантелеимона напоминает о связи К. О. с великомучеником (*Грозданов.* 1983. С. 73, 81–86).

Достаточно быстро почитание К. О. вышло за пределы Охрида. В нач. XIV в. его распространению послужили, в частности, художники мастерской Михаила Астрапы и Евтихия, включившие образ К. О. в программу росписи церквей: Богородицы Левишки в Призрене (обновлена в 1309–1313, при серб. кор. Милутине) — в 1-й зоне в жертвеннике (в надписи прочитывается имя «св. Климент», рядом предположительно находится фигура равноап. Мефодия); вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) — в сцене

«Поклонение Жертве» К. О. изображен (надпись на греческом) на сев. стене апсиды рядом со святителями Константином Кавасилой и Саввой Сербским, облачен в белую фелонь, с омофором, в руках Евангелие. Поясное изображение святого (надпись: «Климије», согласно рашскому правописанию) в королевской ц. во имя Иоакима и Анны в мон-ре Студеница (1314), справа от окна на юж. стене, над алтарной преградой (с др. стороны окна изображен Сильвестр, папа Римский), не имеет убедительной атрибуции с т. зр. иконографии; к тому же почитание К. О. в период создания росписи еще не закрепилось на серб. землях (*Филиповски*. 2012. С. 37–38). Одним из ранних изображений К. О. в Сербии, активно воспринявшей традицию включения этого святого в программу храмовой росписи, считается его образ в ц. Спасителя (Вознесения Господня) в мон-ре Жича, к-рый был создан в период обновления фресок, в 1309–1316 гг. во 2-й зоне на южной стене алтаря с указанием при имени определения «Охридский» (*Војводић*. 2012. С. 146; *Delikare*. 2013. С. 4–5). В ц. Пресв. Богородицы Одигитрии в Печском мон-ре (до 1337; *Джурич*. 2000. С. 176, 400–401) также с указанием «Охридский» К. О. изображен по пояс на стене над алтарной апсидой в медальоне между свт. Амвросием и свт. Иаковом, братом Господним (по иконографии близок к сщмч. Клименту Римскому): появление этого образа связывают с ктитором храма архиеп. Сербским Даниилом II, знакомым с лит. творчеством К. О. (*Павловић*. 1954. С. 260).

Проблемы атрибуции К. О. при отсутствии в надписи титулатуры остаются в целом ряде памятников XIV в. Так, в ц. Пресв. Богородицы в с. Мишутище близ Призрена (1315–1320) представлен образ с надписью: «Климент» (*Грозданов*. 2007. С. 187). Фигуры 5 св. Климентов изображены в храме мон-ря Грачаница (ок. 1320), подписан лишь образ сщмч. Климента Римского на юж. стене диаконника, остальные (на вост. стене сев.-вост. столба, в вост. тимпане под юго-вост. куполом и в вост. тамбуре на сев.-вост. кубе) близки по иконографии и надписей не имеют (*Војводић*. 2012. С. 152). Образ в Белой церкви Каранской (ок. 1332–1337) в зап. части юж. подкупольной арки, напротив св. Иринея, типологически близок к изображениям свт. Климента Римского (*Филиповски*. 2012. С. 39). Поскольку создание ц. свт. Николая Орфаноса в Фессалонике (ок. 1320–1325) связывают с серб. кор. Милутином, есть вероятность того, что ростовое изображение в полиставрии в алтаре под сводом архиерея — образ К. О. (титулатура отсутствует; еще одно изображение в алтаре — св. Климент Анкирский; *Војводић*. 2012. С. 153).

После 1334 г. Охридская архиепископия оказалась на территории Сербского государства, что отразилось в композиции, показавшей средствами иконографии положение Охридской архиепископии по отношению к Сербской Церкви. Так, в росписи на 2-м этаже нартекса кафедрального собора Св. Софии в Охриде (1346–1350) была ростовая ктиторская сцена: справа от Деисуса изображены Сербский патриарх Иоанникий, Охридский архиеп. Николай, свт. Николай Чудотворец и К. О. Образ последнего на этой фреске уникален: святой представлен не в архиерейских, а в монашеских одеждах, как преподобный, с развернутым свитком в левой руке (подобное изображение К. О. среди архиереев было выполнено при Охридском архиеп. Прохоре на зап. стене притвора ц. св. Николая Топличкого в Демир-Хисар (близ Битолы) (1535–1537, зограф Иоанн из Грамоста, Кастория)).

В правление кор. Стефана Душана сформировались особенности иконографии К. О. под влиянием Охридского архиеп. Николая, к-рый после назначения на кафедру (ок. 1334) построил в Охриде ц. во имя св. Николая Больничного: на юж. стене наоса храма, расписанного в 1335–1336 гг., Охридский архиепископ пожелал увидеть рядом со своим небесным патроном покровителя Охрида К. О. и его чтимого святого вмч. Пантелеимона. Впосл. изображение почитавшегося чудотворцем К. О. в паре со свт. Николаем Чудотворцем встречалось в росписях XIV–XV вв. ряда охридских храмов. Причем образы этих святителей занимают особое место: они включены в ктиторские композиции или в отдельные сцены. Напр., в ц. святых Константина и Елены в Охриде (кон. XIV в.) К. О. и свт. Николай Чудотворец изображены на юж. стене в наосе на патрональной фреске рядом с равноапостольными Константином и Еленой. В ц. Пресв. Богородицы Больничной в Охриде (ок. 1400, 2-й слой фресок) сохранились фрагменты (утрачены головы фигур) сцены, близкой к композиции в ц. святых Константина и Елены в Охриде: на юж. стене наоса к К. О. и свт. Николаю Чудотворцу молитвенно обращается ктитор храма — неизвестный архиепископ Охрида (*Грозданов*. 1980. С. 90). Изображения К. О. со свт. Николаем есть в пещерной ц. арх. Михаила в с. Радожда близ г. Струги (кон. XIV в.; атрибуция Д. Барджиевой-Трайковской) — в рост в 1-й зоне на зап. стене наоса (*Ангеличин-Жура*. 2006. С. 390), а также в ц. Пресв. Богородицы Больничной в Охриде (60-е гг. XIV в.). На фреске в ц. Пресв. Богородицы в с. Велестово близ Охрида (1444) К. и свт. Николай предстоят Богородице с Младенцем (*Суботић*. 1980. С. 65; *Грозданов*. 1983. С. 91).

Традиционным становится изображение вместе с К. О. его сподвижника, равноап. Наума Охридского: на фреске в храме с первоначальным посвящением К. О. (ц. св. Климента Старого, Охрид, 1378) они представлены на юж. стене наоса возле алтаря вместе со свт. Николаем Чудотворцем (*Грозданов*. 1983. С. 55). Тот же состав святых — на южной стене наоса, рядом с изображением «Христос Судия», в ц. Пресв. Богородицы Заумской на берегу Охридского оз. (1361).

На включение образа К. О. в патрональные композиции повлияла традиция почитания святого как небесного покровителя Охрида и Охридской архиепископии. Наиболее ярко такое представление о К. О. отражает образ в ц. святых Космы и Дамиана (Малые св. Врачи) в Охриде (ок. 1350), расписанной Иоанном Теорианосом с помощником. На южной стене наоса, под образом благословляющего из небесного сегмента Спасителя, изображены патрональные святые храма Косма и Дамиан, к-рым К. О. подносит модель Охрида, испрашивая их заступничество за город (*Грозданов*. 1968. С. 107–112). Это изображение явилось «целым открытием для Охрида в период правления царя Душана» и было создано под влиянием в т. ч. образа имп. равноап. Константина с моделью К-поля в руке на мозаике в соборе Св. Софии К-польской (*Джурич*.

2000. С. 410). Традиция такого изображения К. О. сохранялась и в XV в.: в ц. Спаса в с. Лескоец (1461–1462) возле алтаря на юж. стене наоса — правой рукой он благословляет, в левой держит модель Охрида. Усвоение К. О. 2 функций — защитника города и святого целителя встречается в памятниках Охрида неоднократно. Связь К. О. со св. целителями идет от почитания им целителя вмч. Пантелеимона. Так, в ц. вмч. Димитрия в Охриде (3-я четв. XIV в.) святитель изображен на сев. стене наоса среди св. воинов; фигуры св. целителей предположительно находились на несохранившейся зап. половине юж. стены (*Грозданов*. 1980. С. 156), на юж. стене в парекклисионе вмч. Григория в ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде (1364–1365) К. О. представлен вместе со святыми Пантелеимоном и Дамианом, а на юж. стене пещерной ц. Пресв. Богородицы в с. Пещани (Пештани) близ Охрида (ок. 1370) — со святыми Космой, Дамианом и Пантелеимоном.

Необычны росписи (1345–1347) храма Лесновского монастыря: на столбах, представляя в духовном смысле столпы правосл. Церкви, находятся фигуры особо почитаемых святых на Балканах — К. О. (на внутренней стороне юж. предалтарного столба, атрибуция С. Габелич; см.: *Габелић*. 1998. С. 72), сщмч. Еразма, еп. Формии, равноап. Кирилла Философа и св. Ахиллия Ларисского. Вместе со св. Ахиллием Ларисским К. О. также изображен в церкви в Поганово (1499, вероятно, работа мастеров из Кастории) и в храме Преображенского мон-ря в Метеорах (1483). В ряду погрудных образов святых К. О. представлен на юж. стене наоса в росписи монастырской ц. Всех святых в с. Лешани близ Охрида (1451–1452). Парное изображение К. О. и равноап. Кирилла Философа находится в люнете на сев. стене ц. Рождества Пресв. Богородицы в монастыре Калишта (XVI в., напротив, на юж. стене,— вмч. Пантелеимон и св. Ермолай).

В Кастории образ К. О. появляется со 2-й пол. XIV в., после включения ее в состав Сербского гос-ва, в храмах св. Таксиархов (1359/60), свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза» (3-я четв. или 60–80-е гг. XIV в.). В пещерной ц. Пресв. Богородицы на о-ве Мали-Град на оз. Преспа (ныне Албания) образ К. О. относится ко 2-му слою росписи, выполненному касторийскими мастерами в 1368–1369 гг. по заказу серб. кесаря Новака (*Джурич*. 2000. С. 261). Подписанное по-гречески с указанием «Охридский» изображение святителя находится на юж. стене рядом со свт. Елевферием Иллирийским, почитаемым в визант. Иллирике, т. е. на территории Юж. Албании. Парное изображение этих святых может иметь особый смысл для болг. истории нач. XI в., т. к. здесь посредством иконографии зафиксирована связь «архиепископии в Охриде с римской префектурой Иллирии», что «должно было обосновывать легитимность вхождения епархий, находящихся за пределами фемы Болгарии, в архиепископию Болгарии» (*Пентковский*. 2013. С. 86).

В 1378 г., при вел. жупане Андрии Гропе, была построена и расписана ц. во имя К. О. (св. Климента Старого) в Охриде. На юж. стене, где традиционно помещаются образы покровителей храма, изображен К. О., по сторонам к-рого располагаются фигуры свт. Николая Чудотворца и равноап. Наума Охридского (*Грозданов*. 1968. С. 105; *Он же*. 1980. С. 152). Родственные связи с Андрией Гропой имел принадлежавший к правившему в Юж. Албании роду Феодор Музаки — строитель ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки» в Кастории (1383/84; *Пентковский*. 2013. С. 103); в программу росписи ее алтаря включен образ К. О. (как сщмч. Климент Анкирский атрибутирован в кн.: *Χατζηδακης Μ.* Ψηφιδοτα τοιχογραφιες. Αθήνα, 1992. Σ. 108). Годом позже изображение святителя появилось на фресках касторийской ц. свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» (ок. 1385).

В XVI в. образы К. О. появляются на Св. Горе Афон. Так, в парекклисионе св. Иоанна Предтечи в Протате (1526) К. О. изображен в юго-зап. части алтаря, рядом представлены образы Охридских архиепископов святителей Феофилакта Болгарского и Николая Кавасилы; создание росписи приходится на время архиепископства Прохора Охридского (*Он же*. 1983. С. 96–98). Изображение К. О. в росписи ц. Димитрия в с. Палатиция близ г. Верия (1569–1570, зограф из Кастории) обусловлено близостью храма к скиту св. Иоанна Предтечи.

В XVII в. появляется изображение К. О. в составе св. Седмочисленников. Один из ранних вариантов этой композиции представлен в росписи ц. Пресв. Богородицы Сливницкого (Слимницкого) монастыря на оз. Преспа (1612). На сев. стене притвора представлены св. Седмочисленники — Ангеларий, Горазд, К. О., Кирилл, Мефодий, Наум и Савва. Напротив изображены т. н. пятозарные мученики. Обе композиции часто появлялись в храмах в период болг. возрождения, напр. в росписи храма мон-ря равноап. Наума в Охриде (1806).

В Кастории традиция включения образа К. О. в роспись храмов сохранялась и позже: напр., в митрополичьей ц. Пресв. Богородицы Порфирной (нач. XVIII в.) святой представлен вместе с равноап. Наумом Охридским.

Иконы. Кон. XIII в. датируется уникальный деревянный рельефный образ К. О. (141×33 см), к-рый, согласно преданию, болг. царю Самуилу подарил папа Римский (*Кънчов*. 1891. С. 59). Первоначально образ находился над мощами святителя в монастырском храме вмч. Пантелеимона в Охриде (*Георгиев*. 1996. С. 29; *Он же*. 1997. С. 308, 313–314). Вместе с мощами он был перенесен в ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде, где, по свидетельству В. И. Григоровича, в 1845 г. находился «у левых врат иконостаса сзади»



Равноап. Климент Охридский. Роспись ц. во имя равноап. Климента в Охриде (Климента Старого). 1378 г.



Равноап. Климент Охридский. Икона из ц. Богородицы Перивлепты в Охриде. Посл. четв. XIV в. (Галерея икон, Охрид)

(*Григорович*. 1877. С. 98); с 1942 г.— в юж. части иконостаса. В память о перенесении мощей ежегодно 9 авг. (27 июля) совершались крестные ходы из ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в ц. вмч. Пантелеимона и обратно; возможно, во главе шествия несли рельефный образ К. О. (*Василиев*. 1966. С. 346).

Икона кон. XIII в. находится в ц. святых Космы и Дамиана (Малые св. Врачи) в Охриде: К. О. изображен в полный рост в архиерейских одеждах, правой рукой благословляет, в левой держит Евангелие (*Грозданов*. 1983. С. 54; *Миљковић-Пепек*. 1996. С. 100).

Худож. Иоанну Теорианису приписывают создание 2-сторонней иконы с образами К. О. и равноап. Наума Охридского из ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде (посл. четв. XIV в., Галерея икон, Охрид; см.: *Грозданов*. 1983. С. 106; *Георгиевски*. 1999. С. 10–11. Кат. 29. Ил. на с. 75; *Джурич*. 2000. С. 202, 410). Сложная моделировка ликов с теплым розоватым вохрением, характерные тонкие движки-пробела напоминают по стилю монументальные работы Теорианиса, расписавшего в 1346–1350 гг. кафедральный собор Св. Софии в Охриде; предполагают, что именно там первоначально находилась икона. Характер доски, расположение святых на обеих сторонах иконы указывают, что она создавалась как выносная; в день памяти Охридских просветителей икону крестным ходом обносили вокруг города. Иконография (святитель изображен полуфигурно в красно-коричневой фелони с омофором, на белом фоне к-рого выразительно смотрятся большие золотые кресты с черной обводкой, правой рукой благословляет, в покровенной левой держит Евангелие) была в общих чертах повторена на иконе К. О. из того же собора (2-я пол. XVI в., Галерея икон, Охрид; см.: *Георгиевски*. 1999. Кат. 35. Ил. на с. 87; образ равноап. Наума Охридского представлен на парной иконе того же времени). Однако ее письмо безыскусно, лик сохраняет типологические черты К. О., в его лепке превалирует не живописное, а графическое решение (грубая карнация от темного к светлому); омофор серо-черный, левая рука не покрыта.

В числе избранных святых К. О. изображен на нижнем поле иконы Пресв. Богородицы «Пантонхара», написанной Дичо Зографом из с. Тресонче для ц. св. Иоанна Богослова в Канео на Охридском оз. (1844, Галерея икон, Охрид; см.: Там же. Кат. 41. Ил. на с. 99). О степени



Равноап. Климент Охридский. Икона. XIV в. (Церковный историко-археологический музей, София)

почитания К. О. говорит то, что он изображен в центре, между св. Иоанном Предтечей, которому посвящен храм, и свт. Николаем Чудотворцем (также представлены великомученики Георгий и Димитрий, свт. Афанасий и мч. Георгий Кратовский); святитель облачен в фелонь, в левой руке держит открытое Евангелие, правой благословляет; характерные черты облика К. О. сохранены.

Кон. XIV— нач. XV в. датируется икона из Церковно-археологического музея в Софии: К. О. представлен в традиционной для святителя иконографии, правой рукой благословляет, в левой держит Евангелие (*Василиев*. 1966. С. 360).

На оклade болг. патриаршего Евангелия, обнаруженного Н. П. Кондаковым в 1900 г. в ц. Богородицы Перивлепты в Охриде (рукопись XIV в.; см.: *Кондаков*. 1909. С. 273 сл. Табл. XIII; о различных датировках оклада XIV–XVII вв., см.: *Баласчев*. 1916. С. 2; *Василиев*. 1966. С. 350; *Герасимов*. 1966. С. 387; *Грозданов*. 1983. С. 55, 103), помимо евангельских сцен «Распятие», «Благовещение», «Сретение», «Крещение», «Воскрешение Лазаря», «Сошествие во ад» и «Рождество Христово» на нижнем поле в центре помещены фигуры К. О. и вмч. Пантелеимона. Т. Герасимов считал, что образы святых были выполнены позже (*Герасимов*. 1966. С. 387; *Idem*. 1970. С. 139–140). Еще один образ К. О. помещен на окладе иконы Спасителя из иконостаса ц. Св. Софии в Охриде, подаренной храму севастократором Иоанном Дукой (1126–1200) (*Грозданов*. 1983. С. 55).

Лит.: *Григорович В. И.* Очерк путешествия по европ. Турции. М., 1877; *Кънчов В.* Битолско, Преспа и Охрида: Пътни бележки // СбНУНК. 1891. Кн. 4. С. 3–101; *Кондаков Н. П.* Македония: Археол. путешествие. СПб., 1909; *Туницкий Н. Л.* Св. Климент, епископ словенский: Его жизнь и просветительная деятельность. Серг. П., 1913; *Баласчев Г.* Почитанието на св. Климент в българските земи // Народни права: [Газ.]. София, 1916. Бр. 170. 8 авг.; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924. Т. 1; *Павловић Д.* Једна позајмица архиепископа Данила из Климента Охридског // ПКЈИФ. 1954. Књ. 20. Св. 3/4. С. 260–263; *Василиев А., Василиева И. А.* Образи на Климент Охридски. София, 1961; *Ђурић В.* Црква Св. Софије у Охриду. Београд, 1963; *он же.* Историјске композиције у српском сликарству средњег века и њихове књижевне паралеле // ЗРВИ. 1968. Књ. 11. С. 99–127; *он же (Джурич В.).* Византийские фрески: Средневек. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000; *Василиев А.* Образът на Климент Охридски в българското изкуство // Климент Охридски, 916–1966: Сб. от статии по случай 1050 години от смъртта му. София, 1966. С. 339–385; *Герасимов Т.* За образа на Климент Охридски върху обкова на евангелие от XIV в. // Там же. С. 387–392; *idem (Gerasimov T.).* La reliure en argent d'un evangéliaire du XIV siècle à Ochrida // ЗРВИ. 1970. Књ. 12. С. 139–142; *Грозданов Цв.* Портретите на Климент Охридски во средновек. уметност // Разгледи. Скопје, 1966. Бр. 1. С. 82–92; *он же.* О портретима Климента Охридског у охридском живопису XIV в. // ЗЛУ. 1968. Бр. 4. С. 103–118; *он же.* Односот меѓу портретите на Климент Охридски и Климент Римски во живописот од 1-та пол. на XIV в. // Симпозиум 1100-годшинина од смъртта на Кирил Солунски, 23–25 мај 1969 г. Скопје, 1970. Т. 1. С. 99–107;

он же. Најстарата претстава на Седмочисленициите // Културен живот. Скопје, 1978. Бр. 7/8. С. 32–34; *он же*. Охридско зидно сликарство XIV в. Охрид, 1980; *он же*. Портрети на светителите од Македонија од IX–XVIII в. Скопје, 1983; *он же*. Св. Климент и св. Наум во уметноста на Македонија и на Охридската архиепископија // Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура. Скопје, 1995. С. 31–43; *он же*. Словенските учители во живописот на Пречиста Кичевска и развојот на композицијата на Седмочисленициите во 2-та пол. на XIX в. // *Он же*. Уметноста и културата на XIX в. во Зап. Македонија: Студии и прилози. Скопје, 2004. С. 31–53; *он же*. Курбиново и други студии за фрескоживописот во Преспа. Скопје, 2006; *он же*. Живописот на Охридската архиепископија. Скопје, 2007; *Миљковиќ-Пепек П.* Делото на зографите Михаило и Евтихиј. Скопје, 1967; *он же*. Историските и иконографските проблеми на непрочуената црква св. Богородица од Слимничкиот манастир крај Преспанското езеро // Годишен зб. на Филозофски фак-т на Универзитетот. Скопје, 1979/1980. Кн. 5/6(31/32). С. 177–199; *idem (Miljković-Pepek P.)*. Quatre saints non identifiés de Kurbinovo (1191) et hypothèses sur quelques exemples antérieurs et analogues en Macédoine // Byz. 1992. Vol. 62. P. 389–401; *он же*. Најстарите светителски култови во Македонија, темели за самостојната Самоилова црква и автокефалност на Охридската архиепископија // Зб. средновековна уметност. Скопје, 1993. Бр. 1. С. 11–60; *он же*. Црквата Мали св. Врачи во Охрид // Културно наследство. Скопје, 1996. Т. 19/21. С. 81–137; *Василиева И. А.* Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в нашето изобразително изкуство // Константин-Кирил Философ: Юбил. сб. по случай 1100 г. от смъртта му. София, 1969. С. 419–424; *Суботиќ Г.* Охридската сликарска школа од XV в. Охрид, 1980; *Расолкоска-Николовска З.* Портретот на Климент Охридски од Матка // Ликовна уметност. Скопје, 1981/1982. Бр. 8/9. С. 105–109; *Машниќ М.* Еден новооткриен портрет на Климент Охридски во црквата св. Никола кај село Ореовец (Македонски Брод) // Историја. Скопје, 1985. Бр. 2. С. 293–297; *Цветковски С.* Новооткриениот портрет на Климент Охридски во Св. Архангели, Прилеп // Културен живот. 1994. Бр. 1. С. 37–38; *он же*. Новооткрито изображение на св. Климент Охридски в църквата св. Архангели в Прилеп и стиловите течения през 3-та четвърт на XIII в. в Македония // Изкуство: Art in Bulgaria. София, 1996. Бр. 33/34. С. 17–20; *Личеноска З.* Релјефната икона на св. Климент Охридски // Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура. Скопје, 1995. С. 213–221; *Георгиев П.* Бележки за култа към св. Климент в Охрид // Епископ-Константинови четения / Ред.: Т. Тотев. Шумен, 1996. Сб. 3. С. 22–33; *он же*. Дървеният орелеф на св. Климент Охридски: Предназначение и история // Годишник на Националния археол. музей. София, 1997. Т. 10. С. 301–318; *Лозанова Р.* Църквата «Св. Богородица Перивлепта» («св. Климент») в Охрид: Културни пластове // Свети места на Балканите. Благоевград, 1996. С. 129–135; *Ангеличин-Жура Г.* Страници от историјата на уметноста на Охрид и Охридско, XV–XIX в. Охрид, 1997; *он же*. Пештерните цркви на брегот од Охридското езеро. Охрид, 1999; *он же*. Пештерни цркви во Охридско-Преспанскиот регион (Р. Македонија, Р. Албанија, Р. Грција) // Ниш и Византија: IV научни скуп: Зб. радова. Ниш, 2006. С. 385–402; *Габелић С.* Манастир Лесново: Историја и сликарство. Београд, 1998; *Георгиевски М.* Галерија на икони – Охрид. Охрид, 1999; *Геров Г.* Входът като пустиня: (Към проблема за символиката на входните пространства в православния храм) // Византийското културно наследство и Балканите. Пловдив, 2001. С. 274–288; *Тодић Б.* Фреске у Богородици Перивлепти и порекло Охридске архиепископије // ЗРВИ. 2001/2002. Књ. 39. С. 147–163; *Барциева-Трајковска Д., Ангеличин-Жура Г.* Претставите на Св. Климент и Св. Елефтериј во црквата св. Богородица, Мали град, Преспа, Р. Албания // Културно наследство. 2002/2003. Т. 28/29. С. 121–126; *Благоев Г.* За някои известни и нови факти от Преспанския остров «Св. Ахил», свързани с българската история // Македонски преглед. Скопје, 2003. Бр. 2. С. 97–106; *Војводић Д.* О живопису Беле цркве каранске и сувременом сликарству Рашке // Зограф. Београд, 2006/2007. Књ. 31. С. 135–152; *он же*. На трагу изгубљених фресака Жиче // Там же. 2011. Књ. 35. С. 145–154; *он же*. Представе св. Климента Охридског у зидном сликарству средњовек. Србије // Византијски свет на Балкану. Београд, 2012. Књ. 1. С. 145–167; *Филиповски Т.* Свети Климент и неговиот епитет Охридски: Појава и разпространетост // Свети Климент Охридски во уметничкото творештво: VI науч. средба по повод патрониот празник на националната и универзитетска б-ка «Св. Климент Охридски», Скопје, 7.12.2012. Скопје, 2012. С. 27–52; *Пентковский А.* Почитание свт. Климента в Охриде в X–XIV вв. // Старобългарска литература. София, 2013. Кн. 48. С. 79–113; *Delikare A.* Kliment Velički oder Kliment Ochridski?: Die Discussion über seinen bichofstitel und seine Jurisdiction // Старобългаристика. 2013. Т. 37. N 3. С. 3–10.

Д. Чешмеджиев, Э. В. Шевченко

КЛИМ СМОЛЯ́ТИЧ – см. *Климент* (Клим Смолятич).

КЛИ́МЕНТА, СВЯЩЕННОМУ́ЧЕНИКА, БАЗИ́ЛИКА В РИ́МЕ [итал. Basilica di San Clemente; лат. Titulus Sancti Clementis], средневек. церковь, посвященная сщмч. *Клименту,* еп. (папе) Римскому, 3-му после ап. Петра хранителю епископской кафедры Рима; расположена почти на одинаковом расстоянии от рим. холмов Латерана и Целия. К. б.– сложный архитектурный комплекс, включающий средневек. базилику XII в. (верхняя церковь) и расположенные в ее основании раннехрист. базилику, вероятно кон. IV в. (нижняя церковь), и 2 здания рим. времени (возможно, жилой дом, I–II вв., и храм Митры, II–III вв.).

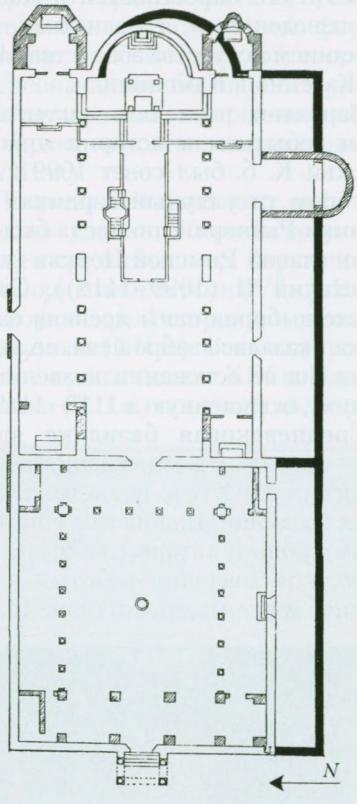
Архитектурные сооружения римского времени. Археологические раскопки на нижнем уровне средневековой базилики начал в 1857 г. доминиканский монах, археолог и настоятель К. б. Дж. Маллули (1812–1880); он же составил их 1-е описание. Фундаментальные исследования продолжены в XX в. Э. Хуньентом и Ф. Гвидобальди. Под полом раннехрист. базилики были открыты остатки прямоугольного в плане сооружения неизвестного назначения, стены которого сложены из крупных блоков туфа. К нему примыкает здание времени правления имп. Домициана (81–96; дата установлена по штампам на кирпичах), возведенное в технике opus mixtum. Оно состояло из небольшого размера помещений со сводчатыми потолками, сгруппированных вокруг центрального двора; предположительно являлось частным жилым домом. Во II–III вв. на месте внутреннего двора был устроен храм Митры (Mitreum). От языческого святилища сохранился пронаос, свод к-рого украшен орнаментальной стуковой декорацией, центральная часть храма (триклиний) и небольшая комната для новообращенных (катехуменов). Вдоль стен триклиния расположены каменные лавки для членов общины, в центре – мраморный алтарь с рельефным изображением Митры, убивающего быка, за алтарем в нише – статуя Митры.

Раннехристианская базилика находится на глубине 4,37 м относительно уровня пола средневековой базилики, поверх более ранних сооружений римского времени; ее алтарная часть совпадает с местоположением митраистского святилища. У исследователей нет единого мнения о времени возникновения раннехрист. базилики; оптимальной



Базилика сщмч. Климента в Риме. Фотография. 2005 г.

считается датировка кон. IV — нач. V в. (Р. Краутхаймер, Х. Бранденбург, Дж. Ллойд, Гвидобальди, М. Андалоро). Церковь представляла собой 3-нефную одноапсидную базилику (длина 35,95 м, ширина 29,5 м, высота 13,30 м), ориентированную по оси «запад—восток», с апсидой на западе. Справа от апсиды находилось небольшое помещение, предположительно пастофорий. Центральный неф базилики был отделен от боковых аркадой, опирающейся на античные колонны, по 8 с каждой



План базилики сщмч. Климента в Риме

стороны. Все колонны в К. б. вторичного использования (сполии), взяты из разрушенных рим. построек; они имеют разный размер и форму, выполнены из различных материалов. Верхние участки стены над аркадой (клерестерий) были прорезаны широкими окнами с полукруглым завершением, служившими источником естественного освещения. Центральный неф, очевидно, имел деревянное стропильное перекрытие. С вост. стороны был устроен вход с колонным портиком на 4 опорах; ему предшествовал просторный прямоугольный открытый двор-атриум.

Вплоть до XII в., когда раннехрист. базилика была оставлена, ее неоднократно перестраивали и украшали фресками. В VI в., при папе Иоанне II (532–535) и пресв. Меркурии, были сооружены новый престол и напрестольная сень, установлено ограждение вокруг алтаря-хоры (schola cantorum), от которого сохранились мраморные панели из проконесского мрамора с раннехрист. символикой и монограммами папы Иоанна II (после возведения в XII в. верхней базилики). Во 2-й пол. VIII в., при папе Адриане I (772–795), была переложена крыша, проведены масштабные живописные работы в центральном пространстве и



«Богоматерь Царица», с предстоящими царственными женами. Роспись нижней церкви базилики сщмч. Климента. 2-я пол. VIII в.



Вознесение Господне. Роспись нижней церкви базилики сщмч. Климента. Сер. IX в.

в нартексе базилики. От этого времени на стене сев. нефа в нижнем ярусе сохранились полотенца, выше — ступни и нимбы святых, а также часть неизвестной сцены. Там же в маленькой узкой нише, предположительно отмечавшей место захоронения или алтаря,— Богородица на престоле с Младенцем Христом на коленях, в царских одеждах, с венцом на голове (иконографический извод «Богоматерь Царица», лат. Maria Regina); Ей предстоят царственные жены с коронами на головах, предположительно святые Евфимия Всехвальная и Екатерина Александрийская; изображения сохранились по плечи (датировка 2-й пол. VIII в. приведена по изд.: La Pittura Medievale a Roma: Atlante. 2006. P. 179; Г. Маттиэ относил композицию к сер. IX в.: *Matthiae*. 1987. P. 177). В главном нефе над аркадой — следы разгранки; в юж. нефе на вост. стене — сцены из Жития прп. Либертина. К этой группе росписей, вероятно, примыкает изображение неизвестного святого на зап. стене нартекса (сохр. верхняя часть фигуры).

В период правления папы Льва IV (847–855), предположительно после землетрясения 847 г., часть вост. фасада (между крайней левой колонной и юж. стеной центрального нефа) заложили. На образовавшемся участке стены в интерьере церкви были выполнены росписи, к-рые датируют сер. IX в. благодаря портрету заказчика, папы Льва IV. Сохранились несколько сцен, составляющих краткий христологический цикл: «Брак в Кане», «Распятие», «Сошествие во ад», «Жены-мироносицы у гроба Господня», «Вознесение Господне». Сцена, расположенная под «Распятием», практически полностью утрачена. Композиция «Вознесение Господне» занимает доминирующее положение в цикле и выделена размером. Слева и справа от групп апостолов представлены соответственно фронтальные ростовые фигуры донатора росписи папы Льва IV с квадратным нимбом и св. Вита. На стене под изображением Богоматери — ниша овальной формы, возможно отмечающая местоположение реликвии (ныне отсутствует) — камня Елеонской горы, на к-рой произошло Вознесение Спасителя. Отдельные иконографические детали в сценах евангельского цикла, по мнению Маттиэ, свидетельствуют о влиянии искусства сиропалестинского круга (Ibid. P. 180).

На вост. стене на пилястре изображен св. Проспер Аквитанский (нижняя часть фигуры утрачена). 2-й пол. IX в. датируется фреска «Сошествие во ад» в центральном нефе, на небольшом участке стены, примыкающем справа к алтарю. В нижнем левом углу композиции представлено изображение неизвестного в монашеском облачении с квадратным нимбом, в левой руке — кодекс, возможно это равноап. Кирилл (Константин Философ), просветитель славян. Существует предположение, что фреска отмечает место его погребения (869; см. подробно в ст. *Кирилл,* равноап.).



Деисус. Роспись вост. стены нартекса базилики сщмч. Климента. XI в.

Масштабные изменения в облике нижней базилики произошли в XI в. Они прежде всего коснулись вост. фасада и юж. части церкви. Правая и левая арки колонного портика по сторонам главного входа были заложены; юж. стена укреплена (заполнены 2 свободных участка между колоннами); 2 колонны в левой части центрального нефа были обложены кирпичом и, т. о., превращены в широкие, мощные опоры. Чем были обусловлены данные работы по реконструкции здания, неизвестно. Принято считать, что К. б. пострадала во время пожара 1084 г. в районе Латеранского холма и Колизея, спровоцированного вторгшимися в Рим норманнскими войсками во главе с Робертом Гвискаром, правителем Апулии (1057–1085). Однако достоверных археологических фактов и следов пожара в нижней церкви не обнаружено (*Lloyd.* 1989. P. 103). Ллойд предположил, что работы по укреплению восточного фасада и юж. стены базилики в кон. XI в. могли быть вызваны естественными причинами, напр. ветхостью постройки IV в., или последствиями землетрясения, случившегося в Риме в 1091 г.

Параллельно с реставрацией здания были выполнены новые росписи. В центральном нефе на опоре, расположенной ближе к алтарю, на широкой, обращенной в наос стороне, находятся 2 сцены из Жития сщмч. Климента: в верхнем ярусе — «Поставление Климента в папы» (сохр. нижняя часть сцены), в среднем — «Климент совершает литургию»; на узких торцах — ростовое изображение прп. Антония (верхняя часть утрачена), «Прор. Даниил во рву львином», зооморфные и орнаментальные мотивы. На 2-й опоре наверху изображен восседающий на престоле Христос с предстоящими архангелами Михаилом и Гавриилом, сщмч. Климентом и свт. Николаем Чудотворцем (верхняя половина композиции не сохр.), ниже — 2 сцены из Жития прп. Алексия, человека Божия,— «Возвращение Алексия в Рим» и «Преставление Алексия», орнаментальная декорация; на торцах — в рост св. Бьяджо (Власий) и сцена «Чудо св. Бьяджо». Житийный цикл сщмч. Климента продолжен еще неск. сценами в нартексе: на зап. стене на месте заложенных арок слева от входа — «Перенесение мощей сщмч. Климента»; справа — «Чудо сщмч. Климента в храме»; ниже — медальон с погрудным образом сщмч. Климента и изображения предстоящих святому заказчиков росписи Бено де Рапицы и его супруги Марии Мачелларии с детьми; над сценой «Чудо в храме» находилась композиция «Ангел, сооружающий гробницу сщмч. Климента на дне моря» (утрачена, известна благодаря акварелям Й. Вильперта 1916 г.). Напротив, на вост. стене нартекса, помещена композиция «Деисус» — Христос на престоле с предстоящими архангелами Михаилом и Гавриилом, со святыми ап. Андреем и сщмч. Климентом и с коленопреклоненными преподобными, предположительно равноапостольными Кириллом и Мефодием (фреска снята со стены нартекса и перенесена в сев. неф верхней церкви; в лит-ре она получила определение «частный «Посмертный суд»»). Фрагментарно сохранились история святых Валериана и Цецилии (зап. стена юж. нефа), композиция «Страшный Суд» и ветхозаветные сцены (история праотца Авраама) (вост. стена сев. нефа), образ Христа в медальоне (на своде). Данная группа фресок, заказчиками к-рых (в нартексе и центральном нефе) являлись представители семейства де Рапица, датирована XI в. на основании стилистического сопоставления росписей с романской живописью Рима и его окрестностей в Лацио, произведениями, созданными под влиянием искусства аббатства Монте-Кассино в Кампании.

Вероятно, последним значительным событием в истории нижней церкви К. б. был совет 1099 г., на котором титулярный кардинал базилики Райнерий-ди-Бледа был избран главой Римской Церкви (папа Пасхалий II (1099–1118)). Сразу после выборов папы древняя базилика оказалась заброшена, ее засыпали, на ее основании возвели базилику, освященную в 1118–1119 гг.

Средневековая базилика является примером возрождения в рим. архитектуре XII в. раннехристианских традиций. Надпись на епископском троне в алтаре сообщает, что «начал и завершил работы» в базилике кард. Анастасий († ок. 1125);



Вид на центральную апсиду базилики сщмч. Климента

освящение, очевидно, совершил папа Геласий II (1118–1119).

Трехнефная одноапсидная (диаметр апсиды 8,47 м) базилика по плану аналогична нижней церкви, но значительно меньше по размеру:

она занимает центральный и юж. нефы раннехрист. предшественницы. Вход устроен с зап. стороны. Центральный неф (ширина 21,69 м) отделен от боковых (ширина южного 5,73 м, северного 3,74 м) аркадой, опирающейся на 8 колонн с каждой стороны. В центре ряд колонн прерывается мощными прямоугольными опорами (столпами), что характерно для средневековых рим. храмов. Все колонны, базы и капители, так же как в нижнем храме,— античные сполии. Высокие стены клеристория в верхней части прорезаны большими прямоугольной формы окнами — по 3 с каждой стороны (первоначально были более узкие, с циркульными завершениями, по 5 справа и слева; переделаны в XVIII в.).

Посреди центрального нефа напротив главного престола расположен средневек. хор, окруженный мраморными плитами (VI в.). Внутри хора с левой стороны — мраморный амвон (XII в.). Сень над престолом — произведение XIX в. Пол базилики (XII в.) выложен полихромным камнем в технике opus sectile в стиле косматеско.



Мозаика в конхе центральной апсиды базилики сщмч. Климента. Ок. 1120–1125 гг.

В 1702–1715 гг. по заказу папы Климента XI (1700–1721) базилика была отреставрирована. Новая орнаментальная декорация в стиле барокко выполнена по проекту архит. К. С. Фонтаны. Первоначально мраморные разные по форме и стилю капители заменены стуковыми и однотипными ионическими. На стенах клеристория между окнами появились живописные панно со сценами из Жития сщмч. Климента и сщмч. Игнатия Богоносца. В XVIII в. был сделан деревянный кессонированный потолок.

Боковые капеллы верхней церкви относятся к XV–XIX вв. (вмц. Екатерины Александрийской (XV в.), св. Иоанна Крестителя (XVI в.), Богоматери Царицы св. Розария (1715), св. Доминика (XVIII в.), прп. Кирилла (1882)). Капелла вмц. Екатерины расписана фресками по заказу кард. Бранды Кастильони; их создание связывают с итал. художниками эпохи Кватроченто Мазолино и Мазаччо.

В XVIII в., во время обновления верхней церкви, были обнаружены и тогда же переписаны без изменения иконографии росписи в нижней части апсиды, над троном епископа (представление о них дают рисунки К. Фонтаны 1715 г., см.: Lond. Brit. Lib. Royal. 10345). В центр композиции помещен Христос, по сторонам от Него — разделенные пальмовыми деревьями изображения Богоматери и 11 апостолов в рост. Датировка первоначальной живописи затруднена из-за плохой сохранности красочной поверхности. Ллойд предполагал, что роспись относится к оригинальной декорации базилики нач. XII в. (*Lloyd.* 1989. P. 43); Андалоро предлагает датировать ее кон. XIII в. (?) и условно относить ко времени правления кард. Джакомо Каэтани Томмасини (La Pittura Medievale a Roma: Atlante. 2006. P. 168, 170).

Лучше мн. средневековых мозаик Рима сохранились мозаики верхней церкви: незначительные реставрационные вмешательства в декорацию конхи, связанные с устройством деревянного кессонированного потолка, относятся к 1715 г. и не коснулись основной части композиции. В 1994–1995 гг. специалисты Центрального института реставрации удалили поверхностные загрязнения и следы вмешательства предшествующих реставраций.



Христос Пантократор. Фрагмент мозаики предалтарной арки базилики сщмч. Климента. Ок. 1120–1125 гг.

В конхе апсиды представлена колоссального размера композиция «Распятие Христа». Спасителю предстоят Богоматерь (слева) и ап. Иоанн Богослов (справа). На широких темно-синего цвета перекладинах креста — 12 белых голубей, символизирующих апостолов. Основанием креста служит пышный куст аканфа, из центра к-рого в разные стороны отходят длинные побеги. Два из них поднимаются вверх, соединяются под перекрестием, образуя удлиненные овалы вокруг вертикальной перекладины. В нижний, больший по размеру, заключены фигуры Богоматери и ап. Иоанна. Два других отростка отходят в обе стороны, заполняют всю поверхность алтарной ниши, образуя 5 рядов симметрично расположенных спиралевидных завитков. Их размер



Распятие с предстоящими Богоматерью и ап. Иоанном Богословом. Фрагмент мозаики центральной апсиды базилики сщмч. Климента. Ок. 1120–1125 гг.

уменьшается постепенно снизу вверх. Внутри каждого завитка и на золотом поле между ними — миниатюрные фигурки людей, животных, птицы, цветы, корзины с фруктами,



Свт. Амвросий Медиоланский. Фрагмент мозаики центральной апсиды базилики сщмч. Климента. Ок. 1120–1125 гг.

зажженные лампады. Из-под аканфового куста истекают 4 водных потока — реки «живой воды». В них плещутся рыбы, утоляют жажду земные твари (олени, павлины, цапли и др.). Сцены повседневной жиз-



Райские реки. Фрагмент мозаики центральной апсиды базилики сщмч. Климента. Ок. 1120–1125 гг.

ни — пастыри со стадами, рыболовы и ловцы птиц, женщина, кормящая домашних птиц,— помещены в том же ярусе под 1-м рядом завитков. Над ним на золоте — фигуры отцов Церкви: святителей Амвросия Медиоланского, Августина Гиппонского, Иеронима Стридонского и Григория Великого. Они представлены в иконографии евангелистов: в креслах, с раскрытыми кодексами в руках и письменными принадлежностями. Между ними находятся изображения монаха, кормящего попугая, 3 юношей, семейной пары с ребенком и др., вероятно носящие аллегорический характер. Над 3-м рядом — крылатые путти, оседлавшие дельфинов или трубящие в рожки и трубы; предположительно они олицетворяют природные стихии (воду, воздух, ветры и проч.). В одном ряду с ними представлены птицы, сидящие в гнездах и питающие птенцов. Пространство между следующими 3 верхними ярусами завитков заселено многочисленными и разнообразными пернатыми. В верхней части конхи помещена декоративная раковина; в ее основании непосредственно над перекладиной креста — божественная десница, сегмент неба с яркими синими, оранжевыми, белыми облаками и с мученическим венцом. Обрамлением мозаики алтарной ниши служат 2 растительные гирлянды, поднимающиеся из высоких двуручных кувшинов и



Десница Божия. Фрагмент мозаики в конхе центральной апсиды базилики сщмч. Климента. Ок. 1120–1125 гг.

скрепленные в зените арки монограммой «Х Р». По нижнему краю конхи проходит лат. надпись (без разделения на предложения): «Ecclessiam Christi viti simulabimus / isti de legno crucis Jacobi dens, Ignatiiq. insupra scripti requiescunt corpore Christi / quam lex arentem sed Crux facit esse virentem» (Церковь Христова подобна лозе, которую Закон иссушает, а Крест Христов животворит. В этом месте под изображением тела Иисуса Христа хранятся древо Животворящего Креста, зубы Иакова и Игнатия). Первая часть текста раскрывает богословское содержание алтарной композиции: в образе разветвленного куста аканфа, произрастающего из земли, орошенной кровью распятого на кресте Господа, представлена христ. Церковь. Образ мира, воплощенный в алтарной мозаике, соотносится с главным церковным таинством — Евхаристией, в к-ром осуществляется общение Бога со Своим творением.

Под главным изображением в апсиде представлен фриз из 12 агнцев, символизирующих апостолов. Они выходят из ворот Вифлеема и Иерусалима (города представлены на триумфальной арке) и направляются к божественному Агнцу — Христу, стоящему в центре, на одной оси с «Распятием».

На предалтарной арке наверху помещен небесного цвета медальон с погрудным образом Христа Пантократора. Он облачен в золотые ризы, держит в левой руке закрытое Евангелие и правой двуперстно благословляет. По сторонам Христа Пантократора в цветных облаках — изображения тетраморфов, символов евангелистов: ангела и льва (Матфея и Марка) — слева, орла и тельца (Иоанна и Луки) — справа; они несут венцы и закрытые кодексы. Ниже — восседающие на престолах: апостолы Петр и Павел, сщмч. Климент и архидиак. Лаврентий. Апостолы держат свитки; у мучеников — атрибуты и орудия страстей: у св. Климента — якорь (в руке) и весельная лодка (в виде подножия), у архидиак. Лаврентия — процессионный крест и кодекс (в руках), решетка над раскаленными углями (под ногами). Примечательно, что сщмч. Климент представлен не в традиционном для него облачении святителя, а в тунике и гиматии, подобно апостолам, на ногах сандалии. На узких участках арки, под фигурами святых, в $^{3}/_{4}$-ных поворотах — ростовые образы пророков Исаии (слева) и Иеремии (справа); на развернутых вверх, к образу Христа, свитках тексты пророчеств: у прор. Исаии — «Vidi Dominum sedentem super Solium» (Видел я Господа, сидящего на престоле) (Ис 6. 1), у прор. Иеремии — «Hic est Deus Noster et non estimabitur alius absque Illo» (Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним) (Вар 3. 36). Изображения на предалтарной арке объединены надписью, проходящей



Ап. Павел (справа) и прмч. архидиак. Лаврентий. Мозаика предалтарной арки базилики сщмч. Климента. Ок. 1120–1125 гг.

по ее внутреннему краю: «Gloria in Excelsis Deo sedentis supe(er) thronum et in terra pax hominibus bone voluntatis» (Слава в Вышних Богу, сидящему на престоле, и на земле мир, в людях благоволение); в тексте великого славословия выражена главная идея декорации арки — благодарение, к-рое приносит мир своему Творцу.

Мозаика верхней церкви — пример рим. искусства, вдохновленного реформами папы *Григория VII*. Использованные в ней изобразительные мотивы являются узнаваемыми «цитатами» из произведений раннехрист. и каролингского искусства. Напр., центральная для К. б. иконографическая тема триумфа Креста присутствовала в рим. мозаиках в базиликах Санта-Пуденциана (ок. 400), Санто-Стефано-Ротондо (642–649), Санти-Нерео-э-Акиллео (795–816, не сохр.), Сан-Джованни-ин-Латерано (1883–1884; вероятно, воспроизводят декорацию 461–468 гг.). Мотив вьющейся виноградной (аканфовой) лозы был использован в мозаиках сводов мавзолея Санта-Костанца (1-я пол. IV в.), атриума Латеранского баптистерия (V в.; в нишах), в апсиде базилики Санта-Мария Маджоре в Капуе (V в.; не сохр.), на сводах мавзолея Галлы Плацидии в Равенне (425–450) и т. д. Изображения городов Иерусалима и Вифлеема находятся на триумфальной арке базилики Санта-Мария Маджоре (432–440) и в капелле Сан-Венанцио (640–649) в Риме; в сочетании с композицией «Поклонение Агнцу» — в апсиде рим. базилики Санти-Козма-э-Дамиано (526–530). Однако общая композиция мозаики верхней церкви оригинальна. Возможно, при создании мозаики ее авторы ориентировались на несохранившуюся декорацию главной церкви монастыря Монте-Кассино — исследователи подчеркивают влияние идей Монте-Кассино и «церковного возрождения» на символический замысел мозаичной декорации К. б. Время создания мозаики продолжает обсуждаться. Тем не менее стилистические особенности и косвенные исторические данные позволяют датировать ее временем ок. 1120/25 г.



Прор. Исаия. Мозаика предалтарной арки базилики сщмч. Климента. Ок. 1120–1125 гг.

Лит.: *Wilpert J., Hrsg.* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jh. Freiburg i. Br., 1917². Bd. 2. S. 516–523; *Junyent E.* La primitiva basilica di S. Clemente e le costruzioni antiche circostanti // RACr. 1928. T. 5. P. 231–278; *idem.* La basílica superior del Títol de S. Clement de Roma i les seves reformes successives // Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona, 1930. T. 6. P. 251–294; *idem.* Nuove indagini sotto la basilica promitiva di S. Clemente // RACr. 1938. T. 15. P. 147–152; *Krautheimer R., Corbett S., Frankl W.* Corpus basilicarum Christianarum Romae. Vat.; N. Y., 1937–1977. 5 vol.; *Oakeshott W.* Mozaici Rima: Od treæeg do četrnaestog veka. Beograd, 1977. P. 238–240; *Osborne J. W.* Early Medieval Wall-Painting in the Lower Church of S. Clemente, Rome. N. Y., 1984; *Matthiae G.* Pittura romana del Medioevo. R., 1987². Vol. 1: Secoli IV–X: Aggiornamento scientifico e bibliografia di M. Andaloro; 1988. Vol. 2: Secoli XI–XIV: Aggiornamento scientifico e bibliografia di F. Gandolfo; *Lloyd J. B.* The Medieval Church and Canonry of S. Clemente in Rome. R., 1989; *Guidobaldi F.* San Clemente. R., 1992. Vol. 1: Gli edifici romani, la basilica paleocristiana e le fasi altomedievali / Con append. di I. Briganti, P. Lawlor; *Brandenburg H.* Ancient Churches of Rome from the 4th to the 7th Cent.: The Dawn of Christian Architecture in the West. Turnhout, 2005; La Pittura Medievale a Roma, 312–1431: Atlante. Mil., 2006. Vol. 1: Suburbio, Vaticano, Rione Monti / A cura di M. Andaloro; Ibid.: Corpus. Mil., 2006. Vol. 4: *Romano S.* Riforma e tradizione; *Riccioni S.* Il mosaico absidale di S. Clemente a Roma: Exemplum della Chiesa Riformata. Spoleto, 2006; *Ратцингер Й.* Тело Христово: Мозаика в апсиде церкви Св. Климента в Риме // Новая Европа; М., 2008. № 20. С. 148–150.

С. П. Заиграйкина

КЛИ́МЕНТОВА ЛИТУРГИ́Я — см. статьи *«Апостольские постановления», Литургико-канонические памятники.*

КЛИ́МОВ Евгений Евгеньевич (8.05.1901, г. Митава Курляндской губ. (ныне Елгава, Латвия) — 29.12.1990, близ г. Олбани, шт. Нью-Йорк, США), художник, искусствовед, иконописец, реставратор церковного искусства, мемуарист. Происходил из семьи с родовыми художественными традициями. Прадед по отцу — академик архитектуры И. И. Климов (1811–1883), дед — с.-петербургский архитектор-строитель А. И. Климов (1841–1887), мать — из потомков славившегося своим искусством с.-петербургского каретного мастера Иоханна Даниеля Кунста, выехавшего из Германии в кон. XVIII в.

В дореволюционные годы семья К. проживала в Либаве (ныне Лиепая, Латвия), затем в Варшаве. Февральская революция застала буд. художника в Петрограде, откуда он в авг. 1917 г. вместе с семьей переехал на Дон и поселился в Новочеркасске. Служил в качестве вольноопределяющегося в Белой Армии санитаром, телефонистом, был курсантом морской радиошколы. Получив в 1921 г. латв. гражданство, переехал в Ригу и тогда же поступил в Латвийскую АХ. Занимался живописью и графикой под рук. профессоров Я. Тилберга, В. К. Пурвита, Х. Гринберга и Я. Зариньша, слушал лекции по истории искусства византолога и специалиста в области древнерус. иконописи проф. Ф. Д. Швейнфурта и проф. Б. Р. *Виппера*. Писал портреты и бытовые сцены из жизни Московского форштадта — исторического района Риги, с XVII в. заселявшегося русскими. В студенческие годы участвовал в этнографической экспедиции в русские села Латгалии (на востоке Латвии), где рисовал портреты крестьян и делал зарисовки предметов старины. Обучался иконописи



Е. Е. Климов. Фотография. 80-е гг. XX в. (частное собрание)

и реставрации икон у иконописца старообрядца П. М. *Софронова*. В 1928 г. вместе с группой студентов АХ совершил экскурсионную поездку в Россию: побывал в Москве, Ленинграде, Новгороде, Пскове, Сергиевом Посаде (Троице-Сергиевой лавре). В московских реставрационных мастерских знакомился с реставрацией икон, общался с исследователями древнерус. живописи А. И. *Анисимовым* и И. Э. *Грабарем*. По признанию художника, эта поездка еще больше утвердила его в любви ко всему русскому.

Итогом почти ежегодных творческих поездок К. в кон. 20-х — 30-х гг. XX в. в Печорский край (Петсери (ныне Печоры), Ирбоска (ныне дер.



«В Печерском крае». Гравюра. 30-е гг. XX в. (частное собрание)

Изборск), окрестные села (тогда на территории Эстонии)) стала серия портретов, живописных пейзажей и гравюр с видами древних церквей и Успенского Псково-Печерского мон-ря. В это время значительную роль в становлении творчества К. сыграли встреча с худож. М. В. Добужинским и многолетняя дружба с видными деятелями культуры рус. зарубежья — историками А. И. Макаровским (впосл. профессор ЛДА) и Н. Е. *Андреевым*, философом И. А. *Ильиным*.

В 1929 г. К. окончил АХ с дипломом художника и искусствоведа; обе профессии станут определяющими в его творчестве. В том же



«Никольская церковь в Изборске». Рисунок. 30-е гг. XX в. (ПИАМ)

году на деньги, заработанные реставрацией, больше месяца провел в Париже: изучал живопись в музеях, исполнил серию этюдов с видами города, публиковал свои работы в парижском ж. «Revue archeologique». Участвовал в Выставке рус. искусства в Копенгагене (1929). Провел 2 персональные выставки (Рига, 1929; Гаага, Нидерланды, 1938), совместно с Э. Э. Преном (Рига, 1937) и вел. кнг. Ольгой Александровной (Гаага, 1939 и 1940). Преподавал историю рус. искусства и рисунок в Латвийском ун-те и гимназиях Риги. Публиковал статьи и рецензии в рижских периодических изданиях, занимался устройством выставок рус. художников. Созданные К. серии офортов, вошедшие в альбомы «Десять городских пейзажей» (1928), «Городские пейзажи» (1936), «По Печорскому краю» (с предисловием проф. А. И. Макаровского, 1938), получили высокую оценку А. Н. Бенуа, как представляющие «крупный интерес в историческом и в художественном отношении» (Александр Бенуа размышляет. 1968. С. 469) и стоящие в одном ряду с работами ведущих мастеров совр. рус. графики.

В 1932 г. К. выступил с инициативой учреждения в Латвии об-ва ревнителей искусства и старины «Акрополь», основной целью к-рого была пропаганда рус. искусства; избран секретарем. В 1934 г. путешествовал по Италии (альбом гравюр «Италия» (1934) с пояснениями на латыш. яз.), во Флоренции познакомился с худож. Н. Н. Лоховым. В довоенные годы посетил Австрию и Германию. В 1936 г. состоялась 2-я поездка К. в Россию. В Москве он познакомился с ведущими советскими графиками Г. С. Верейским и В. А. Фаворским. В Ленинграде К. удалось посетить фонды Отдела рисунков ГЭ, он делал зарисовки памятников архитектуры. Реставрировал иконы и настенные росписи правосл. церквей Риги, написал (совместно с Ю. Г. Рыковским и Н. Н. Андабурским) композицию «Св. Троица» в алтарной росписи рижской ц. св. Иоанна Крестителя (1932). В 1939 г. создал эскиз мозаики «Св. Иоанн Предтеча» для часовни-усыпальницы сщмч. *Иоанна (Поммера)*, написал икону «Рождество Христово» для рижского кафедрального собора, выполнил мозаичную композицию «Рига», в 1940 г.— мозаику «Спас Нерукотворный».

С приходом в Латвию советской власти был назначен зав. рус. отделом, затем — зам. директора Латвийского художественного музея (1940). В 1941 г., во время нем. оккупации Риги, был отстранен от должности за участие в эвакуации художественных ценностей из Латвии перед приходом немцев. В 1941 г. выпустил альбом литографий «Riga». В 1942–1943 гг. вышли в свет альбом графики К. «Bilder vom Ostland» и 3 выпуска альбома малого формата «E. Klimoff. Aus dem Osten». В 1942 г. посетил оккупированные немцами Вильнюс, Каунас, Таллин, Нарву и дважды Псков. По материалам этих поездок создал 2 серии гравюр, вошедшие в альбомы «По Прибалтике» (1942), «Псков» (1943). В 1943 г. совершил поездку в Прагу и Вену. Графические работы К. военных лет отличаются драматичным, порой трагическим настроением («Псков в 1942 году», «Рундальский дворец», «Разрушения Пско-

ва», «Гетто в Вильно» и др.). В мае 1943 г. К. закончил эскиз мозаики «Св. Троица» — творческую реплику иконы прп. Андрея Рублёва. Значительная по размерам (1,8×1,2 м) и редкая по технике исполнения фарфоровая мозаика была выполнена к нач. марта 1944 г. по заказу К. в мастерской г. Метлахе (Германия) — одной из лучших в Европе и предназначалась по замыслу художника для установки на Троицких воротах Псковского Крома (кремля). Впосл. хранилась в ц. св. Иоанна Крестителя в Риге, затем в Троицком кафедральном соборе Пскова. В 2003 г. установлена над центральным входом в Псковский кремль.

В годы войны К. регулярно участвовал в выставках рус. художников (Рига, 1942, 1943, 1944). В авг. 1944 г. состоялась его персональная выставка в Вюрцбурге (Германия), вы-



Св. Троица. Мозаика (1944) над Троицкими воротами Псковского кремля. Фотография. 10-е гг. XXI в. (собрание С. А. Видякиной, Рига)

звавшая сочувственные отзывы в немецкой прессе. Переехав в 1944 г. в Прагу, К. ок. года работал в Русском археологическом ин-те им. Н. П. Кондакова, где занимался реставрацией картин и икон. Впервые в истории ин-та расчистил ряд произведений древнерусской живописи (в т. ч. икону «Спас» из бывш. собрания К. Т. Солдатёнкова (ныне в ГТГ), приписывавшуюся кисти прп. Андрея Рублёва). Внес свой вклад в мозаичное убранство Успенской ц. на Ольшанском кладбище в Праге. По окончании реставрационных работ переехал в расположенный неподалеку от Праги городок Зац (чешск. Жатец), где написал ряд городских пейзажей маслом, из-



Арх. Михаил. Эскиз мозаики. 1964 г. (собрание А. Е. Климова, Покипси, шт. Нью-Йорк, США)

дал альбом малого формата «Saaz». С вступлением в город Красной Армии выполнял оформительские работы по заказам советского командования.

В авг. 1945 г. ввиду угрозы насильственной депортации в СССР и последующего ареста переехал в амер. оккупационную зону Германии. Четыре года провел в баварской дер. Хайденхайм, писал иконы, портреты и пейзажи. По воспоминаниям сына художника проф. А. Е. Климова, несмотря на тяжелейшие бытовые условия тех лет (К. потерял все зубы от недостатка питания), в баварский период (1945–1949) он создал ряд великолепных пейзажей, большое количество портретов и превосходных рисунков. Это был, вероятно, один из наиболее продуктивных периодов в творческой биографии К. Во время краткого пребывания в г. Китцинген он создал серию литографий (альбом «Kitzingen am Main», 1948).

В 1949 г. вместе с семьей эмигрировал в Канаду. В разные годы жил в Труа-Ривьере, Квебеке, Монреале. Произвел частичную реставрацию временно находившейся в Канаде на пути в США чудотворной *Тихвинской иконы Божией Матери*. Тогда же выполнил портрет привезшего эту святыню из Риги *Иоанна (Гарклавса)* в бытность им епископом Детройтским и Кливлендским (1950). Создал неск. графических серий, вошедших в альбомы: «Québec» (1952); «Ce qui s'en va» (1954); «Ports de Gaspe» (1954); «Côtes de la Gaspésie» (1955); «Toronto» (1955). Его пейзажи просторов Канады, рисунки и гравюры с видами ее городов с тихими улочками, уютными деревянными домами, церквами, садами и парками получили всеобщее признание. Местная пресса особо отмечала работы, «посвященные старой, уходящей Канаде, ее непрезентабельным уголкам, полным, однако, поэзии». В 1971 г. статья о творчестве К. была включена в справочник «Художники Канады». В 1964 г. К. совершил поездку в Палестину (альбом в малом формате «Monuments of Palestine», 1977). Издал малоформатные альбомы репродукций гравюр и рисунков: «Reproductions of Drawings and Lithographs» (1974); «Reproductions of portraits (paintings and drawings)» (1975); «Dessins de Québek» (1976); «Поэты и писатели русского Зарубежья» (1978); «Toronto» (1980). Провел в Канаде ок. 10 персональных выставок, в т. ч. выставку религ. искусства при правосл. соборе Петра и Павла в Монреале (1975). Подготовил к публикации книгу воспоминаний Добужинского (Н.-Й., 1976).

К 70-м гг. XX в. относится знакомство и общение с А. И. Солженицыным. К. создал 2 портрета писателя (рисунок карандашом и эскиз мозаики). В канадский период особенно широко развернулась деятельность К.-искусствоведа. В течение 20 лет он читал курс лекций по истории рус. искусства в учебных заведениях Американского континента: в колледже Мидлбери в шт. Вермонт, Индианском ун-те и ун-те Квебека. До конца жизни выступал с докладами и лекциями о рус. художниках в различных аудиториях Канады, США, Франции, Швейцарии, Бельгии. Искусствоведческие работы К., убежденного сторонника реализма, отличает интерес к религиозно-этическим проблемам, он считал, что «вопросы этики, религии переплетены с искусством... Искусство, не основанное на религиозном чувстве, скатывается в бездну» (Русские художники. 2002. С. 51).

Огромное творческое наследие К. составляют: 12 альбомов офортов и литографий; 10 серий графических работ, изданных в малом формате; 70 живописных пейзажей и множество этюдов; 30 эскизов мозаик; многочисленные иконы, хранящиеся в частных собраниях и правосл. храмах Квебека, Оттавы, Торонто, Олбани и Монреаля; ок. 200

живописных портретов; большая серия графических портретов представителей 3 поколений русской эмиграции; ок. 150 статей на русском и иностранных языках и 2 книги о рус. художниках; опубликованные посмертно 2 книги воспоминаний, охватывающие период от детских лет автора до 1978 г.; частично изданные дневники 30-х — 40-х гг. XX в. В 1989 г. К. передал в дар Советскому фонду культуры коллекцию работ А. Н. Бенуа, 2 картины В. И. Сурикова и большое число собственных произведений. В наст. время более 50 его работ хранится в Псковском историко-художественном музее-заповеднике, а также в ГРМ, ГМИИ, Музее Б. Л. Пастернака, Доме рус. зарубежья им. А. И. Солженицына, в частных собраниях. Зарождающийся интерес к творчеству К. в России лишь эхо его широкого признания на Западе; к 80-летию художника было опубликовано свыше 40 посвященных ему статей на рус., англ., франц., нем., итал. и греч. языках.

К. скончался в результате автомобильной катастрофы. Отпевали его в Монреале, похоронен в правосл. части кладбища в Оттаве.

Соч.: Запроданный Аполлон (парижские впечатления) // Мансарда. Рига, 1930. № 2. С. 27–28; Новейший портрет А. М. Горького // Пролетарская правда. Рига, 1940. 15 нояб.; Русские художники в Латвии // Рус. ежегодник за 1940 г. Рига, 1940. С. 40–41; Латвийская живопись // Сов. Латвия. Рига, 1941. № 1/2. С. 163–166; Певец тихой жизни: Памяти М. В. Нестерова (1862–1943) // За Родину. Рига, 1943. 7 янв.; Заметки о живописи // Рус. вестник. Рига, 1944. 15 апр.; Русские художники в Латвии // Там же. 16 апр.; Певец крестьянской детворы: Памяти акад. Н. П. Богданова-Бельского // Грани. Мюнхен, 1948. № 3. С. 47–48; Русские женщины в изображении рус. художников. Вашингтон, 1967; Памяти проф. В. И. Синайского // Новое рус. слово. Н.-Й., 1969. 3 сент.; Raffaello e la Russia // Fenarete Letture d'Italia. Mil., 1971. Anno 23. N 130. P. 25–30; М. В. Добужинский (1875–1957) // Зарубежье. Мюнхен, 1972. Март. С. 18–20; Александр Бенуа (1970–1960) // Там же. Июль—окт. С. 31–33; Город Петра Великого и рус. художники // ЗРАГ. 1973. Т. 7. С. 213–219; Russian Architecture: 1880–1910 // Apollo. L., 1973. Vol. 98. N 142. P. 436–443; Alexandre Benois and His Role in Russian Art // Ibid. P. 460–469; Лев Толстой по портретам рус. художников // ЗРАГ. 1978. Т. 11. С. 34–52; Выставка рус. живописи в Нью-Йорке // Зарубежье. 1978. Февр./март. С. 17; Книга о худож. И. Глазунове // Рус. возрождение. Н.-Й., 1979. № 5. С. 75–79; Иллюстрации рус. художников к произведениям Ф. М. Достоевского // ЗРАГ. 1981. Т. 14. С. 357–363; Творчество А. Иванова // Там же. 1982. Т. 15. С. 95–106; Восп. о проф. И. А. Ильине // Рус. возрождение. 1983. № 23. С. 95–106; Иллюстрации рус. художников XX в. к произведениям Н. В. Гоголя // ЗРАГ. 1984. Т. 17. С. 193–215; Чехов и рус. художники // Там же. 1985. Т. 18. С. 143–156; Судьба моей мозаики // Новое рус. слово. 1986. 19 июля; Об одном возможном автографе Пушкина, промелькнувшем на пушкинских торжествах в Риге в 1937 г. // ЗРАГ. 1987. Т. 20. С. 207–211; Встречи в Петербурге, Риге, рус. Зарубежье: Из восп. художника / Вступ.: С. И. Журавлёва; послесл.: В. Н. Сергеев. Рига, 1994; Письма к Е. Н. Морозкиной // Новости Пскова. 1994. 11 авг.; Встречи / Публ.: В. Н. Сергеев // Лит. Россия, 1994. 19 мая; Восп. о Ломоносовской гимназии и ее учителях // Рижская гор. рус. гимназия (бывш. Ломоносовская), 1919–1935: Сб. восп. и ст. / Сост.: М. В. Салтупе, Т. Д. Фейгмане (при участии Д. А. Левицкого). Рига, 1999. С. 87–89; Русские художники: Сб. ст. / Сост.: М. В. Салтупе, Л. А. Рудзите, Т. Д. Фейгмане; вступ. ст.: В. Н. Сергеев. Рига, 2002 (Н.-Й., 1974); Воспоминания // Балтийский архив: Рус. культура в Прибалтике. Рига, 2005. Т. 10. С. 214–362; Письмо своим ученикам // Там же. С. 49–52; Заметки / Публ.: А. Е. Климов; предисл. и примеч.: Б. Равдин // Sankirtos: Studies in Russian and Eastern European Literature, Society and Culture: In Honor of T. Venclova. Fr./M.; Oxf., 2008. С. 422–486.

Арх.: БФРЗ. Ф. 43. Колл. Е. Е. Климова; ЦГА Ленинградской обл. Ф. 3355. Оп. 2. Ед. хр. 1; ГРМ ОР; ПИАМ; Личные архивы: А. Е. Климова (Покипси, США); В. Н. Сергеева (Москва); В. М. Галицкого (Псков).

Лит.: *Перов А.* Художники Ю. Рыковский и Е. Климов возрождают в Риге старую рус. стенопись // Сегодня вечером. Рига, 1932. 27 авг.; На выставке худож. Е. Е. Климова и худож. Э. Э. Прена // Для вас. Рига, 1937. 31 янв.; *Бенуа А. Н.* Латвийская живопись // Последние новости. П., 1939. 4 дек.; *Гадалин В.* Выставка картин Е. Е. Климова // Для всех. Рига, 1944. 1 янв.; *Филистинский Б.* Поэт рус. пейзажа // За Родину. Рига, 1944. 27 янв.; Письма А. Н. Бенуа к Е. Е. Климову // Новый журнал. 1960. № 62; Александр Бенуа размышляет...: (Статьи, письма, высказывания). М., 1968. С. 464–469, 544–546; *Macdonald C. S.* A Dictionary of Canadian Artists. Ottawa, 1971. Vol. 3. P. 222; Письма М. Добужинского к Е. Е. Климову // Новый журнал. 1973. № 111. С. 175–196; № 113. С. 175–189; 1975. № 120. С. 160–175; *Андреев Н. А.* Рисунки и литографии Е. Е. Климова // Рус. мысль. П., 1974. 13 июня; *он же.* Утверждение рус. живописи: (О книге Е. Е. Климова «Русские художники») // Там же. 29 авг.; *он же.* 80-летие худож. Е. Е. Климова // Там же. 1981. 12 нояб.; *он же.* Е. Е. Климову — 80 лет // Новое рус. слово. 1981. 15 нояб.; *Полчанинов Р.* Худож. Е. Е. Климов — к его 75-летию // Там же. 1977. 2 янв.; *он же.* Е. Е. Климов (1901–1990) // ЗРАГ. 1990. Т. 33. С. 253–255; *Тименчик Р. Д.* К нашим иллюстрациям // Даугава. Рига, 1990. № 2. С. 125–126; *Абызов Ю.* Возвращение к истокам // Ригас Балтс. Рига, 1990. 21 марта; *Мирский В. В.* О вере, России, душе: Духовная поэзия, лирика, переводы. Рига, 1991. С. 5, 10; *Сергеев В. Н.* Три любви худож. Климова // Златоуст. М., 1992. № 1. С. 171–186; *он же.* Мозаичная икона «Троица» (1944) по эскизу Е. Е. Климова: История создания. Худож. особенности (в печати); *Лейкинд О. Л., Махров К. В., Северюхин Д. Я.* Художники рус. эмиграции (1917–1941): Биогр. слов. СПб., 1994. С. 244–245; *Синайская Н. В.* Круг жизни проф. В. И. Синайского. Рига, 1998. С. 5, 59, 77–78, 81–82, 88–93, 98–99, 107, 119–120; Письма И. А. Ильина к Е. Е. Климову // *Ильин И. А.* Собр. соч.: Письма, мемуары (1933–1954). М., 1999. С. 18–64, 399–417; *Булкин И. М.* Об открытках по рис. Е. Е. Климова // Доп. к кат. коллекционера. Рига, 2002. Вып. 26. С. 15–19, 24–28; Е. Е. Климов: Художник, искусствовед, педагог. Рига, 2002; *Леонидов В., Землякова О.* Несостоявшийся ангел // Третьяковская галерея. 2004. № 1. С. 84–89; Избр. работы / Сост.: А. Е. Климов. Рига, 2006 (рец.: *Сергеев В. Н.* // ЗРАГ. 2006–2007. Т. 34. С. 297–299); *Демидова О. Р.* Е. Е. Климов — забытый художник рус. эмиграции // Изобразительное искусство, архитектура и искусствоведение Рус. зарубежья. СПб., 2008. С. 105–112; *Галицкий В. М.* Радуга над Псковщиной: Художник, искусствовед, педагог, реставратор Е. Е. Климов (1901–1990) и Псковский край. Псков, 2011; *Вересова Т. В.* Евгений Евгеньевич Климов // Псковский летописец: Краевед. альманах. Псков, 2012. № 2(7). С. 199–124; *Кызласова И. Л.* О судьбе мозаики «Троица» Е. Климова // Там же. 2013. Вып. 1(8). С. 97–109; *Климов А. Е.* Архив И. А. Ильина в контексте семьи Климовых (в печати).

В. Н. Сергеев

КЛИ́МОВ Михаил Георгиевич (9.10.1881, с. Завидово Клинского у. Московской губ.— 20.02.1937, Ленинград), хоровой дирижер, педагог, автор переложений. Род. в семье рабочего-ткача. Окончил сельскую школу при Прохоровской фабрике в дер. Солнечная Гора Клинского у.



М. Г. Климов. Фотография. Кон. 20-х гг. XX в.

Московской губ., в 1893 г. был принят по конкурсу в *Синодальное училище церковного пения* в Москве, где его наставниками стали С. В. *Смоленский* и В. С. *Орлов*. В 1900 г. К. окончил уч-ще с отличием, его имя было занесено на Золотую доску. В течение 2 лет К. преподавал хоровое пение и обучал игре на скрипке в Тамбовском жен. ЕУ. Составил методическое пособие «О церковном пении» (хранится в архиве К.

в РНБ). В 1902 г. в изд-ве П. И. Юргенсона были опубликованы выполненные К. и свящ. В. В. *Лебедевым* переложения песнопений Триоди Постной для небольших хоров (в 1-й вып. вошли песнопения приготовительных недель к Великому посту и постовых служб, во 2-й — песнопения Страстной седмицы). В том же году Смоленский пригласил К. на должность помощника учителя пения (регента) в *Придворную певческую капеллу* в С.-Петербурге. С учителем пения капеллы С. А. *Смирновым* К. проводил церковные службы в Зимнем дворце и Царском Селе, стал любимым регентом имп. семьи.

В 1904 г. К. поступил в С.-Петербургскую консерваторию, в класс теории Н. А. *Римского-Корсакова,* позднее — в дирижерский класс Н. Н. *Черепнина*. В период учебы он дирижировал студенческими спектаклями «Евгений Онегин» П. И. *Чайковского,* «Свадьба Фигаро» В. А. Моцарта, «Кащей бессмертный» Римского-Корсакова (в последнем с разрешения автора К. сделал добавления к финальному хору — см.: *Музалевский*. 1960. С. 12). Весной 1908 г. К. окончил консерваторию с большой серебряной медалью и получил звание свободного художника; его имя было помещено на мраморной доске, где 1-м стоит имя Чайковского. С того же года параллельно со службой в капелле начал преподавать в консерватории обязательные теоретические предметы (сольфеджио, гармонию, контрапункт, анализ муз. формы). В 1907 г. К. наряду с П. А. *Петровым-Бояриновым* и П. Н. *Драгомировым* (Толстяковым) помогал Смоленскому в учреждении Регентского уч-ща в С.-Петербурге. В этот период в изд-ве Юргенсона были выпущены учебные пособия К. «Первоначальное сольфеджио: Интервалы и простейшие виды ритма» (М.; Лейпциг, б. г.) и «Краткое руководство к изучению контрапункта, канона и фуги» (М.; Лейпциг, 1911; использовалось в качестве учебника в регентском классе капеллы и на летних регентско-учительских курсах в С.-Петербурге — см.: ХРД. 1914. № 2. С. 62; 1915. № 10. С. 187–188). В 1913–1917 гг. К. занимал должность учителя пения капеллы. В 1914 г. вместе с капеллой он принял участие в 1-м исполнении мистерии вел. кн. *Константина Константиновича* (псевдоним К. Р.) «Царь иудейский» в Эрмитажном театре Зимнего дворца; оркестром дирижировал автор музыки А. К. *Глазунов,* главную роль исполнял автор мистерии. В 1915 г. К. был включен в хоровую практическую комиссию Товарищеского хорового изд-ва в Петрограде (Там же. 1915. № 10. С. 191). В 1916 г. по предложению директора консерватории Глазунова К. было присвоено звание профессора.

В 1918 г., после преобразования капеллы в Народную хоровую академию, К. оставался дирижером ее хора, позднее он также стал ее заведующим, а после переименования в Гос. академическую капеллу (1922) — художественным руководителем и главным дирижером (до 1935), а также директором (до 1930). К. делал для капеллы переложения народных песен, романсов, инструментальных пьес и отрывков из опер зарубежных и рус. композиторов (И. С. Баха, В. А. Моцарта, Л. Бетховена, Р. Шумана, Ж. Бизе, Чайковского, М. П. Мусоргского, А. К. *Лядова*). Репертуар капеллы при К. был огромен, в него входили и духовные произведения: Месса си минор и «Страсти по Матфею» Баха, оратории — «Самсон» и «Иуда Маккавей» Г. Ф. Генделя, «Сотворение мира» Й. Гайдна, «Царь Давид» и «Юдифь» А. Онеггера, Торжественная месса Бетховена, Реквиемы Моцарта, И. Брамса, Дж. Верди и Г. Берлиоза, Литургия Чайковского. К. реорганизовал бывш. регентский и инструментальный классы капеллы в Хоровой музыкальный техникум, к-рый при нем окончили Е. А. Мравинский (1921), К. А. Симеонов (1928), Е. П. Кудрявцева и Н. Д. *Успенский* (1931), А. Г. Мурин (1933).

В консерватории К. с профессорами И. В. Ершовым и С. Д. Масловской в 1921 г. создал учебный студенческий театр — Оперную студию, через которую прошли известные впосл. певцы и дирижеры. Занимая должность директора Ленинградской филармонии (1925–1926), К. привлек к работе дирижеров Н. А. Малько, Н. С. *Голованова,* В. А. Дранишникова, А. В. Гаука, Ф. Штидри и др.

В 1928 г. капелла под рук. К. совершила концертное турне по Латвии, Германии, Швейцарии и Италии, в программе были рус. народные песни в обработке А. Ф. *Пащенко* и фрагменты Всенощного бдения



М. Г. Климов. Портрет. 1928 г. Худож. А. П. Остроумова-Лебедева

С. В. *Рахманинова*. Концерты были встречены с восторгом публикой и прессой. В итал. газетах отмечались звучность хора, прекрасные голоса его участников, стройность и динамические контрасты, драматизм и экспрессия исполнения; швейцар. рецензент писал, что К., подобно А. Тосканини и Ф. Вейнгартнеру, «простыми средствами создает чудеса исполнительского искусства» (см.: *Музалевский*. 1960. С. 40). Позднее греч. дирижер Д. Митропулос назвал капеллу К. «восьмым чудом света» (см.: *Кудрявцева*. 2011. С. 18).

Насыщенная деятельность музыканта вызывала зависть, сопротивление, нападки «деятелей от культуры». После того как в 1935 г. была снята с генеральной репетиции и запрещена к исполнению как «порочная для пролетариата» кантата С. И. *Танеева* «По прочтении псалма» (на стихи А. С. Хомякова), К. перенес инсульт, приведший к параличу и потере речи, и через 2 года музыкант умер. Похоронен на Тихвинском кладбище Александро-Невской лавры, рядом с могилой М. И. *Глинки*, также служившего в капелле.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 1127 (М. Г. Климов).

Ист.: Зарубежная гастроль Ленинградской капеллы в 1928 г.: Дневник М. Климова и отзывы прессы // Хоровое искусство: Сб. Л., 1971. Вып. 2. С. 95–151.

Муз. перелож.: Песнопения из Триоди Постной: [Для смеш. хора] / Перелож. М. Климова и свящ. В. Лебедева. М., 1902. № 1–11: «Покаяния отверзи ми двери»: Знам. расп., то же (мелодия у альта): Знам. и киев. расп., «На реках Вавилонских», «Не отврати лица Твоего», «Дал еси достояние», [Тропари]: «Богородице Дево»: Сокр. киев. расп., Ектении: [Знам. расп.]: Великая и малая, Сугубая, Просительная, «Аллилуия», [Припевы на троичнах], Кафизма [запевы], Светильны

троичны, Тропари на часах: Киев. расп., Блаженны: [из «Учебного Обихода»], «Помяни нас», то же: Иного расп., «Пресвятая Владычице Богородице», «Господи сил» [из «Триоди нотного пения»], Ирмосы Великого канона: По Д. С. Бортнянскому, «Да исправится»: Греч. расп., то же: Киево-Печерское, «Ныне силы небесныя»: Киев. расп., На Литургии свт. Василия Великого: «Достойно и праведно есть»: Обиходное, перелож. С. В. Смоленского, «О Тебе радуется»: Сокр. греч. расп., мелодия из обихода С. В. Смоленского, то же: Греч. расп.; № 12: Страстная седмица: «Аллилуия», «Се Жених», Ирмосы трипеснца «Непроходимое волнящееся»: По А. Ф. Львову, «Чертог Твой»: По Д. С. Бортнянскому, то же: Киев. расп.: [Из «Триоди нотного пения»], Ирмосы двоепеснца «Велению мучителеву»: По А. Ф. Львову, Ирмосы трипеснца «На камени мя веры»: По А. Ф. Львову, «Егда славнии ученицы»: Киев. расп., Ирмосы канона «Сеченое сечется», «Вечери Твоея тайныя»: Знам. расп., «Слава Тебе, Господи», то же: [Другой расп.], Ирмосы трипеснца «К Тебе утренюю», «Бог Господь» и тропари «Благообразный Иосиф»: Болг. расп., Непорочны: Греч. расп., Ирмосы канона «Волною морскою», «Славно бо прославися»: [Из «Триоди нотного пения»], «Елицы во Христа»: Обычного расп., «Воскресни, Боже»: Обычного расп., «Да молчит»: Киев. расп. (переизд. отд. номеров: Триодь церковного пения: Седмичные службы Великого поста / Ред.: А. Буренина, Н. Грызлова; Изд. Совет РПЦ. М., 2006. Великое повечерие. С. 52–57; То же. 2006. Литургия Преждеосвященных Даров. С. 8, 35, 55; То же. 2006. Часы. Изобразительны. Вечерня. С. 8, 39–40, 76; То же. 2007. Вечерня в Неделю вечера. Утреня. Час 1-й. С. 9, 21, 48, 55, 58, 76).

Лит.: *Н. Ф. Б[укреев].* Песнопения из Триоди постной. Перелож. М. Климова и свящ. В. Лебедева // Изв. С.-Петербургского об-ва муз. собр. 1904/1905. Вып. 3. С. 21; *Музалевский В. И.* М. Г. Климов: Очерк жизни и творческой деятельности. Л., 1960; *Шереметьева Н. М.* М. Г. Климов – дирижер Ленинградской академической капеллы / Послесл.: А. И. Ершов. Л., 1983; *Романовский Н. В.* Русский регент. Лебедянь, 1992[2]. С. 48–55; *Кудрявцева Е. П.* М. Г. Климов // Деятели хорового искусства С.-Петербургской консерватории. СПб., 1993. С. 15–32; *она же.* Мой музыкальный век / Ред.: А. А. Мурин. СПб., 2011. С. 15–42; С. В. Смоленский и его корреспонденты / Ред.: М. П. Рахманова, науч. консультант: А. А. Наумов. М., 2008–2010. 2 кн. (РДМДМ; Т. 6) (по указ.).

А. А. Мурин

КЛИ́МОВ Петр Онисимович (1850, Рязань – 31.01.1916, Москва), свящ., регент, автор песнопений. Из духовного сословия, обучался в Рязанском ДУ. В годы учебы пел в Рязанском архиерейском хоре, регентом к-рого был известный церковный композитор прот. Михаил *Виноградов*. К. был его любимым певчим. По словам К., занятия в архиерейском хоре приводили к тому, что он часто не успевал усвоить учебный материал в ДУ, за что подвергался наказаниям, вплоть до сечения розгами. Не выдержав сурового режима дореформенной духовной школы, он оставил ДУ. По ходатайству прот. М. Виноградова К. в сент. 1864 г., после 4-го класса Рязанского ДУ, был определен архиеп. *Иринархом (Поповым)* в псаломщика к соборной церкви г. Раненбурга Рязанской губ. (ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 90. Т. 1. Св. 187а. Л. 233 об.).

К. поддерживал отношения с прот. М. Виноградовым до смерти последнего в 1888 г. По свидетельству К., в 1887 г. Виноградов, предчувствуя близкую кончину, вызвал К. и вручил ему свои неизданные духовно-муз. сочинения (сб. «Концерты и богородичны», сохр.: ГЦММК. Ф. 283. № 787). Эти произведения К. передал в б-ку московского *Синодального училища церковного пения*. К. благоговел перед своим учителем; в годовщины преставления прот. Михаила архиерейский хор под упр. К. на заупокойных литургиях и панихидах неизменно исполнял композиции прот. М. Виноградова; К. также постоянно посещал могилу композитора на Лазаревском кладбище Рязани.

В 1888 г. К. был назначен учителем церковного пения (исполнял эту должность до 15 авг. 1896 – ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 90. Т. 1. Св. 187а. Л. 233 об.) и регентом церковного хора Раненбургского ДУ. Приобретший практические навыки пения К., однако, не знал теории пения и музыки и начал упорно трудиться в этом направлении.

15 авг. 1896 г. еп. Рязанский и Зарайский *Иустин (Полянский)* переместил К. на внештатную должность регента Рязанского архиерейского хора, рукоположил во диакона и определил на штатную псаломщическую вакансию в рязанский кафедральный собор. Через год К. дополнительно получил внештатную должность учителя пения в Рязанском ДУ (Там же). С 1899 г. он бесплатно учил пению детей в приюте для бедных, состоявшем под покровительством имп. Марии Феодоровны (Там же. Л. 234 об.).

20 окт. 1902 г. К. был рукоположен во священника с оставлением на псаломщической вакансии. С 1908 г. кроме преподавания в Рязанском ДУ состоял на внештатной должности учителя пения в Рязанском жен. ЕУ. Ввиду того что штатной у К. была только должность псаломщика кафедрального собора, он начал хлопотать о допущении его к экзамену на звание регента с целью получить установленное свидетельство и право штатной службы. Он выдержал экзамен на звание регента 2-го разряда и 12 окт. 1909 г. получил свидетельство Придворной певческой капеллы (Там же. Л. 233 об.). В 1905–1907 гг. преподавал пение в рязанской Мариинской жен. гимназии (Там же. Л. 234 об.).

В 1913 г. по духовно-учебному ведомству были установлены новые штатные должности, которые предоставлялись окончившим средние или специальные муз. учебные заведения. К., имевший только свидетельство Придворной певческой капеллы, мог получить новую должность по Высочайшему повелению после ходатайства епархиального начальства и обер-прокурора Святейшего Синода. 3 янв. 1914 г. еп. Рязанский и Зарайский *Димитрий (Сперовский)* определил К. на штатную должность священника к бесприходной ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов бывш. Духовского мон-ря, находившейся в Рязанском кремле (Там же). 10 окт. 1915 г. К. получил уведомление, что «по Высочайшему повелению он, вне правил, утверждается штатным учителем пения» в Рязанском ДУ. Т. о., в случае выхода за штат он мог получать пенсию по духовно-учебной или по епархиальной службе. С 16 марта 1915 г. он состоял почетным членом Общества о нищенствующих детях г. Рязани (Там же).

К. был редким по душевным качествам человеком: его отличали скромность, простота, доброта, постоянная готовность прийти на помощь. Он пользовался большой любовью окружающих, в т. ч. сослуживцев. Как регент и учитель пения К. достиг профессионализма самостоятельно, т. к. любил свое дело и посвящал ему много времени; был участником съездов регентов, посещал духовные концерты в Москве, следил за появлением новых духовно-муз. сочинений. Трудами К. хоровое пение в рязанском кафедральном соборе было поставлено на должную высоту. Он написал и издал ряд духовно-муз. сочинений: в периодике упоминаются 2 херувимские, «Отче наш», Параклисис Успению Пресв. Богородицы, Кантата (гимн) на юбилей прот. М. Виноградова (Рязанские ЕВ. 1916. № 7/8. С. 327–332).

К. развил в себе способность оценивать духовно-музыкальные сочинения, подчеркивать в исполнении своего хора художественные особенности выбранного песнопения. Произведения, к-рые исполнял хор под его руководством, отличались строгой выдержанностью церковно-муз. стиля и особой мелодичностью. К. стремился привить слушателям любовь к церковному пению и постоянно напоминал о его важном значении в религ. развитии общества. Он не мог примириться с искажением церковных напевов, неправильной постановкой церковного пения певчими и регентами, привносящими свои антихудожественные и нецерковные идеи. К. стал руководителем курсов учителей церковно-приходских школ, организованных епархиальным училищным советом. Он бесплатно руководил народными церковнопевч. курсами и организовывал духовные концерты в Рязани. Ему удалось воспитать немало певчих и регентов, к-рые трудились в правосл. приходах Рязанской и др. епархий.

К 1916 г. прогрессирующая болезнь почек вынудила К. уехать в Москву на операцию, после к-рой он скончался. 3 февр. 1916 г. усопшего привезли в Рязань, где в сопровождении архиерейского хора процессия с крестом и хоругвями при пении ирмосов Великого канона прп. Андрея Критского направилась к дому почившего, по пути совершая литии у храмов, часовен, учебных заведений. На соборной панихиде в квартире К. присутствовал викарный Михайловский еп. *Амвросий (Смирнов)*, на парастасе в Духовской ц. Рязанского кремля, где К. был настоятелем,— еп. Димитрий (Сперовский). 4 февр. 1916 г. заупокойную литургию и отпевание в кафедральном Христорождественском соборе совершил еп. Димитрий в сослужении духовенства рязанских учебных заведений при стечении множества молящихся. В речи на отпевании еп. Димитрий подчеркнул, что К. «был не ремесленником-певцом, а художником-певцом» (Там же. С. 331).

Арх.: ГАРО. Ф. 627: Рязанская духовная консистория. Оп. 240. Д. 90. Т. 1. Св. 187а. Л. 233–234. Ведомости о церквах Архиерейского дома. 1915.

Муз. соч.: Духовные песнопения: Для смеш. хора: «Отче наш», «Плотию уснув», Херувимская. М., 1888; Духовно-муз. соч.: Для смеш. хора. М., 1901. Вып. 2. № 1: Гимн на 50-летний юбилей прот. М. А. Виноградова: «О други! Песнью задушевной» (слова Ф. В. Гаевского); № 2: Евангелие: «Когда отрада упованья» (слова из 1-го т. соч. еп. Иустина [Полянского]); № 3: «Иисусе мой прелюбезный» (слова свт. Димитрия Ростовского), «Усмотрит Господь» (Быт 22. 14); № 4: «Отец щедрот и упованья» (слова А. Х. Востокова), «Молись», «Друзья, за ближнего молитесь» [авт. слов неизв.]; № 5: Лампада: «Гори ясней, моя лампада» (слова протопр. В. Бажанова).

Лит.: Рязанские ЕВ. Ч. неофиц. 1902. № 1. С. 12; 1911. № 2. С. 78; № 3. С. 117; 1914. № 16. С. 643; 1916. № 7/8. С. 327–332; Музыка и пение. СПб., 1906/1907. № 8. С. 7; *Червинский А.* История Рязанского духовного уч-ща (с 1814 по 1914 г.). Рязань, 1913. С. 137, 200, 202; ХРД. 1916. № 3. С. 76.

Игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)

КЛИ́НГЕР Георгий (Ежи) [польск. Klinger Jerzy] (15.04.1918, Смоленск, Россия — 3.02.1976, Польша), прот., польск. правосл. богослов и экуменический деятель. Род. в польско-



Прот. Георгий Клингер. Фотография. 60-е гг. XX в.

рус. семье Витольда Клингера и Раисы Бакалинской. Отец, профессор классической филологии Киевского ун-та, был католиком. Его временно отлучили от таинств за крещение сына в православной Церкви. Дядей К. со стороны матери был архиеп. Смоленский Феодосий (Феодосиев; † 1942). К. воспитывался в семье, где польск. и рус., правосл. и католич. традиции тесно переплетались.

В 1920 г. В. Клингер был вынужден покинуть Киев вместе с отступавшей польск. армией, но только в 1924 г. ему удалось привезти в Польшу жену и сына. Семья поселилась в Познани. Там в 1930 г. К. поступил в классическую гимназию равноап. Марии Магдалины. В 1937 г. стал студентом философского фак-та Познанского ун-та, изучал одновременно польск. филологию. В годы второй мировой войны К. жил в оккупированной нем. войсками Варшаве. Преподавал лат. и польск. языки в подпольной школе. Активно участвовал в приходской жизни правосл. собора св. Марии Магдалины, исполняя обязанности иподиакона при митр. Варшавском *Дионисии (Валединском)*. По благословению митрополита был зачислен в правосл. ДС, к-рую окончил с отличием в 1944 г. После Варшавского восстания (1944) К. вслед за родителями переехал в Закопане, а затем в Краков, где после освобождения Польши закончил учебу на философском фак-те Ягеллонского ун-та. Изучал богословие в Польше, в Чехословакии (богословский фак-т в Прешове) и во Франции (Православный ин-т прп. Сергия в Париже). В 1946 г. получил степень магистра философии Варшавского ун-та. В 1952 г. был рукоположен во диакона, затем во иерея митр. Варшавским и всея Польши *Макарием (Оксиюком)* и направлен в Кентшин. В 1955–1968 гг. служил в Варшаве, с 1968 г.— в Познани. Был членом Митрополичьего совета и председателем Комиссии по подготовке и воспитанию кадров Польской Автокефальной Православной Церкви.

В 1954–1961 гг. К. преподавал в правосл. ДС в Варшаве. Был научным сотрудником Православной секции Христианской богословской академии с момента ее открытия в 1957 г. В 1962 г. защитил докт. дис. «Эсхатологический аспект Евхаристии на фоне возникновения двух совершительных форм в каноне первых веков» (Eshatologiczny aspekt Euharystii na tle genezy dwóch form konsekracyinych w kanonie pierwszych wieków). Спустя 4 года получил звание доцента и стал заведовать кафедрой правосл. догматического и нравственного богословия. В 1967 г. избран проректором Христианской богословской академии. В 1972 г. получил ученое звание чрезвычайного профессора.

К. был первым популяризатором рус. богословской и философской мысли в Польше. Им был написан ряд статей о рус. философии и переведено с франц. языка соч. П. Н. *Евдокимова* «Православие».

К. вел экуменическую деятельность. С 1968 г. являлся членом комиссии «Вера и церковное устройство», участвовал в ее заседаниях в Лёвене (1971) и Аккре (1974). Принимал участие в Ассамблеях

Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) в Уппсале (1968) и Найроби (1975). Был членом Межправославной комиссии по диалогу с Англиканской церковью, заседавшей в 1966 г. в Белграде. Участвовал в православно-католич. диалоге, в т. ч. присутствовал на 1-м Экклезиологическом собеседовании в Вене (1974).

Богословие. К. относится к кругу богословов т. н. парижской школы, в его трудах проявляется влияние рус. религ. философии, в особенности А. С. Хомякова (в области экклезиологии) и Вл. С. Соловьёва (в области межконфессиональных отношений). Для К. характерно стремление к синтезу: он не только исследовал писания св. отцов Церкви, но и пытался богословствовать в их духе, охватывая при этом совр. проблематику и мысль, что роднит его с Г. В. *Флоровским,* В. Н. *Лосским* и Евдокимовым. Существенное влияние на формирование К. как богослова оказал свящ. Сергий *Булгаков:* заключалось оно не столько в идеях (К. не воспринял софиологии свящ. С. Булгакова, а в вопросе апокатастасиса высказывался гораздо осторожнее), сколько в смелости суждений и философско-богословском синтезе. Большее влияние на К. оказала евхаристическая экклезиология протопр. Н. Н. *Афанасьева.*

К. широко пользовался методом *апофатического богословия,* указывал на мотив «Христа молчащего». «Многим кажется,— пишет К.,— что они слышат голос Самого Христа, но мало кто вслушивается в Его молчание» (Chrystus na nowo odczytany // Znak. 1969. Rok 21. N 7/8 (181/182). S. 849–854). Характерной чертой богословской мысли К. является целостная тринитарная перспектива, развернутая трактовка христологического и пневматологического догматов. В фундаментальном труде «Генезис спора об эпиклезе» (Geneza sporu o epiklezę: Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków. Warsz., 1969) К. уделил много внимания роли Св. Духа в евхаристических анафорах. В этой перспективе К. рассматривал тайну Церкви и Евхаристии. Только действием Св. Духа Церковь получает в дар Тело и Кровь Христа воскресшего и благодаря этому становится «общиной исполнения Воскресения» (Koinonia — wspólnota sakramentalna // Znak. 1976. Rok 28. N 6(264). S. 790–805). К. подчеркивает, что нельзя понять почитания Божией Матери, не осознавая тесной связи учения о Ней с христологией и пневматологией, поскольку в Тайне Христа и Церкви Она полностью пронизана Св. Духом как Его личный человеческий образ (Zarys prawosławnej mariologii // Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. 1984. Zesz. 3/4. S. 3–36). В свете откровения Пресв. Троицы К. видит новую действительность человечества, стремящегося к единству, что с особенной силой выразил прп. Сергий Радонежский, поставив Пресв. Троицу во образ единства для погрязшей в усобицах Руси. История человечества видится К. своеобразной книгой, важнейшие главы к-рой отмечены действием Отца, Сына и Св. Духа. К. была близка средневек. идея *Иоахима Флорского,* приписывающего основные периоды истории Лицам Пресв. Троицы: ветхозаветный — Отцу, I тыс. по Р. Х.— Сыну, а второе — Св. Духу. Совокупность истории спасения являет, т. о., всеобщее, постепенное крещение во имя Отца и Сына и Св. Духа. Действие Духа Божия К. видит не только в Свящ. Писании и Предании, но и в шедеврах культуры, к-рым приписывает сакраментальный характер, т. к. они несут в себе «искру Божия вдохновения». У К. гуманистическая направленность тесно переплетается с эсхатологической, т. к., по его мысли, вечность присутствует в текущем настоящем, придавая глубокий смысл и важность всем человеческим делам. Дух Святой, совершитель эсхатологического преображения мира, уже просвещает его Своим присутствием.

В творчестве К. особое место занимают смелые сопоставления концепций инославных богословов со свидетельствами правосл. Предания и святоотеческой мысли; сопоставления не полемического характера, а направленные на выявление и открытие глубоких и существенных параллелей. К. находит их у таких далеких от Православия авторов, как Р. К. *Бультман* и *П. Тейяр де Шарден.* На основании подробного анализа К. обнаружил существенную близость учения Бультмана о Кресте и Воскресении к правосл. пасхальному богословию. Делая это сопоставление, К. сознательно обошел молчанием проблему телесного воскресения Спасителя, неортодоксально интерпретируемую Бультманом, и остановился исключительно на объединяющих положениях. К. также разделял беспокойство мн. правосл. богословов о кризисе веры в Воскресение в зап. мире. В трудах Тейяра де Шардена К. привлекало бессознательное приближение к выдающимся мыслителям вост. традиции в таких существенных вопросах, как эволюционизм, интерпретация первородного греха и *искупления,* космическое видение Христа, Евхаристии и Церкви и эсхатологическое учение. Все богословское творчество К. периода между Ассамблеями ВСЦ в Эванстоне (1954) и Найроби (1975) проникнуто духом экуменического энтузиазма. В своем подходе к экуменизму К. был верен принципу, провозглашенному на экуменической конференции в Лунде (1952): рассматривать вопрос воссоединения Церквей исходя не из того, что их разделяет, но из объединяющей всех христиан веры в Христа. К. считал, что благодаря непрерывному пребыванию в Предании св. апостолов и Вселенских Соборов правосл. Церковь сохранила единство в его глубинной сущности. Единство это не статическое, раз и навсегда данное Церкви, но динамическое, требующее непрестанных стараний и молитвы, всегда находящееся под угрозой. К. ценил специфику и достижения мысли христиан др. конфессий, считал, что «каждая ветвь исторического христианства на протяжении истории выработала присущий себе подход к богословским вопросам, реализуя харизматический дар, полученный от Господина истории. Сегодня мы далеки от мысли, что даром Духа может быть только то, что ведет к единообразию. Харизматической бывает и дифференциация... Современная экуменическая мысль готова даже признать смысл расколов как временного средства от обедняющего единообразия» (Doktryna Krzyża i Zmartwychwstania według R. Bultmanna w konfrontacji z teologią Kościoła Wschodniego // Rocznik Teologiczny. 1968. Rok 10. Zesz. 1. S. 107–150; рец.: *Соколовский П., прот.* // ЖМП. 1969. № 12. С. 67–68).

Центральной темой богословия К. является евхаристическая экклезиология, к-рой посвящен его главный труд — «Генезис спора об эпиклезе...» (Geneza sporu o epiklezę...). Эсхатологическому характеру Пра-

вославия К. противопоставляет историзм Западной Церкви. Благодаря пневматологической концепции Евхаристии Восточная Церковь лучше сохранила сознание неразрывной связи экклезиологии с эсхатологией. Церковь является местом не только вечной Пятидесятницы, но и постоянной Парусии. На Западе архаичная форма рим. эпиклезы (Supplices Te rogamus) так и не развилась в полное и отчетливое призывание Св. Духа. В этом К. усматривает причину различного развития «совершительных формул» на Востоке (эпиклеза) и на Западе (слова установления), а в результате также и отличий в учении о Церкви. К. указывает на взаимосвязь между учением о Евхаристии и экклезиологией в целом. Евхаристия является центральным таинством Церкви и даже отождествляется с ней. В более ранних работах об эпиклезе эта связь не принималась во внимание, а сами они имели полемическую направленность. К. отнесся к проблеме поновому, всесторонне рассмотрев ее в широком контексте развития раннецерковного Предания. Кроме древних литургических текстов К. подробно проанализировал евхаристический аспект первосвященнической молитвы Спасителя в Евангелии от Иоанна, связывая обетование Св. Духа с причащением Тела и Крови на Тайной вечере. Т. о., правосл. понимание Евхаристии у К. носит пасхальный, эпиклектический и эсхатологический характер, и каждое Причастие является одновременно переживанием Воскресения и Пятидесятницы.

К. имел особое мнение относительно евхаристического общения с инославными, выдвинул свою интерпретацию намерений составителей раннехрист. канонов, к-рые запрещали во имя защиты единства Церкви молитвенное общение с отлученными. К. считал, что в эпоху экуменизма и изменившегося экклезиального статуса др. христ. сообществ дух тех же самых канонов говорит скорее в пользу евхаристического общения и решение этого вопроса лежит не в области церковного права, а в области догматики. Согласно мнению К., никто из людей не может устанавливать границы для действенности Христова искупления и освящающей силы Св. Духа. Никто не имеет права решительно проводить границ истинной Церкви, познаваемой только изнутри в акте веры и духовном опыте. Вера в действенность таинств вне исповедания, к к-рому мы принадлежим, ведет к убеждению, что границы Церкви простираются по крайней мере так же далеко, как и действенность таинств, а тот, кто принимает Христа в таинствах, не может находиться вне Церкви. К. считал, что вопрос евхаристического общения должен считаться открытым везде там, где церковное сознание готово признать реальность таинств вне институциональных рамок собственной Церкви.

К. одним из первых затронул вопрос кирилло-мефодиевского наследия в польск. христианстве. Ко времени крещения полян в 966 г. страна уже была в значительной мере просвещена пришедшими из Великоморавской державы миссионерами слав. обряда, к-рый впосл. был насильственно вытеснен латинским. В работе «Славянское течение у начал польского христианства» (Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego / Ed. H. Paprocki. Białystok, 1998) К. обобщил и представил ряд гипотез и доводов в пользу кирилло-мефодиевского наследия в Польше, чем заставил обратить внимание польск. православных, особенно живущих в диаспоре, на многовековое присутствие восточного христианства на «исконно католических» землях Центр. и Зап. Польши.

Всю свою жизнь К. не оставлял поэтического творчества. Стихи начал писать в 1934 г., сначала по-польски, а год спустя — по-русски. Дебютировал сборником рус. стихов «Небесный плуг» в сер. «Священная лира» (Варшава, 1937). В той же серии совместно с А. А. Кондратьевым и Л. Н. Гомолицким издал 14 стихотворений под общим названием «Жатва Божия» (1937). Участвовал в этот период в работе Кружка полонистов, организовывавшего поэтические вечера и встречи с литераторами. Печатал собственные стихи и переводы рус. поэтов в альманахах кружка, в журналах Życie Literackie, Prom и др. Поддерживал отношения с польскими писателями Я. Ивашкевичем, Ю. Тувимом, Л. Стаффом.

Соч.: Книга родства: (Размышления о празднике Рождества Христова) // Церковный вестник. 1954. № 1. С. 27–29; Свет во откровение языков: (Размышления в праздник Сретения Господня) // Там же. № 2. С. 20–22; Вознесение Господне // Там же. № 5. С. 12–13; Неделя в Яблочинском Свято-Онуфриевом мон-ре // Там же. 1955. № 7. С. 3–6; Встреча со Христом: (Размышления над Евангелием в Неделю о Закхее. Лк 19, 1–10) // Там же. 1956. № 2. С. 11–13; Благовещение Пресв. Богородицы // Там же. № 3. С. 5–7; Вопрос очевидности в деле христианской правосл. веры // Там же. № 5. С. 26–28; На Св. Горе Грабарке // Там же. № 8. С. 3–6; Wystawa witraży A. Stalony-Dobrzańskiego // Там же. 1957. № 4. С. 38–42; Три месяца в Париже // Там же. 1960. № 10/11. С. 39–47; Problem Millenium // Kalendarz Prawosławny. 1961. S. 95–96; Из Афонских воспоминаний // Ibid. 1962. S. 71–78; Неделя молитвы за единство в Варшаве // Церковный вестник. 1963. № 1. С. 5–7; Pochodzenie Liturgii św. Jana Chryzostoma // Rocznik Teologiczny. Warsz., 1963. Rok 5. S. 89–106; Znaczenie Liturgii w życiu chrześcijańskim // Церковный вестник. 1965. № 3. С. 3–12; О Литургии Преждеосвященных Даров // Там же. С. 20–23; Делегация Польского экуменического Совета Церквей в гостях у РПЦ // Там же. № 10. С. 17–25; O istocie Prawosławia // Rocznik Teologiczny. 1965. Rok 7. S. 302–317; Belgradzka Konferencja Teologiczna a problem zbliżenia z Kościołem anglikańskim // Церковный вестник. 1966. № 10. С. 2–7; Wśród chrześcijan Afryki // Там же. 1967. № 12. С. 14–19; 1968. № 1. С. 9–15; O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego // Życie i Myśl. Warsz., 1968. Rok 18. № 6/7. С. 154–157; Konferencja przedstawicieli Kościołów prawosławnych w Chambesy koło Genewy // Церковный вестник. 1968. № 8. С. 12–14; Czwarte Zgromadzenie Światowej Rady Kościołów w Uppsali // Там же. С. 14–16; № 9. С. 9–11; Teologiczne problemy Uppsali // Rocznik Teologiczny. 1969. Rok 11. Zesz. 1. S. 141–160; Le probleme de l'intercommunion // *Thurian M., Klinger J., Baciocci J., de.* Vers l'intercommunion. P., 1970. P. 69–102; Paweł Evdokimov — świecki teolog prawosławny // Kierunki. Warsz., 1971. Zesz. 3(761). S. 4; Problèmes liés à l'enseignement sur la Sainte Trinité dans la théologie orthodoxe du XX siècles // Contacts. P., 1976. Vol. 28. N 94. P. 95–126; O istocie Prawosławia: Wybór pism / Ed. M. Klinger, Y. Paprocki. Warsz., 1983.

Лит.: [Некр.] // ЖМП. 1976. № 10. С. 50; *Nowosielski J.* Wspomnienie o księdzu J. Klingerze // W drodze. Kraków, 1976. Rok 4. N 5. S. 86–90; *Paprocki H.* Teolog naszych dni // Znak. Kraków, 1976. Rok 28. N 6(264). S. 806–819; *idem.* Bibliografia publikacji księdza J. Klingera // *Klinger J.* O istocie prawosławia. 1983. S. 539–544; *idem.* Ks. profesor J. Klinger // Tygodnik Podlaski. Warsz., 1988. Zesz. 4; *Wyszomirski T.* O ś. p. księdzu profesorze doktorze J. Klingerze // Biuletyn Ekumeniczny. 1976. N 5. Zesz. 2. S. 47–50; *Hryniewicz W.* Teolog Otwarty i wszechstronny: Wspomnienie o księdzu profesorze doktorze J. Klingerze // Ateneum Kapłańskie. Włocławek, 1977. N 9. S. 361–376; *idem.* Wprowadzenie do teologii księdza J. Klingera // *Klinger J.* O istocie prawosławia. 1983. S. 5–27; *Gajek J. S.* Eucharystia sakramentem ducha: Z badań nad eucharystologią profesora J. Klingera // Roczniki teologiczne-kanoniczne. Lublin, 1979. Rok 26. Zesz. 2. S. 85–93; *idem.* Eucharystia w badaniach teologicznych księdza J. Klingera. Lublin, 1981; *Klinger M.* Kalendarium życia księdza J. Klingera // *Klinger J.* O istocie prawosławia. 1983. S. 531–537; *Pałubska Z.* Klinger Jerzy // Encyklopedia

Katolicka. Lublin, 2002. T. 9. Kol. 144–145; *Mironowicz A.* Ksiądz J. Klinger jako badacz dziejów Prawosławia // Pro Georgia: J. of Kartvelogical studies. Warsz., 2011. N 21. S. 83–202.

Прот. Петр Никольский

КЛИ́НСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Московской епархии, названо по г. Клину (ныне Московской обл.). 20 сент. 1921 г. во епископа Клинского, викария Московской епархии, был хиротонисан *Иннокентий (Летяев)*. Не позднее 17 окт. 1921 г. все приходы Клинского у. получили от священноначалия распоряжение, по к-рому каждый причт должен был отчислять на содержание епископа Клинского в месяц 10 тыс. р., пуд зерна и пуд картофеля. Совет Успенской общины с. Завидова, одного из богатейших приходов уезда, по предложению настоятеля сщмч. *Григория Раевского* 17 окт. 1921 г. принял решение выделить 12 тыс. р. единовременно «на обустройство архиерейского подворья» в Клину. Весной 1922 г. он перешел в *обновленчество*, тогда же перешло в раскол большинство храмов в Клину. Выполняя указания властей, еп. Иннокентий потребовал в февр. 1922 г. от всех приходов Клинского у. немедленно рассмотреть вопрос о пожертвовании церковных ценностей в пользу голодающих (см. *Изъятие церковных ценностей*). Постановлением обновленческого *Высшего церковного управления* от 16 мая 1922 г. Клинскому еп. Иннокентию было поручено временное руководство Московской епархией (Церковное оживление. 1922. № 2/3. С. 3). По всей видимости, непосредственное управление обновленческими общинами в Клинском у. осуществлял благочинный Клинского городского округа прот. Сергий Фаворский, один из организаторов обновленческого движения в данном регионе. В 1923 г. Фаворский был избран делегатом от Клинского у. на 1-й Всероссийский обновленческий собор (ЦГИАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 8. Л. 5). В 1927 г. он получил назначение на обновленческую Рязанскую кафедру.

В февр. 1923 г., после отъезда из Клина Иннокентия (Летяева), на вик-ство был поставлен «епископ» Игнатий Жебровский, получивший в управление приходы Клинского у. Игнатий начал преследование клириков канонической Церкви. 13 марта 1923 г. обновленческий Московский епархиальный совет утвердил указ Игнатия о «запрещении в служении и увольнении с прихода» не подчинившегося ему настоятеля церкви в с. Селинском Алексия Воробьёва (Там же. Д. 9. Л. 2). В мае 1923 г. в обновленчество перешел Троицкий собор в Клину, являвшийся ранее кафедрой К. в. В авг. того же года в Клин прибыл представитель патриарха Московского и всея России св. *Тихона* архим. Борис, к-рый встретился с прихожанами Троицкого собора; храм вновь стал православным, архим. Борис совершил его повторное освящение.

После неудачных попыток в июле—авг. 1923 г. восстановить на Клинской кафедре вернувшегося из обновленчества еп. Иннокентия патриарх Тихон указом от 21 авг. назначил на К. в. архим. *Гавриила (Красновского)*, хиротония которого состоялась 16 сент. Еп. Гавриил развернул борьбу против обновленцев. 29 июля 1924 г. он потребовал от обновленческого благочинного Клинского у. прот. Фаворского сдать печать, дела и архив «тихоновскому» благочинному. Обновленцы в свою очередь вновь выдвинули претензии на Троицкий собор, обратившись за поддержкой в адм. отдел Моссовета, к-рый занимался регистрацией религ. общин. Решением властей Троицкий собор был закреплен за обновленческой общиной, к-рая заняла его силой. Во главе обновленческого Клинского церковного управления стояли «епископы»: Игнатий Жебровский (февр.— 19 сент. 1923), Николай Поликарпов (15 нояб. 1923 — 11 мая 1926), Нил Ушаков (11 мая — 29 сент. 1926, затем был в. у. делами викариатства), Георгий Жук (1926 — 18 сент. 1927), Сергий Озерецковский (11 июля — 8 авг. 1928), Александр Введенский (авг. 1928–1929, 1931), Лазарь Любимов (19 янв.— сент. 1935).

После очередного ареста в 1926 г. еп. Гавриила (Красновского) Клинская кафедра канонической Церкви не замещалась. К. в. было восстановлено решением Свящ. Синода от 20 июля 1990 г.; архиепископом Клинским, викарием Московской епархии, определено быть *Макарию (Свистуну)*, назначенному управляющим Патриаршими приходами в США и временно управляющим Патриаршими приходами в Канаде. С тех пор Клинские епископы несут послушание за пределами России. 22 дек. 1992 г. на К. в. был назначен настоятель Покровской патриаршей общины в Дюссельдорфе архиеп. *Лонгин (Талыпин)*. Местом его служения остался Дюссельдорф, 22 февр. 1995 г. он стал главой новообразованного представительства РПЦ в Германии.

Архиереи: еп. Иннокентий (Летяев; 20 сент. 1921–1922), еп. Гавриил (Красновский; 16 сент. 1923–1926, с перерывами), архиеп. Макарий (Свистун; 20 июля 1990 — 18 февр. 1992), архиеп. Лонгин (Талыпин; с 22 дек. 1992).

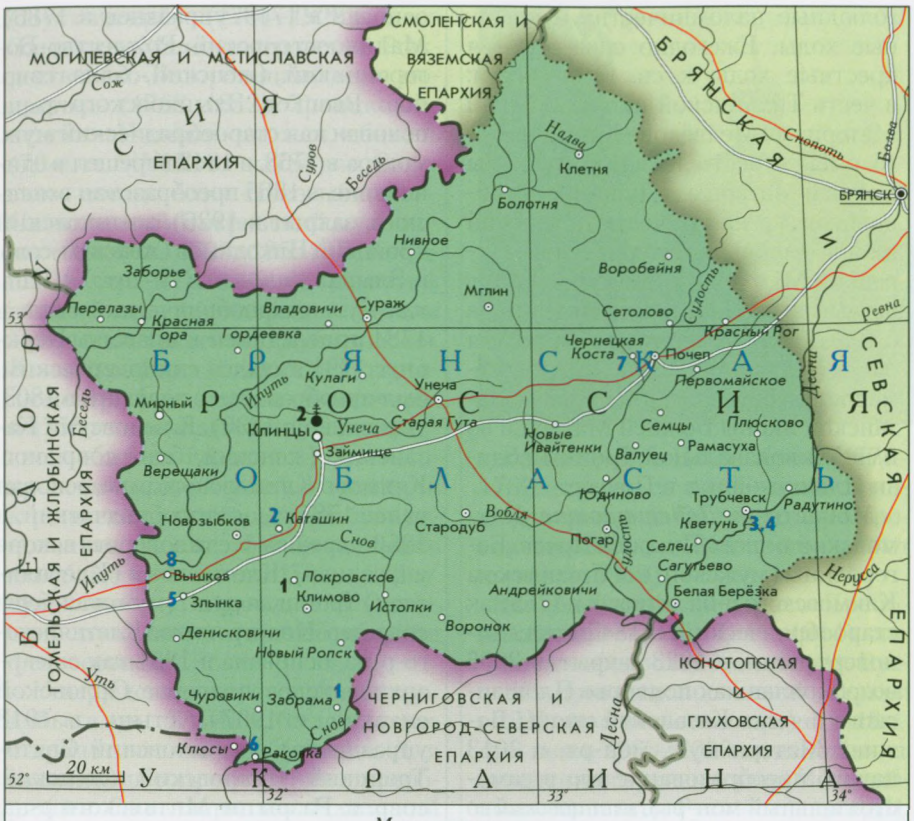
Арх.: ЦГИАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 8, 9.
Лит.: *Фаворский С., прот.* Правда о Клинском Троицком соборе // Вестн. Клинского викариального управления. 1924. 13 окт. С. 4–9; *Губонин.* История иерархии. С. 229–230; *Пензиков Ю. А.* История с. Завидово и его храмов. М., 2003. С. 84–88.

В. Г. Пидгайко

КЛИНЦО́ВСКАЯ И ТРУБЧЕ́ВСКАЯ ЕПА́РХИЯ, образована решением Свящ. Синода РПЦ от 29 мая 2013 г. в составе новоучрежденной Брянской митрополии (см. *Брянская и Севская епархия*). Епископом Клинцовским и Трубчевским в тот же день был назначен *Сергий (Булатников)*, хиротония к-рого состоялась 13 июня 2013 г. Территория епархии включает зап. и юго-зап. районы *Брянской обл.*: Гордеевский, Злынковский, Клетнянский, Климовский, Клинцовский, Красногорский, Мглинский, Новозыбковский, Погарский, Почепский, Стародубский, Суражский, Трубчевский и Унечский. Кафедральный город — Клинцы, кафедральный собор — во имя св. апостолов Петра и Павла. Епархия разделена на 10 благочинических округов. К нач. 2014 г. в епархии дей-



Кафедральный собор во имя св. апостолов Петра и Павла в г. Клинцы. Фотография. 2013 г.



Монастыри
Действующие

1 *Климовский Покровский муж. мон-рь*
2 *Клинцовский во имя свт. Николая жен. мон-рь*

Упраздненные

1 *Каменский Успенский жен. мон-рь*
2 *Каташинский Николаевский муж. мон-рь*
3 *Спасо-Чолнский муж. мон-рь*
4 *Трубчевский Ильинский жен. мон-рь*
5 *Злынковский Свято-Троицкий жен. мон-рь*
6 *Клюсовский Спасский муж. мон-рь*
7 *Костянский Свято-Троицкий муж. мон-рь*
8 *Малиноостровский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь*

ствовали 104 прихода, 2 мон-ря (мужской и женский), в клире состояли 73 священника, 2 диакона. При ЕУ работают отделы: миссионерский и по сектам и расколам, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, по взаимодействию с казачеством, тюремного служения, по религ. образованию и катехизации, по делам молодежи, по социальному служению и церковной благотворительности, по взаимодействию с медицинскими учреждениями, информационно-издательский, паломнический.

История. К. и Т. е. располагается на исторических землях Стародубского казачьего полка и древнего Трубчевского княжества, в нач. XIX в. они вошли соответственно в Черниговскую и Орловскую губернии. В 1919 г. в составе РСФСР была создана Гомельская губ., частью к-рой стала почти вся территория совр. К. и Т. е. В Гомельской губ. насчитывалось ок. 370 правосл. общин, в 1923 г. они составили обновленческую Гомельскую епархию (см. *Обновленчество*). В 1923–1925 гг. значительная часть общин вернулась в Патриаршую Церковь, особенно способствовал этому процессу Гомельский еп. *Тихон (Шарапов)*, хиротонисанный 22 марта 1925 г. В кон. 1926 — нач. 1927 г., после того как Клинцовский, Новозыбковский и Стародубский уезды расформированной Гомельской губ. отошли Брянской губ. (в 1923 в Брянскую губ. вошел Почепский у.), церковные общины на этой территории стали частью Брянской епархии РПЦ (учреждена в кон. 1920). До нач. 1994 г. правосл. приходы на территории совр. К. и Т. е. (как и на территории всей Брянской обл.) входили в Орловскую и Брянскую епархию РПЦ, в 1994–2013 гг.— в Брянскую и Севскую епархию. Правосл. общины особенно пострадали от гонений на Церковь в 30-х гг. XX в. В 2005 г. в Соборе новомучеников и исповедников Российских были прославлены стародубские священники, погибшие в 1937 г.: протоиереи Александр Левицкий и *Митрофан Корницкий*, иереи Алексей Тютюнов, *Корнилий Удилович* и *Иоанн Никольский*. В Собор Брянских святых включена подвизавшаяся в Каменском Успенском монастыре юродивая мон. *Херувима* (*Оськина*; † 5 дек. 1884).

В 1926 г. была учреждена обновленческая кафедра с центром в Стародубе, первоначально названная Гомельская и Стародубская, которая объединила ок. 25 приходов. Вследствие упразднения Гомельской губ. за епископом был закреплен титул «Стародубский». Инициатором создания кафедры был организатор раскола на Стародубщине бывш. иером. Евстафий (Сафран). В 1922 г. он уклонился в обновленчество и женился, вскоре стал настоятелем Новониколаевского собора в Стародубе, в 1923 г. возглавлял 2 раскольнических прихода в городе. Стародубская кафедра первоначально подчинялась обновленческому Белорусскому синоду, по распоряжению которого в нач. 1926 г. на нее был назначен архиеп. Гавриил (Свидерский), ставший также настоятелем стародубского Новониколаевского собора. Во время подготовки съезда духовенства новой епархии был получен протест обновленческого Брянского еп. Николая Поликарпова, считавшего, что Стародубский архиерей



Церковь во имя Св. Троицы в с. Гринёве. 1802 г. Фотография. 2013 г.

должен подчиняться ему. Проведенный 22 июня 1927 г. учредительный съезд Стародубской обновленческой епархии зафиксировал «некоторое соподчинение Брянскому епархиальному управлению», выражающееся в предоставлении 2 раза в году отчета о своей деятельности в Брянск.

В 1929 г. в ходе административно-территориальной реформы Брянская губ. была упразднена, ее территория вошла в Западную обл. с центром в Смоленске, центрами округов в составе области стали Брянск и Клинцы. В связи с повышением адм. статуса Клинцов туда из Стародуба была перемещена обновленческая кафедра («Клинцовско-Стародубское епархиальное управление»). Кафедральным собором с 1929 г. до ареста Гавриила (Свидерского) в 1937 г. являлся храм св. апостолов Петра и Павла в Клинцах. В 1937 г. собор был закрыт, тогда же прекратила существование обновленческая епархия. После 1945 г. уцелевшие после гонений обновленческие священники воссоединились с РПЦ.

Святыни и крестные ходы. В К. и Т. е. особо почитаются местные иконы Божией Матери: список кон. XVIII в. с Чолнской иконы в Сретенской ц. в Трубчевске (Чолнская икона хранилась в Спасо-Чолнском мужском монастыре, утрачена после 1923), *Балыкинская* (1711, в Никольской ц. в с. Балыкине Погарского р-на), «Одигитрия» (кон. XVIII в., в ц. Зачатия прав. Анною Пресв. Богородицы в с. Чубковичи Стародубского р-на), Мглинская (1662, в Успенской ц. в г. Мглине), список XIX в. с Суражской (Новодворской) иконы (в ц. Благовещения Пресв. Богородицы в Сураже). В дни празднования этих икон к ним бывают многолюдные паломничества и крестные ходы. Ежегодно совершаются крестные ходы к св. источникам: в честь Тихвинской иконы Божией Матери в с. Медвёдове Клинцовского р-на, в честь Казанской иконы Божией Матери в с. Душкине Клинцовского р-на, в честь Иверской иконы Божией Матери в пос. Сурецкий Муравей Клинцовского р-на, во имя вмц. Параскевы Пятницы в с. Гордеевка Гордеевского р-на, во имя свт. Феодосия Черниговского в с. Семешкове Унечского р-на, в честь Казанской иконы Божией Матери и во имя Живоначальной Троицы вблизи Ильинской ц. в г. Почепе.



Климовский мон-рь в честь Покрова Пресв. Богородицы. Фотография. 2009 г.

Монастыри. ***Действующие:*** Климовский в честь Покрова Пресв. Богородицы (мужской, в с. Покровском Климовского р-на, основан в 1765 как старообрядческий, в 1847 стал единоверческим, в 1923 закрыт, в 2006 возобновлен как подворье Площанского в честь Казанской иконы Божией Матери муж. мон-ря, в 2013 начато преобразование его в самостоятельный мон-рь), *клинцовский во имя свт. Николая Чудотворца* (женский, в Клинцах, основан в 2005).

Упраздненные: Клюсовский Спасский (мужской, основан в XVI в., упразднен в 1786, между современными дер. Раковка Климовского р-на и с. Клюсы Черниговской обл. Украины), Трубчевский Спасо-Чолнский (мужской, совр. дер. Кветунь Трубчевского р-на, основан в XVI в., закрыт в 1923), трубчевский Преображенский (женский, в Трубчевске, основан в 1-й пол. XVII в., упразднен в 1690), Костянский Троицкий (мужской, совр. с. Чернецкая Коста Почепского р-на, основан в 1670, упразднен в 1764), трубчевский Ильинский (женский, существовал в предместье Трубчевска Жучина слобода, основан в 1675, упразднен в 1764), Каменский Успенский (женский, совр. пос. Забрама Климовского р-на, основан в 1681 как мужской, в 1786 преобразован в женский, закрыт в 1928), Каташинский во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, совр. с. Каташин Новозыбковского р-на, основан в 1689, упразднен в 1799), Печеникский Успенский (женский, совр. с. Печеники Стародубского р-на, основан в 1693, упразднен в 1786), Суражицкий (Волосовичский) Благовещенский (мужской, между дер. Суражичи, ныне г. Сураж, и дер. Волосовичи, ныне дер. Красная Слобода, Суражского р-на, основан в 1719, упразднен в 1786), Малиноостровский Рождество-Богородицкий (женский, близ совр. пос. Вышков Злынковского р-на, основан как старообрядческий муж. мон-рь в 1768, в 1842 перешел в единоверие, в 1865 преобразован в женский, закрыт в 1926), злынковский Троицкий Никодимов (женский, совр. г. Злынка, основан в 70-х гг. XVIII в. как муж. старообрядческий скит, в 1784 присоединен к правосл. Церкви, с 1791 являлся единоверческим, был преобразован в женский в 1803, упразднен в 1830), Климовский Казанский (женский, близ совр. пос. Климово Климовского р-на, основан ранее 1787 как старообрядческий, в 1850 перешел в единоверие, вскоре упразднен), Клетневская (Клетнянская) Троицкая пуст. (мужская, близ совр. дер. Новотроицкое Клетнянского р-на, основана в 1851 как скит — архиерейское подворье Орловской епархии, с 1907 пустынь, в 1918 упразднена), Разрытовский Свято-Троицкий Покровский (женский, совр. с. Разрытое Мглинского р-на, основан как община в 1900, с 1904 мон-рь, закрыт в 1921).

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873–1874. 7 кн.; *Кизимова С. П., Зубова Е. М.* По следам святых обителей: Из истории мон-рей и пустыней Брянского края. Брянск, 1999; Брянский православный календарь за 2008 г. [Брянск], 2007; То же, 2011 г. [Брянск], 2010; Краткая история Брянской епархии. Брянск, 2009.

Иером. Диомид (Кузьмин)

Старообрядчество на территории К. и Т. е. Злынковский, Климовский, Клинцовский, Новозыбковский и Стародубский р-ны составляют основную территорию старообрядческого центра *Стародубье*. Заселение этих мест последователями «старой веры» началось в 60-х гг. XVII в., известно о 7 старообрядческих слободах, но их, по всей вероятности, было больше. В сер.— 2-й пол. XVIII в. вокруг посадов образовался ряд монастырей старообрядцев-поповцев разных согласий (ветковского, епифаньевского, дьяконовского): близ Климова — Покровский мужской (1765–1847), строителем которого был Михаил *Калмык,* Казанский Климовский девичий (ранее 1787 — 1850); мужские мон-ри близ Клинцов — Красноборский во имя св. Иоанна Предтечи («Дальняя полоса») (60-е гг. XVIII в.— 1928), где жил и скончался И. Г. *Кабанов* (Ксенос), и Преображенско-Никольский

(Пустынский) (1744–1923); близ Злынки — Малиноостровский Рождественско-Богородицкий муж. монастырь (1768–1842), Троицко-Успенская Никодимова жен. обитель (70-е гг. XVIII в.— 1784); в Святском посаде близ Новозыбкова — Свяцковский Покровский муж. монастырь (ок. 1795–1850). В Клинцах в сер. XIX в. были известны девичьи старообрядческие обители Успенская, Тиссейная, Дубачинская, Княжных. Близ Злынки действовали мон-ри беспоповцев-*федосеевцев:* в 1756 г. иноки разоренной Гудишкской обители создали Норско-Покровский мон-рь, устав и традиции к-рого стали руководством для основанного позже *Преображенского кладбища* в Москве; в 1798–1852 гг. существовали Покровские Тульегорские мужские и женские обители федосеевцев.

Утверждение единоверия в Стародубье в кон. XVIII в. было связано с драматическими событиями. Для подавления сопротивления старообрядцев был направлен Изюмский гусарский полк. В Новозыбкове старообрядцы закрылись в Николо-Рождественском храме, более 3 месяцев защищали его и добились отступления полка (событие получило название «зыбковского сидения»). Возведенные в посл. трети XVIII в. в Клинцах Вознесенский и Троицкий старообрядческие храмы стали единоверческими в сер. XIX в. В 1823 г. в Клинцах был построен ныне действующий старообрядческий храм в честь Преображения Господня. В Клинцах в 1784–1802 гг. работала старообрядческая типография В. Я. и Я. К. Железниковых при участии Д. С. Рукавишникова. Ее издания не имели выходных данных или содержали ложные данные. До 1817 г. с перерывами и порой тайно действовала типография купцов Карташовых. Впосл. ее оборудование было передано единоверческой типографии в Москве. Клинцы известны самобытной традицией иконописи.

В кон. 40-х гг. XX в. была создана Клинцовско-Ржевская епархия Древлеправославной церкви Христовой (с 1988 *Русская православная старообрядческая церковь* (РПСЦ), см. *Белокриницкая иерархия*) с центром в Ржеве. В 2004 г. территория епархии вошла в новообразованную старообрядческую С.-Петербургскую и Тверскую епархию. РПСЦ в наст. время реставрирует Николо-Рождественскую ц. в Новозыбкове (1774–1782, строилась на средства злынковского купца Осипова, перестроена полностью в 1818, пострадала от пожара в 1960).



Клинцовский мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца. Фотография. 2012 г.

Новозыбковский Спасо-Преображенский храм (1911–1914) является кафедральным собором Русской древлеправославной церкви (РДЦ) (см. *Беглопоповцы*) с 1948 г., при нем в 1963–2000 гг. находилась резиденция архиепископа Новозыбковского и всея Руси — главы РДЦ. С 1982 г. в Новозыбкове размещается издательский отдел РДЦ, с 1991 г.— высшее ДУ. В 80-х гг. XX в. в Климове действовала беглопоповская ц. во имя вмч. Димитрия Солунского (построена в 1872).

Лит.: *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX в.: Введ. в изучение. СПб., 1996. С. 90–153; *Перекрестов Р. И.* Семья клинцовских просветителей // Старообрядчество: История, культура, современность: Мат-лы 4-й науч.-практ. конф. М., 1998. С. 229–231; *Кочергина М. В.* Стародубье и Ветка в истории рус. старообрядчества (1700–1920 гг.): Демографическое развитие старообрядческих общин, предпринимательство, духовная жизнь, культура. Брянск, 2011. С. 183–184, 201–207, 241–245, 317–318.

Е. А. Агеева

КЛИНЦО́ВСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Клинцовской и Трубчевской епархии Брянской митрополии), г. Клинцы Брянской обл. Открыт решением Синода РПЦ от 27 дек. 2005 г. Расположен на высоком берегу р. Московка. Первоначально на месте К. м. находился старообрядческий деревянный храм в честь Вознесения Господня (1778–1780), возведенный выходцами из Стародубья. В 1850 г. при входе на Вознесенское кладбище была построена деревянная часовня для почитаемого прихожанами образа свт. Николая Чудотворца. На кладбище погребены первые поселенцы, родоначальники города, купцы, основатели первых типографий и фабрик, священнослужители, почетные граждане Д. О. Зубов, П. М. Поляков, Ф. М. Синельников, А. Н. Барышникова и др. В 1845–1847 гг. Вознесенский приход стал единоверческим. Вместо обветшавшей деревянной была построена 2-этажная каменная часовня; 1 авг. 1913 г. «поставлен крест на новой св. Николы часовне при Вознесенской церкви» (ГАБО. Ф. 251. Оп. 1. Д. 92). В 1930 г. храм был закрыт, впосл. приходские здания разрушены. С 1934 г. Никольская часовня использовалась под производственные нужды. 29 сент. 1972 г., после пожара в единственном правосл. приходе г. Клинцы, местные власти передали верующим здание часовни. Ее переоборудовали под храм, 1-м настоятелем к-рого стал свящ. Андрей Жамойтин (1929–1995). К основной, бесстолпной части храма (с узкими окнами, 8-скатной кровлей и луковичной главой на цилиндрическом световом барабане), выдержанной в формах новгородско-псковской архитектуры XIV–XV вв., с разных сторон примыкают деревянный входной тамбур с главкой, прямоугольная апсида и боковые пристройки, одна из которых имеет отдельный вход с крыльцом и лестницу на хоры.

С 1994 по 2005 г. Никольский храм являлся подворьем *Свенского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря.* 7 сент. 2005 г. по благословению Брянского еп. *Феофилакта (Моисеева)* была образована жен. община. Решением Синода от 27 дек. 2005 г. подворье было преобразовано в жен. обитель во имя свт. Николая Чудотворца, настоятельницей назначена мон. Зосима (Полковник), ранее проживавшая в *Одрине во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-ре.*

Лит.: СПАМИР: Брянская обл. М., 1998; *Перекрестов Р. И.* Прошлое и настоящее Свято-Никольской ц. в Клинцах // Труд (Клинцы). 2001. 16 авг.; *Кровко В.* Клинцам — 300 лет: Ист.-краевед. очерк. Клинцы, 2004.

Иером. Диомид (Кузьмин)

КЛИ́ПИН Сергей Михайлович (29.09.1882, Москва — не позднее 13.02.1959, Тамбов), муз. педагог, автор муз. переложений. Род. в семье железнодорожного служащего. В 1891 г. поступил в *Синодальное училище церковного пения* в Москве и окончил его в 1901 г. со званием регента и учителя пения 1-го разряда. В 1901–1907 гг. учитель церковного пения в Перервинском ДУ. 1 сент. 1907 г. был принят учителем пения и музыки в тамбовский Екатерининский учительский ин-т. Преподавал хоровое пение, сольфеджио, теорию музыки, игру на скрипке; организовал струнный оркестр учащихся; проводил камерные вечера; заведовал муз. отделом б-ки; руководил светским хором, к-рый под его управлением исполнял кантаты и фрагменты из опер рус. классиков, в частности на торжествах по случаю 50-летия освобождения крестьян от крепостной зависимости, 200-летия со дня рождения М. В. *Ломоносова,* 300-летия Дома Романовых. В 1912 г. подготовил струнный квартет учащихся для участия в ученической выставке лучших музыкантов из числа воспитанников средних учебных заведений в Харькове. Для Екатерининского ин-та К. составил и издал за свой счет сб. «Всенощное бдение обычного распева для однородного хора» (Тамбов, б. г.), включив в него помимо обиходных распевов (*греческого, знаменного, киевского,* «обычного», вифанского) в собственном изложении переложения и сочинения А. Ф. *Львова,* архим. *Феофана (Александрова),* В. Е. *Крупицкого,* С. В. *Смоленского.* Согласно отзыву *Придворной певческой капеллы,* К. «очень удачно использовал весь разнообразный мелодический и гармонический материал «обычного распева» и во многих переложениях достиг отличнейших результатов». Отметив муз. грамотность, простоту и естественность голосоведения в переложениях К., а также их пригодность к исполнению муж. и жен. хорами, специалист капеллы рекомендовал это издание для церковных хоров учебных заведений (Там же. С. 2). 14 февр. 1913 г. педагогический совет ин-та постановил выразить К. благодарность за составление этого сборника. К. был награжден серебряной медалью в память коронации имп. Николая II.

В 1907 г. К. был приглашен в качестве педагога по теории музыки, сольфеджио и гармонии в организованный П. Н. *Бигдаш-Богдашёвым* бесплатный хоровой класс при Попечительстве о народной трезвости (см.: *Козляков В. В., Скворцова И. П.* П. Н. Бигдаш-Богдашёв: Жизнь. Творческая деятельность. Тамбов, 2001. С. 57). В 1908 г. участвовал во Всероссийском съезде регентов в Москве. В 1909–1914 гг. был корреспондентом ж. «Хоровое и регентское дело». 25 янв. 1915 г. в Тамбове на благотворительном концерте, организованном по инициативе К., в исполнении соединенных муж. и жен. хоров учебных заведений прозвучали патриотические произведения М. В. *Анцева,* А. А. *Архангельского* и П. Г. *Чеснокова* (ХРД. 1915. № 1. С. 49–50). В том же году К. был включен в группу региональных регентов и хоровых дирижеров, привлеченных к работе Товарищеского хорового изд-ва в Петрограде (Там же. № 10. С. 190–191).

В советский период К. продолжил работу в учительском ин-те, преобразованном последовательно в учительскую семинарию (1918), педагогические курсы (1919), педагогический техникум (1921), педагогическое уч-ще № 1 (1936). В 20-х гг. XX в. организовал струнный оркестр учащихся и преподавателей (руководил им до выхода на пенсию в 1956), а также концертный и учебный хоры. По совместительству работал губ. инспектором муз. части военных клубов (1920), преподавателем гос. муз. школы 1-й ступени и народной муз. школы (20-е гг.). В 1921–1938 гг. при губ. наркомпросе являлся методистом по пению, председателем секции учителей пения Тамбова. В 1936 г. окончил фак-т рус. языка и лит-ры вечернего отд-ния Тамбовского педагогического ин-та. Выступал с лекциями и докладами о муз. воспитании, творчестве композиторов.

Арх.: ГАТО. Ф. 108. Оп. 37. Д. 8. Л. 26–27, 28 об., 50–51; Оп. 38. Д. 19. Л. 2 об., 33, 53–54; Оп. 39. Д. 16. Л. 30; Оп. 40. Д. 4. Л. 38 об., 64; Д. 8. Л. 18, 20; Д. 21. Л. 70, 94; Оп. 41. Д. 8. Л. 10, 69 об., 96; Оп. 42. Д. 11. Л. 10 об.; Оп. 43. Д. 5. Л. 7; Оп. 45. Д. 3. Л. 36–37, 59; Оп. 47. Д. 3. Л. 8, 21, 25; Ф. Р–1404. Оп. 2. Ед. хр. 130. Л. 3, 16; Личный архив В. М. Плотниковой, преподавателя Тамбовского пед. уч-ща № 1; Фонды музея Тамбовского гос. ун-та им. Г. Р. Державина.

Ист.: [Некролог] // Тамбовская правда. 1959. 13 февр.

Лит.: С. В. Смоленский и его корреспонденты / Ред.: М. П. Рахманова, науч. консультант: А. А. Наумов. М., 2008–2010. 2 кн. (РДМДМ; Т. 6) (по указ.).

Е. О. Казьмина

КЛИР [клирики; от греч. κλῆρος — жребий, удел], обобщающее наименование священнослужителей и церковнослужителей правосл. Церкви. Священнослужители, т. е. *епископы, пресвитеры* (то же, что *иерей, священник*) и *диаконы,* поставляются на служение через таинство Священства (хиротонию), совершаемое епископами, при этом пресвитеров и диаконов рукополагает один епископ, а епископов — епископский собор, включающий в обычной ситуации не менее 3, а в экстремальных обстоятельствах — 2 епископов. Церковнослужители, или иначе низшие клирики, поставляются епископом, в мон-ре также настоятелем в священническом сане. Поставление именуется хиротесией и не является таинством.

В отличие от священнослужительских степеней, которые имеют апостольское происхождение и не могут быть отменены или умножены, степени церковнослужительские появились в ходе церковной истории и число их менялось. Древняя Церковь знала следующие степени церковнослужителей: *иподиакон, певчий, чтец, аколуф,* экзорцист (см. ст. *Экзорцизм*), *остиарий.* В наст. время в правосл. Церкви сохранились лишь степени иподиакона и чтеца. На степень певчего в нек-рых Поместных Православных Церквах, в т. ч. и в Русской, совершались поставления еще в XIX в., в то время как посвящение на остальные степени ушло из церковной жизни в эпоху раннего средневековья.

Помимо степеней низших клириков в древней Церкви существовали должности фоссоров, эксцепторов, герменевтов, замещавшиеся мирянами, но при этом их также причисляли к К. в расширительном толковании слова (об этих служениях см. в ст. *Духовенство*). В частности, фоссоры названы клириками в рескрипте имп. *Констанция II* от 357 г., которым они освобождались от налогов.

В допетровский и синодальный периоды истории РПЦ существовали причетники, т. е. лица, причтенные к К., но не клирики в собственном смысле. В обычной речи и даже в гос. законодательных актах по отношению к причетникам употреблялось слово «клирик». В допетровской Руси к причетникам относили лиц, исполнявших должности пономарей, дьяков, подьяков, дьячков. Подобно тому как в Зап. Европе

низшие клирики нередко становились канцеляристами в органах гос. управления, в России дьяки и подьячие широко использовались на гос. службе. В XVI–XVII вв. чин дьяка носили высокопоставленные чиновники, соответствующие приблизительно особам 3–4-го классов по Табели о рангах позднейшей эпохи, а чин подьячих — рядовые чиновники. В синодальную эпоху до 1869 г. к причетникам относились штатные служители соборных и приходских церквей с должностями певчих, свеченосцев, звонарей и церковных сторожей. После законодательного акта 1869 г., внесшего существенные изменения в сословный статус духовенства, в духовном сословии из лиц непосвященных были оставлены лишь псаломщики, соответствующие прежним дьячкам, причем псаломщики признавались состоящими в К., даже если не имели церковного посвящения.

Вместе с упразднением сословного строя, а значит и духовного сословия, исчезло из употребления понятие «причетник», и слово «клирик» употребляется теперь более однозначно, применительно лишь к лицам, посвященным на священные или церковнослужительские степени. Все остальные лица, состоящие на церковной службе, рассматриваются как миряне.

Лица, поставляемые в К., должны соответствовать определенным требованиям, указанным в церковных канонах. Обязанности клириков вытекают из их должностей. Однако помимо служебных есть еще обязанности, связанные с образом жизни духовных лиц и нравственными нормами, которым они должны подчиняться. Общее правило таково: все, что служит препятствием для поставления в К., возбраняется и уже посвященному священнослужителю или церковнослужителю.

В Русской Церкви в синодальную эпоху по отношению к членам К. применялся такой вид наказания, как исключение из К. Священнослужителей и церковнослужителей, лишенных сана за канонические преступления, до 1869 г. обыкновенно оставляли в духовном ведомстве и определяли на низшие должности пономаря, церковного сторожа и т. д., поэтому они не считались исключенными из К. При совершении клириками уголовных преступлений, за к-рые по Уложению о наказаниях предусматривалось лишение всех прав состояния, осужденные исключались из К. и из духовного ведомства. С 1831 г. по указу Святейшего Синода допускалось добровольное сложение сана, напр. ввиду намерения вдового священнослужителя вступить во 2-й брак. В этом случае лишенный сана исключался из К. и отчислялся из духовного ведомства, но не лишался всех прав состояния, а возвращался в то сословие, к к-рому принадлежал по рождению, либо, если по рождению он принадлежал к духовному сословию, обращался в податное состояние. Такое лицо подвергалось ограничениям при поступлении на гражданскую службу. Исключенный из К. лишался наград, полученных на церковной службе; отдельно решался вопрос о сохранении наград, которых он удостоился до поступления на церковное служение. Напр., лицо, исключенное из К., но не подвергшееся уголовному наказанию и не лишенное всех прав состояния, как правило, сохраняло награды и отличия, полученные за участие в боевых действиях. Поскольку в наст. время термин «клирик» применяется исключительно по отношению к священнослужителям и посвященным церковнослужителям, то мера исключения из К. не применяется, т. к. ее содержание совпадает с *извержением из сана,* следствием которого становится возвращение изверженного в состояние мирянина.

Лит.: *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права. Каз., 1888. С. 40–48; Духовный регламент. М., 1897[4]; *Суворов.* Право. С. 17; Устав духовных консисторий с дополнениями и изъяснениями Св. Синода и Правительствующего Сената / Сост.: М. И. Палибин. СПб., 1912[2]; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993[р]. С. 736–760; *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб., 2002. С. 139–155; *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 274–333.

Прот. Владислав Цыпин

КЛИ́РИК ОСТРО́ЖСКИЙ (кон. XVI — нач. XVII в.), правосл. антиуниат. полемист, участник острожского культурно-просветительского кружка, состоявшего под покровительством кн. *Константина Константиновича* Острожского. Сведения о К. О. содержатся в его сочинениях, к-рые датируются 1598–1599 гг.: «Историа о листрикийском, то есть о разбойническом, Ферарском, або Флоренском, синоде, вкоротце правдиве списаная» (1598); 2 ответа на послания князю Острожскому униат. еп. Ипатия *Потея* — «Отпис на лист в Бозе велебного отца Ипатия, Володимерского и Берестейского епископа, до ясне освецоного княжати Костентина Острозского, воеводы киевского... через одного наменшого клирика церкви острозскои в том же року отписаный» (1598), ответ «На другий лист велебного отца Ипатиа, Володимерского и Берестейского епископа, до яснеосвецонего кнежати Костантина Острозского, воеводы киевского... писаный» (1599); ответы были написаны К. О. по поручению князя Острожского и от его имени.

Книжник был связан с острожской школой. В предисловии к 1-му ответу Ипатию Потею отмечено, что послание написано «оу Острогу, оу школе кгрецкой острозской». Мелетий (Смотрицкий) в соч. «Paraeneisis, albo Napomnienie do narodu ruskiego» (Паренесис, или Напоминание русскому народу) (Краков, 1629) указывал на «школярство» К. О., в соч. «Apologia peregrinatiey do kraiów wschodnych» (Апология путешествия на Восток) (Львов, 1628) назвал К. О. «дидаскалом». Ипатий Потей, хорошо осведомленный об окружении князя Острожского, писал, что К. О. был «учеником острожской академии». Сам книжник, вспоминая свою молодость, сравнивал себя с «пастушком, который пасет гусей» (возможно, был старшим учеником в академии, к-рому поручали обучать младших школьников). В соч. «Obrona S. Synodu Florenckiego powszechnego» (Защита св. вселенского Флорентийского Собора) (1603) Потей назвал правосл. полемиста «глупым дьяком», что может свидетельствовать о диаконском сане К. О. Кассиан *Сакович* позже писал, что К. О. за свою работу получил от князя Острожского какие-то имения.

Вопрос о личности публициста, писавшего под псевдонимом К. О., не решен. В историографии распространено мнение, что книжник скрывал свое имя, боясь преследований властей, покровительствовавших униатам. Д. И. *Зубрицкий* отождествлял К. О. с М. *Броневским* (Христофором Филалетом). В. *Копитар* предположил, что этим псевдонимом пользовался в молодости *Мелетий (Смотрицкий)* (*Свистун Ф. И.* Корреспонденция Дениса Зубрицкого с Копитаром // Вестник Народного дома. Львов, 1906. С. 50). Данную

гипотезу в нач. XX в. поддержали К. И. Студинский и И. Я. Франко. Позднее эта т. зр. была опровергнута, в частности, М. С. Возняком, к-рый высказал предположение о принадлежности произведений К. О. митр. *Иову (Борецкому)* (*Возняк М. С.* Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові. Львів, 1954. С. 66). Гипотеза Возняка представляется необоснованной. Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* ошибочно отождествил К. О. с *Василием Суражским* (*Филарет (Гумилевский)*. Обзор. Т. 1. С. 238). А. Брюкнер считал, что имя К. О. было Авраам, основываясь на ироническом обращении к полемисту Ипатия Потея: «отче Авраме» (*Brukner A.* Spory o unie w dawnej literaturze // Kwartalnik historyczny. Lwów, 1896. Roc. 10. Zesz. 3. S. 596–598). В 60-х гг. XX в. П. К. Ярёменко предположил, что К. О.— это псевдоним поэта и переводчика Гавриила Дорофеевича (в 90-х гг. XVI в. он учился в Остроге, затем был преподавателем в львовской братской школе и в школе Киево-Печерского мон-ря). Гипотезу Ярёменко поддержал Я. Д. Исаевич. В кон. XX в. И. З. Мыцко отождествил К. О. с деятелем острожского кружка, проповедником протопопом Игнатием († после 1603), о котором известно, что он полемизировал с католиками. Гипотеза Мыцко представляется наиболее аргументированной.

Творчество. Два публицистических произведения К. О.: «Отпис на лист... Ипатия, Володимерского и Берестейского епископа...» и «Историа о листрикийском, то есть о разбойническом, Ферарском, або Флоренском, синоде...» — стали ответом на письмо Потея князю Острожскому и рус. шляхте от 3 июня 1598 г. (послание Потея опубл. в «Антиррисисе» (1599, 1600)). Потей обращался к князю Острожскому как к наследнику равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* и пытался склонить его к унии. Вслед за П. *Скаргой* Потей писал, что *Брестская уния* стала возвращением к «флорентийскому единству», забытому вслед. нерадивости «старших церковных», т. е. православной иерархии. Письмо Потея обсуждалось в острожском кружке (об этом позднее сообщил Мелетий (Смотрицкий) со слов члена острожского кружка свящ. Дамиана Наливайко), ответ было поручено написать К. О. «Историа...» является приложением к ответу: поскольку, по мнению Потея, Брестская уния продолжает дело, начатое Флорентийским Собором, К. О. добавил к письму рассказ о Соборе, чтобы показать, что в результате Брестской унии возобновится начатое на Флорентийском Соборе принуждение к церковному единству с помощью насилия. «Отпис...» и «Историа...» были опубликованы в острожской типографии в 1598 г. По свидетельству Потея, вышли 2 издания: на простой мове и на польск. языке. Сохранилась только публикация на простой мове (известны ок. 20 экз.).

Небольшой по объему «Отпис на лист... Ипатия, Володимерского и Берестейского епископа...» состоит из обращения к читателю, предисловия и текста письма. К. О. опровергает 2 утверждения Потея: о том, что в Речи Посполитой необходимо насаждать унию, поскольку любое согласие лучше, чем внутренняя война; мнение о католич. Церкви как о единственной истинной. В произведении большое место занимает отрицание согласия («згоды»), которое навязывается насилием — как на Крите, где «кандийские грекове зневолоне есть от влохов», или в Крыму, где христ. невольники вынуждены праздновать мусульм. Байрам. К. О. пишет о том, что результатом Брестской унии стало не согласие между Церквами, а углубление вражды в обществе. Автор рисует яркую картину преследований православных католиками и униатами, отсылая в т. ч. к «Απόκρισις, abo Odpowiedź na xiażki o Synodzie Brzeskim imieniem ludzi starozytney religiey greckiey (Ответ на книжки о Брестском Соборе от людей старинной греческой веры) Христофора Филалета. При этом текст не содержит выпадов ни против учения католич. Церкви, ни против примата папы. Напротив, говорится, что униаты, выступая якобы от имени всех православных, обманули «отца папежа». Завершается произведение обращением к Богу с молитвой об истинном церковном согласии, основанном на евангельском братстве и христ. любви, а не на утиат. понимании единства Церквей. Молитва вложена в уста князя Острожского, к-рый «о такую згоду промышлял, радил, старал, просил».

Потей написал ответ на текст К. О., в к-ром выразил возмущение, что автором текста был не князь Острожский, а неведомый аноним, спрятавшийся под «личманом скомороским». Потей упрекал К. О. в недостаточной образованности, отразившейся в его лит. манере. Униат. Владимирский епископ обвинил православных в нарушении общественного порядка в Речи Посполитой и в бунте против власти, чем, по его мнению, были вызваны репрессии против них. 1599 г. датируется небольшой по объему ответ К. О. на 2-е письмо Потея («На второй лист велебного отца Ипатиа, Володимерского и Берестейская епископа»). Письмо не было опубликовано до нач. XX в. Послание не подписано, но сомнений в авторстве К. О. у исследователей нет. Послание состоит из обращения к читателю и текста письма. Важное место в письме занимают обвинения против униат. епископов в нарушении церковных канонов, в связи с чем автор выступает против примата пап. Как и *Иоанн (Вишенский)*, К. О. противопоставляет гонимую и униженную православную Церковь погрязшему в роскоши гордому католичеству и приходит к выводу о том, что истинной Христовой Церковью является Православие. Автор нарисовал трогательный образ Церкви-Матери как вдовы, горюющей о том, что ее сыновья покинули ее в несчастье (считается, что этот образ был развит Мелетием (Смотрицким) в соч. «Θρηνοε, to jest Lament jedynej sw. powszechnej apostolskiey wschodniey Cerkwie» (Плач Единой Св. Вселенской Апостольской восточной Церкви) (Вильно, 1610)). О реакции Потея на 2-е письмо К. О. неизвестно.

Наиболее значительным произведением К. О. является направленная против унии «Историа о листрикийском, то есть о разбойническом, Ферарском, або Флоренском, синоде...», написанная в качестве приложения к 1-му письму с целью «просветить» Потея. В Речи Посполитой информация о *Ферраро-Флорентийском Соборе* не была широко известна до кон. XVI в. в отличие от России, где памятники с критикой Флорентийской унии имели хождение с сер. XV в. В связи с подготовкой и принятием Брестской унии 1596 г. тема Ферраро-Флорентийского Собора в посл. четв. XVI — нач. XVII в. стала одной из центральных в межконфессиональной полемике в Польско-Литовском гос-ве, поскольку

Брестская уния была провозглашена возвращением к «флорентийскому единству». К Флорентийской унии апеллировали Скарга («O jedności Kościola Bożego», 1577; «Synod brzeski», 1597), Ипатий Потей («Уния, альбо Выклад преднейших артикулов, к зъедноченью греков с костелом Римским належащих», 1595). Издание «Истории...» К. О. усилило внимание к процессу появления унии на рус. землях. В 1603 г. Потей под псевдонимом Петр Федорович издал историю Ферраро-Флорентийского Собора (Obrona Ś. Synodu Florenckiego powszechnego: Dla prawowiernej Rusi napisana przez Piotra Fiedorowicza w Wilnie... W Wilnie, 1603; на простой мове: Вильно, 1604), где опубликовал акт Флорентийской унии и проанализировал источники по истории Собора. Униат. митрополит стремился доказать, что уния на Руси укоренилась издавна, поддерживалась польск. королями. Он опубликовал письмо православных Литвы папе *Сиксту IV* 1476 г. с признанием Флорентийской унии и с просьбой поставить на Киевскую кафедру Смоленского еп. *Мисаила* (Poselstwo do papieża Syxta IV od duchowienstwa и od książąt и panów ruskich w roku 1476. Wilno, 1605). В 1609 г. в Кракове увидела свет написанная иезуитом К. Пентковским подробная история Ферраро-Флорентийского Собора (*Pętkowski K.* Święty a powszechny sobor, we Florenciey odprawiony, abo z grekami unia. Kraków, 1609). Пентковский не связывал Флорентийскую и Брестскую унии, хотя и призывал к поддержке униатов в Речи Посполитой.

«Историа...» К. О. состоит из 4 частей. В 1-й ч. излагается ход Ферраро-Флорентийского Собора, передана дискуссия по догматическим и обрядовым вопросам. Во 2-й ч. разоблачается роль в организации Собора «опата» (аббата) родосского (так автор назвал сторонника унии настоятеля мон-ря св. Антония на Родосе, к-рый на Ферраро-Флорентийском Соборе представлял Коптскую Церковь). Третья ч. посвящена Киевскому митр. *Исидору* и его позорной, по мнению автора, миссии во Флоренции. В последней части рассказывается о вооруженном нападении «крыжаков» (крестоносцев) на Афон в XIII в. и о чуде, происшедшем в Ксиропотамском мон-ре. По рассказу К. О., Флорентийская уния была основана на католич. догматике и обряде: на Соборе были утверждены Символ веры с Filioque, причастие опресноками, учения о чистилище и о папе Римском как о наместнике Христа. Эти решения были достигнуты принуждением («тортурами»): правосл. участников Собора мучили голодом и заключением. К. О. пишет о том, что К-польский патриарх *Иосиф II* был задушен, после чего в руки ему вложили текст с поддержкой унии. Значительное место в «Истории...» отведено борьбе с унией на Соборе Эфесского еп. св. *Марка Евгеника* (К. О. использовал трактат Марка Эфесского об исхождении Св. Духа). К. О. считает захват османами К-поля наказанием визант. имп. *Иоанну VIII Палеологу* за отступничество от Православия. Полемист рисует картину расстройства общественной жизни в Речи Посполитой в результате принятия Брестской унии: братоубийство и смута, противостояние короля с подданными, измена присяге, нарушение прав древней веры. Заключение содержит обращение к правосл. соотечественнику, в к-ром восхваляется Церковь-Мать, противопоставляемая католич. «блуднице».

Существуют содержательные параллели между сочинением К. О. и великорус. памятниками сер. XV в., направленными против Флорентийской унии: Повестью о Флорентийском Соборе *Симеона Суздальца*, посланием митр. св. *Ионы* и Собора епископов в Великое княжество Литовское, «Словом... на латыню», на основе к-рого построено повествование об этом сюжете московского великокняжеского летописания (начиная со свода 1479 г.). При сходстве мн. сюжетов в произведении К. О. и в великорус. текстах между ними очевидны многочисленные расхождения. Иначе, нежели в московских источниках, К. О. рассказывает о судьбе митр. Исидора. Уехав из Флоренции, митрополит не смог добраться до Москвы, потому что был арестован по дороге, позже он бежал в Рим, оттуда был отправлен в Царьград (К-поль). После захвата К-поля османами Исидор вернулся на Русь. Воспринимая постигшие его несчастья как наказание от Бога, он раскаялся в униатстве, за что рим. архидиакон и проповедник Бенедикт его отравил. К. О. вспоминает и др. версию, согласно к-рой Исидора убили киевляне. Неизвестно ни великорусским, ни западнорус. источникам упоминаемое К. О. послание папы *Евгения IV* к К-польскому патриарху Иосифу с требованием назначить Исидора на Русскую митрополию. Из протестант. полемической лит-ры К. О. заимствовал мысль о папе, к-рый «слушается дьявола», в «Истории...» диавол выступает советчиком папы Евгения. Хотя в «Истории...» обнаруживаются свидетельства знакомства ее автора с великорус. произведениями, направленными против Флорентийской унии, московские тексты нельзя считать непосредственным источником сочинения К. О. (В лит-ре встречается утверждение, что К. О. использовал послание Московского вел. кн. *Василия II Васильевича* визант. имп. *Константину XI Палеологу* (1452), что неверно, потому что послание не было отправлено.) Вероятно, в качестве первоисточника следует искать традицию, возникшую на греч. почве, к-рая влияла и на московских, и на западнорус. книжников. Исследователи отмечали связь между «Историей...» К. О. и «Историей осьмого Собора» кн. А. М. *Курбского* — оба автора пользовались одним несохранившимся протографом. «Речи» греков на Соборе в сочинении К. О. заимствованы в т. ч. из «Книжицы в десяти разделах» (Острог, 1598). В «Истории...» имеются небольшие заимствования из хроники Мартина Бельского XVI в. В сочинении очевидны следы неудачного соединения разных источников. Так, рассказ о «злых» деяниях папы (злоупотребления, вызвавшие восстание в Риме, борьба с участниками Базельского Собора и др.), заимствованный из какой-то «всемирной» хроники, не согласуется с ролью папы в основном повествовании, где папа, оказывается, был принужден к дурным поступкам аббатом из Родоса и епископами. Исследователи отмечали эмоциональность и образность изложения в «Истории...», отсутствие лит. усложненности. Произведение изобилует цитатами из Свящ. Писания и творений св. отцов.

Правосл. публицисты использовали «Историю...». Иоанн (Вишенский) поддержал антиуниат. аргументацию К. О. в своих сочинениях. В «Пересторозе» (Предостережение), остром антиуниат. памфлете, анонимный автор опирался на видение Ферраро-Флорентийского Собора, изложенное в «Истории...» (из

«Истории...» в «Пересторогe» заимствован, в частности, сюжет о насильственной смерти патриарха Иосифа, в руки к-рого был вложен подписанный текст унии). Положительный отзыв о сочинении К. О. дал *Захария (Копыстенский)* в «Палинодии» (1620–1623). Обстоятельный анализ позиции К. О. и взглядов его оппонентов привел в «Антапологии» Геласий Диплиц (1631), защищавший правосл. полемиста от упреков в фальсификации истории Флорентийской унии. Сочинения К. О. копировались до кон. XVIII в. и определяли позицию православных в Речи Посполитой по отношению к унии. «Историа...» стала известна в России: в 1624–1625 гг. ее пересказал на церковнослав. языке кн. И. А. *Хворостинин* («Повесть слезная о листриском, сиречь Феларском и Флорентиском разбойническом кровопролитном осмом Соборе» / Ред.: В. И. Савва // Вновь открытые полемические сочинения XVII в. против еретиков. СПб., 1907. С. 21–31).

Униаты встретили «Историю...» резкой критикой. В «Антиррисисе» (1599, 1600) Ипатий Потей опубликовал свое письмо князю Острожскому и комментарий к «Истории...». Владимирский епископ обвинил К. О. в искажении фактов («ледве бы сам диявол с пекла горшую неправду змыслити мог»). «Историю...» критиковал Лев *Кревза,* в конце жизни — Мелетий (Смотрицкий), упоминал о ней Иосиф Вельямин *Рутский*. По мнению униат. авторов, «Историа...» составлена из легенд, к-рые не подтверждаются источниками. Униат. публицисты безосновательно сравнивали произведение К. О. с протестантскими. По-видимому, последним, кто обращался к произведению К. О., был иезуит Я. А. Кулеша, к-рый в соч. «Wiara prawosławna» (Православная вера) (1704) защищал митр. Исидора и призывал православных не верить антиисторическим сочинениям о Флорентийской унии, в т. ч. произведению К. О.

Высказывалось мнение о переводе К. О. с польского на простую мову сочинения Христофора Филалета «Апокрисис», направленного против Брестской унии (издано в Вильно на польск. яз. в 1597, на простой мове — в 1598). Гипотеза не является обоснованной.

Соч.: Историа о листрикийском, то есть о разбойническом, Ферарском, або Флоренском, синоде, вкоротце правдиве списанная. Острог, 1598 (переизд.: Памятники полемической лит-ры в Зап. Руси. СПб., 1903. Кн. 3. Стб. 433–476; Українська літ-ра XIV–XVI ст. К., 1988. С. 264–279); Отпис на лист... Ипатия, Володимєрского и Берестейского єпископа... до... кн. Костентина Острозского, воєводы киевского... в року 1598 писаний (переизд.: Памятники полемической лит-ры в Зап. Руси. 1903. Кн. 3. Стб. 377–432; Українська літ-ра XIV–XVI ст. 1988. С. 254–265); *Студинський К. Й.* Пам'ятки полемічного письменства кін. XVI і поч. XVII в. Львів, 1906. Т. 1. С. 201–229, XXXVII (Пам'ятки українсько-руської мови і літ-ри; 5). (2-е письмо К. О. Ипатию Потею; переизд.: Українська літ-ра XIV–XVI ст. 1988. С. 279–288).

Арх.: Відділ рукописів ЛНБ. № 676. Папка 27. Картон 586; № 4453. Л. 521–572.

Лит.: *Голубев С.* Библиогр. замечания о некоторых старопечатных церковнослав. книгах, преимущественно кон. XVI и XVII столетий // ТКДА. 1876. № 1. С. 137–154; *Завитневич В. З.* Палинодия Захарии (Копыстенского) и ее место в истории западнорус. полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883. С. 56–59, 163–165; *Харлампович К. В.* Острожская правосл. школа // Киев. старина. 1897. Т. 57. № 5. С. 177–207; № 6. С. 363–388; *Франко І.* Нарис історії українсько-руської літ-ри. Львів, 1910. С. 49–59; *Бучинський Б.* Сліди великоруських літ. творів про Флорентійську унію та урядового акту московського правительства в «Історії Флорентійського Собору» 1598 р. // ЗНТШ. 1913. Т. 115. Кн. 3. С. 23–28; Українські письменники: Біо-бібліогр. словник / Уклав: Л. Є. Махновець. К., 1960. Т. 1. С. 434–436; *Яременко П. К.* Спроба розкриття псевдоніма Клірика Острозького: (Окремий відбиток) // Наукові зап. Львівськ. держ. пед. ін-ту. Сер. філологічна. Львів, 1960. Т. 16. С. 3–20; *он же.* Памфлети Клірика Острозького – українського письменника-полеміста кін. XVI ст.: (Окремий відбиток) // Питання літератури. Дрогобич, 1962. С. 117–179. (Наук. зап. Дрогобицького пед. ін-ту; 7); *Алпатов М. А.* Русская историческая мысль и Зап. Европа XII–XVII вв. М., 1973. С. 132–151; *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Кат. стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981. Кн. 1. С. 31. № 37; *Мицько І. З.* Чар архівних свідчень: Мат-ли до біографій славетних публіцистів // Жовтень. Львів, 1987. № 3. С. 87–89; *он же.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). К., 1990. С. 91–92, 95, 122, 124; *Возняк М. С.* Історія української літ-ри: У 2 кн. Львів, 1992[2]. Кн. 1. С. 475–480; *Kakridis J.* Byzantinische Unionspolemik in der Ostroger Drucken des ausgehenden 16. Jh. // ZSP. 1992. Bd. 52. H. 1. S. 128–149; *Грушевський М. С.* Історія української літ-ри. К., 1995[п]. Т. 5. Кн. 2. С. 175–188; Т. 6. С. 247, 380, 392, 395, 397, 413, 425, 449, 457, 472, 473, 499, 505; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теорет. взгляды и лит. техника древнерус. писателя). М., 1998. С. 85, 250, 254–255, 293; *Саверчанка І.* Aurea mediocritas: Кніжна-пісьмовая культура Беларусі: Адраджэнне і ранняе барока. Мінск, 1998. С. 8, 88, 104, 105, 137, 138, 144–146, 149–153, 197, 205, 210; *Квасюк Л. В.* «Клірик» Острозький // Острозькі просвітники XVI–XX ст. Острог, 2000. С. 123–130; *Ісаєвич Я.* Українське книговидання: Витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002. С. 132, 134; *Зема В. Є.* Між апокрифом та історією: (Флорентійська унія в правосл. полеміці) // А сє его сребро: Зб. праць на пошану М. Ф. Котляра з нагоди його 70-річчя. К., 2002. С. 207–224; *он же.* Клірик Острозький // Енциклопедія історії України. К., 2007. Т. 4. С. 353–354; *Nautow A.* Domus divisa: Studia nad literaturą ruską w I. Rszeczypospolitej. Kraków, 2002. S. 35, 235–239, 249, 250, 279, 284, 286, 287; *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта 2-й пол. XVI в.: Сводный кат. М., 2003. Кн. 2. С. 1087–1088. Рис. 165. 1–165. 5; *Stradomski J.* Spory o «wiarę grecka» w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków, 2003. S. 35, 47, 170–173, 177–179, 183, 270; *Поплавська Н. М.* Клірик Острозький: Рецептивна поетика полемічного канону // Наукові зап. Тернопільськ. нац. пед. ун-ту. Сер.: Літературознавство. 2006. Вип. 21. С. 101–109; *она же.* Полемісти. Риторика. Переконування: (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.) Тернопіль, 2007. С. 143, 239–243; *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. М., 2009. Т. 1. С. 89; Т. 2. С. 469–485; *Кралюк П.* Клірик Острозький // Острозька академія XVI–XVII ст.: Енцикл. Острог, 2010[2]. С. 152–156; *Ткачук Р. Ф.* Творчість митр. Іпатія Потія та полемічна літ-ра на межі XVI – початку XVII ст.: Джерела, риторика, діалог. К., 2011. С. 7, 78, 80–82, 156, 162–167.

Л. В. Тимошенко

КЛИ́РИКИ – см. *Клир*.

КЛИ́РОС, объединение священников кафедральных соборов, состоявшее при епископах Русской Церкви в X–XVII вв., орган епархиального управления.

X–XIII вв. В древнерус. языке от греч. κλῆρος («клир», «духовенство», букв.— «жребий») образовались слова «крылос», «крылошане», обозначавшие епископский, кафедральный клир (в научной лит-ре, как правило, приняты понятия «клирос» и «клирошане»). Кроме того, словом «клирос» первоначально, в домонг. период, обозначалось место в церкви на предалтарном возвышении кафедрального храма, на к-ром во время богослужения наряду с певчими стояли и пели священники — члены К.; позднее К. в этом значении — сев. и юж. концы солеи.

Институт К. не был заимствован из Византии, но являлся нек-рым аналогом католич. *капитулу* (capitulum).

Имеется косвенное свидетельство существования этого института начиная с периода Крещения Руси. Под 989 г. в начальном летописании сообщается, что св. равноап. кн. *Владимир (Василий) Святославич* заложил соборную ц. во имя Пресв. Богородицы и приставил к ней служить «корсунских попов» (греч. священников, вывезенных после взятия визант. Херсонеса в 989) во

главе с Анастасом Корсунянином (ПВЛ. С. 54).

Согласно «Чтению о святых мучениках Борисе и Глебе» прп. *Нестора,* митр. *Иоанн I* (наиболее вероятное время святительства которого — после 1039 и не позднее 1051) «събратися повеле всему крилосу церковному» (т. е., очевидно, духовенству собора Св. Софии в Киеве) и отправился с ним крестным ходом в Вышгород (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Ред.: Д. И. Абрамович. Пг., 1916. С. 17). После возведения в Вышгороде соборной ц. во имя святых Бориса и Глеба при ней был организован К.: митр. Иоанн «постави попы и дьяконы, и повеле им пети в церькви святою вечернюю и заутренюю, святую литургию по вся дьни служити. И постави им старейшину» (Там же. С. 19).

В граффито киевского собора Св. Софии кон. XI — нач. XII в. священники-клирошане, названные по именам, выступают свидетелями акта о покупке земли (*Высоцкий С. А.* Древнерус. надписи Софии Киевской, XI–XIV вв. К., 1966. Вып. 1. С. 61. № 25).

В Житии прп. Феодосия Печерского († 1074) кон. XI — нач. XII в. говорится о посмертном чуде исцеления одного священника «от клироса святыя и великыя церкве София», т. е. киевского Софийского собора (Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 132).

В 1136 г. К. появляется одновременно с епископией в Смоленске. В Уставной грамоте св. блгв. кн. *Ростислава (Михаила) Мстиславича* говорится: «Се уставляю епископью о немь же епископу быти живу и клиросом своим» (ДРКУ. С. 141). Согласно Житию прп. Авраамия Смоленского, еп. Смоленский свт. *Игнатий* († ранее 1219) «призва единого от своего честнаго крилоса перваго от старейших протопопу именем Георгии» и поручил ему привести к нему Авраамия (Жития прп. Авраамия Смоленского и службы ему / Ред.: С. П. Розанов. СПб., 1912. С. 17, 78).

К. собора Св. Софии в Новгороде впервые упоминается в 1060 г., когда еп. Лука, умерший по дороге из Киева в Новгород, был погребен в соборе Св. Софии «своим клиросом» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 120; Т. 42. С. 66). Тот же К., очевидно, имеется в виду под словом «софьяне» в статье 1194 г. в связи с выборами нового владыки после смерти архиеп. *Гавриила (Григория)* (Там же. С. 40; ср.: Там же. С. 232). В Новгороде, где в сер. XII в. сложилась практика местного избрания кандидатов на архиерейство, «софьяне» принимали в этом активное участие наряду с др. полноправными горожанами.

Впервые упоминаются клирошане в Боголюбове и во Владимире-Залесском в связи с гибелью св. блгв. кн. *Андрея Юрьевича Боголюбского* в 1174 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 369, 370; Т. 2. Стб. 592–593). В 1230–1231 гг. впервые в летописи указан К. ростовского Успенского собора (в связи со встречами в Ростове св. еп. *Кирилла II* — ПСРЛ. Т. 1. Стб. 453, 457; см. также под 1238 г. об отпевании в Ростове св. кн. *Георгия (Юрия) Всеволодовича:* Там же. Стб. 465).

«Зборы вся» в Галиче упоминаются в 1187 г.; вероятнее всего, речь идет о соборных орг-циях духовенства (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 656). В Успенском соборе Владимира-Волынского существование К. отмечается летописью не ранее 40-х гг. XIII в. (Там же. Стб. 740).

Как отметил Я. Н. Щапов, древнерус. источники дают основание связывать создание К. не с епископской, а с княжеской инициативой (*Щапов.* 1989. С. 127). Возникновение К., т. о., связано с распространением в домонг. Руси ктиторского права, когда ктиторами соборных церквей выступали прежде всего князья. В послании неизвестного по имени епископа Владимирского к одному из сыновей св. блгв. кн. *Александра Ярославича Невского* (кон. XIII в.) говорится: «Вижь, сыну князь, како ти были великие кьнязи... украсили церковь Божию клирошаны и книгами, и богатили домы великыми, десятинами по всем градом и суды церковными» (ПДРКП[2]. Стб. 117. № 9).

По Щапову, упоминание в церковном Уставе кн. Владимира среди людей, подлежащих юрисдикции епископа, тех, «кто в клиросе» (ДРКУ. С. 19, 24), «появилось при создании архетипа Синодально-Волынской группы редакций, т. е. на рубеже XII–XIII вв. или в первой половине XIII в. в Юж. Руси, возможно и в Киеве... Вероятно, в это время клиросы в городах получили значительное развитие» (*Щапов.* 1989. С. 128; см. также: *Он же.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972. С. 37, 100–102). К. в XI–XIII вв. представлял собой орг-цию, «в которую входили священники всех церквей или (если соборов в городе было несколько) группы церквей, он имел и значение коллективного органа управления церквами, а также обладал некоторыми городскими функциями более широкого назначения» (*Он же.* 1989. С. 126).

Поскольку клиросы были при соборных церквах, следует полагать, что первой и основной их обязанностью было совершать ежедневное богослужение, что было отличительной чертой соборов от обычных церквей, где службы совершались только в воскресные и праздничные дни. Кроме того, судя по данным XIV–XV вв., представители К. сопровождали епископа при освящении им церквей, в т. ч. в др. городах епархии (см., напр.: НПЛ. С. 369; ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 23).

Отрывочные и скудные сведения об административно-судебных и фискальных функциях К. появляются только во 2-й пол. XIII в. Данные источников позволяют сделать вывод, что клирошане XIII в. принимали участие в обучении и поставлении кандидатов в священники и диаконы, а также участвовали в церковном (архиерейском) суде. По мнению Б. Н. Флори, К. «лишь с XIII в. ...выступает как орган управления епархией» (*Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 91). Согласно постановлению Владимирского Собора 1273 г., «яко же аз уставих в митрополии, да будет се въ всех епископиях: да възмуть клирошане 7 гривен от поповьства и от дьяконьства от обоего» (ПДРКП[2]. Стб. 92. № 6). За взимание большей платы виновные (т. е., судя по контексту, клирошане) подлежали отлучению. Кандидаты в священники обязаны были в течение определенного срока «конархисати» (быть чтецами) в соборной церкви и проходить при ней подготовку к принятию сана, очевидно, под руководством клирошан, плата к-рым предназначалась, по-видимому, именно за обучение (Там же).

Об участии в епископском суде клирошан древнерусские княжеские уставы не сообщают, эта функция отведена епископским чиновникам — наместникам и тиунам. Но

в вышеупомянутом послании Владимирского епископа кон. XIII в. говорится, что «все суды церковные даны законом Божиим и прежними цари и великими князи... то дано клирошаном на потребу», доход от суда которых, по этому памятнику, шел на благотворительные цели (ПДРКП[2]. Стб. 118. № 9). Здесь, вероятно, сказалась некая идеальная норма, а не реальная практика епархиального управления.

В XIV–XV вв. церковно-адм. значение К. в Сев.-Вост. Руси понизилось, что связано с развитием церковно-адм. аппарата, в т. ч. епархиального, состоявшего в основном из светских чиновников (см.: *Каптерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники в древней Руси. М., 1874). К владычным наместникам и *десятильникам* постепенно переходили функции сбора архиерейских податей и отправления суда. К. в это время известны в Новгороде, Пскове, Москве, Рязани, во Владимире, в Коломне.

В чине поставления во епископа XV в. отмечается участие клирошан: объявление о вдовстве кафедры совершается митрополитом в присутствии «лучших его клирошан», один из к-рых впосл. участвует в избрании нового владыки из кандидатов; с привлечением клирошан совершается хиротония (ПДРКП[2]. Стб. 440, 442, 449. № 52).

В Новгороде к первоначальной клиросной орг-ции кафедрального храма добавилась соборная орг-ция белого духовенства, тесно связанная с кончанской городской структурой; т. о. сложилась 7-соборная структура во главе с «софьянами» (*Никольский А. И.* Описание семи новгородских соборов по списку XVI в. С.-Петербургской б-ки Свящ. Синода // ВАИ. 1898. Вып. 10. С. 76–81; *Янин В. Л.* «Семисоборная роспись» Новгорода // Средневековая Русь. М., 1976. С. 108–117; То же // *Он же.* Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 393–401; *Мусин А. Е.* Соборные округа древнерус. города: от сакральной топографии к иеротопии // Иеротопия: Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2006. С. 491–524; *Он же.* Семисоборная роспись Великого Новгорода как ист. источник // Великий Новгород и средневек. Русь: Сб. ст. к 80-летию акад. В. Л. Янина. М., 2009. С. 104–122).

Уставная грамота («Рукописание») новгородского св. кн. *Всеволода (Гавриила) Мстиславича* ц. Иоанна Предтечи на Опоках (20-е гг. XII–XIII вв.) предусматривала создание штата соборного духовенства, имевшего общегородскую функцию контроля над «весом вощаным», при том что контроль над мерами веса и длины обычно был в ведении епископских кафедр (ДРКУ. С. 160–165). Согласно Уставу кн. Ярослава «о мостех» (кон. XII–XIII в.), «софьяне» в Новгороде наряду с проч. городскими корпорациями обязаны были участвовать в благоустройстве городской территории — регулярном мощении определенного участка городских улиц (Там же. С. 149–150, 152; ср.: *Гиппиус А. А.* К изучению княжеских уставов Великого Новгорода: «Устав князя Ярослава о мостех» // Славяноведение. 2005. № 4. С. 19). В кон. XV — нач. XVI в. Новгородский св. архиеп. *Геннадий (Гонзов)* и вел. князья *Иоанн III Васильевич* и *Василий III Иоаннович* выдавали грамоты новгородскому соборному духовенству с регламентацией выплачиваемых «софьянам» податей и пошлин, в частности «венечных пошлин» с погостов, пошлин от церквей 5 концов на праздники, с подтверждением ведания «софьянами» антиминсами (*Макарий (Миролюбов), архим.* Грамоты // ЧОИДР. 1866. Кн. 3. Июль—сент. Смесь. С. 2–7. № 2, 1486 г.; № 3, 1504 г.).

К. мог появляться и при соборных церквах в тех крупных городах, где архиерейская кафедра отсутствовала. Наибольшее развитие соборная орг-ция белого духовенства получила помимо Новгорода в Пскове, где ведущую роль в управлении церковными делами кроме владычного наместника играл К. Троицкого собора (*Мусин А. Е.* Церковь и горожане средневек. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010. С. 139–203).

В Юго-Зап. Руси в XIV–XV вв. значение К., по-видимому, не снижается. Клирошане (напр., в Полоцке и Перемышле) выступают в качестве юридических лиц, совершающих от имени епископской кафедры сделки по покупке и продаже недвижимой собственности, владеющих селами, землями и мон-рями, данными в качестве вклада (АрхЮЗР. 1859. Т. 1. № 58. С. 244–250; Полоцкая ревизия 1552 г. / Ред.: И. Лаппо. М., 1905. С. 174; Грамоты XIV в. К., 1974. С. 56. № 27; С. 106. № 53).

Сохранились сведения о существовании в XV в. К. в Вильно, Киеве, Полоцке и Мстиславле.

В XVI–XVII вв. К. функционировал практически при всех епископских кафедрах Киевской православной митрополии: в Перемышле, в Холме, во Львове, в Луцке, во Владимире-Волынском, в Пинске, в Полоцке, а также при митрополичьих кафедрах в Новогородке (Новогрудке) и Вильно. Кроме того, К. имелся при соборных церквах в городах, к-рые являлись 2-ми кафедральными: в Берестье (Бресте) Владимирской и Берестейской епархии, в Галиче и Каменце Львовской епархии, в Остроге Луцко-Острожской епархии. Отсутствуют сведения о К. при соборных храмах Пинско-Туровской епархии, а также Могилёва и Мстиславля Полоцкой епархии. С восстановлением правосл. иерархии после *Брестской унии* и возвращением митрополитов Киевских в Киев в нач. 30-х гг. XVII в. здесь также возобновился К. при соборе Св. Софии.

Постепенно вместо термина «клирос» начинает употребляться обобщающий термин «капитул», или «капитула» (впервые упом. в привилее кор. Речи Посполитой *Стефана Батория* от 20 июня 1576 относительно охраны имущества Владимиро-Волынской кафедры). В посл. четв. XVI в. термины «клирос» и «капитула» иногда употребляются как синонимы, но чаще используется последний.

В источниках XVI–XVII вв. К. предстает органом епархиальной власти, к-рый вместе с епископом осуществляет управление и имеет широкие полномочия, утверждаемые на разных уровнях: архиерейском, синодальном, государственном. На Виленском Соборе 1509/10 г. было принято правило, согласно которому епископ вершит суд над духовенством епархии «съборне з нашим крылосом». В решении Брестского Собора 1594 г. относительно расторжения браков указано, что такие дела должны рассматриваться «с капитулою и с крылошаны».

Клиросы гл. обр. формировались из священников городских и пригородных приходов кафедрального города (упоминания об участии в капитулах священников сельских приходов неизв.). Выборные священники братских церквей, к-рые имели ставропигиальные права, находились за пределами капитульной ор-

ганизации (Львов, Вильно, Луцк, Брест). Во главе К. стоял избираемый пожизненно «крылошанами» протопоп (именуемый также наместником), утверждал его епископ.

В грамоте митр. *Макария II* об учреждении львовского К. (1539) отмечается, что его членов судит не один епископ, а духовный суд, в состав к-рого помимо владыки входили сами же члены К. Клирошане платили епископу т. н. малую подать («куницы» и «подъездное»).

Деятельность К. основывалась на коллегиальности. Средства существования складывались из доходов с имений, платы за поставление священников, пени с судебных дел и т. п.

Самыми важными функциями К. были административно-судебные. Прерогативы духовного суда были широкими; кроме имущественных дел, проступков и конфликтов суд ведал делами о разводах. Как судебно-адм. орган К. имел свои канцелярию, печать, архив.

Кроме того, члены К. были обязаны совершать богослужения в соборной церкви (иногда клирошане совершали богослужения в соборе по очереди), вместе с епископом заботиться о содержании при соборной церкви дьячков, диаконов, певцов, об организации и о содержании школ и больниц, участвовать в архиерейских церковных соборах.

Важной функцией К. была забота о материальных интересах церкви, что часто сводилось к управлению имениями кафедры. В XVI в. сформировалась функция управления делами епархии в случае вакантной кафедры (как правило, после смерти владыки; срок управления мог длиться один год). После смерти архимандрита К. имел право описать имущество мон-ря и распоряжаться им до поставления нового настоятеля. Чрезвычайно важным было право капитула поставлять священников на приходы и лишать их служения. К. принадлежали права контроля над нравственностью приходского духовенства и регламентации их доходов.

В XVII в. название «клирос» постепенно сменилось на протопопию, поскольку наметилась тенденция к единоличному решению дел главами клиросов. С сер. XVIII в. на смену протопопиям приходят духовные правления (консистории).

Капитулы в униатской церкви. В артикулах Брестской унии ставилось требование признания прав вост. капитулов («крилосов»), а также уравнения их в правах с католическими. В состав К. униат. церкви входили 3 городских священника-«крилошанина»: писарь и архидиакон, во главе находился протопоп. Члены капитула принимали присягу на верность епископу. В обязанности К. входила прежде всего прерогатива защиты церковных прав и привилегий, имущества, духовный суд, соблюдение порядка богослужений, управление имениями при вакантной кафедре. Перечень прерогатив, однако, сузился: капитул перестал быть совещательным органом при епископе.

Униатский митр. Ипатий *Потей* (1599–1613) ввел в своей епархии должность официала, к-рая ограничила прерогативы капитула. В Вильно местные «крилошане» вместе со Свято-Троицким братством оказывали сопротивление митрополиту, но силы были неравными, поскольку польск. кор. *Сигизмунд III Ваза* утверждал любые прошения униат. митрополита. При митр. Иосифе *Рутском* (1613–1637) духовный суд в епархиях перешел под власть официала, однако в т. н. консисторский суд обязательно должны были войти члены капитулов (напр., в Бресте суд назывался «судом духовным брестского капитула»). Вслед. церковных реформ в униат. церкви капитул как самостоятельный орган епархиального управления существует номинально (как правило, капитулы упом. в связи со смертью епископов). Т. о., в униат. церкви усилилась власть епископов и епископских чиновников, а также мон-рей (*василиан*).

Во 2-й пол. XVII в. униат. митрополиты продолжают линию на урезание прав капитулов. Так, митр. Гавриил *Коленда* (1655–1674) обратился к королю с просьбой о передаче ему прав управления вакантными кафедрами, т. е. опеки над церковными бенефициями, чем ранее заведовали капитулы. Кор. *Ян II Казимир* 19 апр. 1668 г. своим привилеем предоставил митрополиту такое право, в дальнейшем этот привилей подтверждался его преемниками. Основные обязанности капитула сводились теперь к проведению богослужений.

Во Львовской епархии в нач. XVIII в., при еп. *Иосифе (Шумлянском)*, функции епархиального капитула постепенно перешли к владычному двору и генеральной консистории при кафедре. Начиная с 60-х гг. XVIII в. униат. митрополиты стремились устранить василиан от управления и вернуть прерогативы (прежде всего функцию управления вакантными кафедрами) капитула. Попытки возрождения традиции как на епархиальном, так и на архиерейском уровне были в целом безуспешными.

Возобновление униат. капитулов было начато в кон. XVIII в. Еп. Лев *Шептицкий* утвердил «капитулу» 3 кафедральных храмов — львовского, галицкого и каменецкого, во главе к-рых находился архипресвитер, резиденция которого находилась во Львове. Однако вслед. сопротивления василиан и католиков (в частности, еп. Вацлава (Сераковского)) решение вопроса было перенесено в Рим, и «крилосная» орг-ция была ликвидирована.

В 1778 г. австр. имп. Мария Терезия утвердила декрет о капитулах, однако процесс восстановления этого института епархиального управления затянулся. Имп. Франц I дипломом от 25 февр. 1813 г. узаконил митрополичью «капитулу» во Львове. В 1816 г. была образована епархиальная «капитула» в Перемышле. В состав греко-католич. «капитулы» в XIX в. входили 3 прелата и 3 соборных «крилошанина». Декретом 29 янв. 1817 г. количество клирошан возросло до 10. Был создан институт почетных клирошан. Кандидатов в члены «капитулы» предлагал епископ с последующим утверждением императором. Архипресвитера, руководителя капитула, утверждал Рим. Все прелаты и соборные клирошане выполняли функции советников, генерального викария, канцлера и протосинодальных экзаменаторов. Они имели также др. церковные обязанности и получали правительственную плату. «Капитула» собиралась на заседания неск. раз в год. Львовский провинциальный синод 1891 г. унифицировал деятельность «капитул» греко-католич. церкви во Львове и в Перемышле, в 1894 г. был утвержден соответствующий статут. Упомянутая структура сохранялась с небольшими изменениями в 1918–1939 гг. Совр. действующий Кодекс канонического права Восточных Церквей «капитулы» не упоминает.

Лит.: *Малиновскій М.* Исторична відомость о крылосахъ (каптулах) в вост. церкве загально, и о крылосахъ рускихъ в Галичи, потомъ в Львове и в Перемышле особно // Рускій Сіон. Львов, 1876. Ч. 1. С. 1–2; Ч. 2. С. 33–37; Ч. 3. С. 65–70; Ч. 4. С. 97–102; Ч. 5. С. 129–133; Ч. 6. С. 161–166; Ч. 7. С. 195–197; Ч. 8. С. 241–244; Ч. 9. С. 273–276; Ч. 10. С. 305–309; Ч. 12. С. 377–379; Ч. 14. С. 441–443; Ч. 15. С. 475–476; Ч. 16. С. 505–507; Ч. 17. С. 537–539; Ч. 18. С. 569–571; Ч. 19. С. 601–604; Ч. 20. С. 625–628; Ч. 21. С. 657–660; 1877. Ч. 3. С. 65–66; Ч. 2. С. 33–36; Ч. 19. С. 581–583; Ч. 20. С. 613–615; Ч. 21. С. 645–657; Ч. 24. С. 741–743; *Песоцкий А.* Предшественники духовных консисторій — соборные «крылосы» в западнорус. Церкви в XV и XVI вв. // Волынские ЕВ. 1900. № 17. Ч. неофиц. С. 530–536; № 18. С. 587–593; № 19. С. 608–611; № 20. С. 639–644; *Лотоцький О.* Соборні клироси на Україні та Білої Руси в XV–XVI вв. // ЗНТШ. 1896. Т. 9. Кн. 1. С. 1–34; *Голубинский.* История РЦ. 1901. Т. 1. Пол. 1. С. 376–383; 1998[р]. Т. 4. С. 38–41; *Ситкевич А., свящ.* Западнорус. крылос и его судьба в униатской церкви до половины XVIII в. Гродна, 1903; *он же.* Униатские кафедральные капитулы в XVIII в.: Очерки положения и деятельности белаго духовенства в западнорус. униатской церкви // ХЧ. 1904. № 9. С. 320–354; № 10. С. 510–534; № 11. С. 680–702; № 12. С. 819–834; *он же.* Капитул в западнорус. униатской церкви // ПБЭ. 1907. Т. 8. Стб. 539–542; *Самуилов В.* Клиросы // Там же. 1910. Т. 11. Стб. 236–242; *Bieńkowski L.* Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce // Kościoł w Polsce: Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce / Pod. red. J. Kloczowskiego. Kraków, 1969. T. 2: Wieki XVI–XVIII. S. 901–903, 906–909; *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 124–131; *он же.* Соборные церкви и монастырские организации в рус. городе до XV в. // *Он же.* Очерки рус. истории, источниковедения, археографии. М., 2004. С. 64–65; *Флоря Б. Н.* Отношения гос-ва и церкви у вост. и зап. славян. М., 1992. С. 131–132; *Ульяновський В. І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994. Кн. 1: Сер. XV — кін. XVI ст. С. 153–157; *Adamowicz L.* Kapitula w Kościole wschodnim // Encyklopedia katolicka. Lublin, 2000. T. 8. S. 670–671; *Мазуров А. Б.* Средневековая Коломна в XIV — 1-й трети XVI в. М., 2001. С. 231–234; *Павлище П.* З історії Перемиської греко-католицької капітули // Перемишль і Перемиська земля протягом віків: Зб. наук. праць та мат-лів Міжнар. наук. конференції / Упор. С. Заброварний, М. Литвин, Ф. Стеблій. Львів, 2003. Вип. 3: Інституції. С. 167–187; *Тимошенко Л. В.* Берестейська унія 1596 р. Дрогобич, 2004. С. 179–188; *Wereda D.* Działalność kapituły i konsystorza przy unickiej katedrze w Brześciu w XVIII w. // Nasza Przeszłość. Kraków, 2004. T. 102. S. 375–398; *Скочиляс І.* Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010. С. 453–459.

М. В. Печников, Л. В. Тимошенко

КЛИ́СИНА (Огненная Мария), муж. мон-рь во имя вмц. Марины Бихачско-Петровацкой епархии Сербской Православной Церкви. Расположен в с. Ништавци, между городами Сански-Мост и Приедор (Босния и Герцеговина). Настоятель — игум. Василий (Рожич), 4 насельника (2013).

Название монастыря и местности восходит к греч. слову «Ἐκκλησία» (церковь) и отражает предание о находившемся здесь в средние века мон-ре (возможно, в честь Сретения Господня). Древний мон-рь был разрушен, наиболее вероятно, во время завоевания Боснии турками (1463). Впосл. здесь был возведен деревянный храм, к-рый сожгли усташи в 1942 г., когда эта территория вошла в состав т. н. Независимого гос-ва Хорватия. Колокол из этого храма сербы спрятали в р. Сана, в конце войны он был установлен на деревянной колокольне, которая существовала до кон. XX в. В 2008 г. колокол повесили на новой, каменной колокольне.



Мон-рь Клисина, Босния и Герцеговина

В 1991 г. началось возведение храма во имя вмц. Марины. 30 июля 1993 г. его освятил еп. Бихачско-Петровацкий Хризостом (Евич, с 2013 епископ Зворникско-Тузланский) и предложил учредить здесь мон-рь. Но начало гражданской войны в Боснии и Герцеговине замедлило устройство обители. 30 июля 1994 г., во время военных действий, был заложен фундамент братского корпуса, к-рый был возведен и освящен 30 июля 2001 г. 1 янв. 1998 г. вышел указ еп. Хризостома об основании в К. общежительного мон-ря. 29 окт. 2000 г. в обители состоялся 1-й монашеский постриг.

В 2005 г. К. приобрела 14,5 тыс. кв. м земель, были построены гостиница для паломников, пирг (башня с часовней) во имя св. Саввы Сербского и св. Симеона Мироточивого. В 2004–2007 гг. алтарь храма расписал художник из России В. Юшков; в 2009 г. освящены мозаики, изготовленные в монастыре Студеница. В 2010 г. для увеличения площади храма вокруг него были возведены стены по проекту Б. Баджа и храм стал частью большого собора. В соборе К. хранятся частицы мощей вмц. Марины, прп. Григория Горняцкого, местночтимых мучеников Серафима, Аввакума и Мардария Медлянских, прп. Феодора Тирона и прп. Петра Коришского, почитаемый список Иерусалимской иконы Божией Матери и др.

Лит.: Православни манастири у Босни и Херцеговини. Београд, 2008. С. 242–245.

Иером. Игнатий (Шестаков)

КЛИ́СУРА (Добрача), жен. мон-рь во имя св. архангелов Михаила и Гавриила Жичской епархии Сербской Православной Церкви. Расположен на р. Моравица, в с. Добраче, в 12 км от г. Ариле (Арилье) (Сербия). Согласно легенде, обитель основал в кон. XIII или нач. XIV в. один из приближенных к династии Неманичей, по прозвищу Добрый Человек. Его прозвище дало название мон-рю Добрача. Совр. название появилось в кон. XVIII — нач. XIX в. из-за расположения обители в ущелье (серб.— клисура). Иногда К. отождествляют с обителью во имя св. Архангелов, упоминающейся в



Мон-рь Клисура близ с. Добраче, Сербия

османских кадастрах в 1560, 1572 гг. и в нач. 80-х гг. XVI в. К. опустела, вероятно, во время сербско-тур. войны 1688–1690 гг., когда мн. сербы ушли из этой местности. В 1798 г. иером. Иоаким (Курлага), переселившийся из Фочи, и нахийский кнез Дария Райкович на развалинах старого храма построили новый, подобный церкви в *Арилье* и собору мон-ря *Рача*. Сохранилась монастырская деревянная печать этого периода: «Добраче храм с. архангел Михаил и Гаврил и прочих безплотних сил, 1798».

К. часто оказывалась в эпицентре серб. освободительной борьбы из-за расположения на границе Сербского княжества и Османской империи. Братия мон-ря поддерживала участников серб. восстаний, в т. ч. и находящихся на османской территории. Во время 1-го сербского восстания (1804–1813) военные действия проходили вблизи обители, после подавления восстания храм был сожжен, игум. Иоаким (Курлага) ушел на габсбургские земли. Мон-рь был обновлен после 2-го серб. восстания (1815) мон. Иларионом (Маричем) и к 1826 г. полностью восстановлен.

Иоаким Вуич в «Путешествии по Сербии» (1828) сообщает, что во время его посещения мон-ря обитель при настоятеле иером. Виссарионе ежегодно выплачивала местному правителю 20 грошей за владение пашнями, по 2 гроша и $^{1}/_{10}$ годового урожая за мельницу и ткацкий станок, а каждый монах платил по 2 гроша и отдавал пару шерстяных чулок. В «Описи церквей и монастырей Ужицкой епископии» (1836) К. указана как действующая обитель, на территории к-рой находилась каменная церковь с куполом и деревянной крышей. В ее ризнице хранились потиры, дискосы, иконостас, царские двери, кресты, облачения, богослужебные книги, в т. ч. русские. Рядом с храмом стояла деревянная колокольня (1830) с колоколом. К обители относилась часовня св. прор. Илии на холме в Градине. Мон-рь владел полями, лугами, ему принадлежали стада коз, свиней и коров.

С 1879 г. игуменом К. был архим. Прокопий (Буичич). Ранее он управлял мон-рем Баня близ Прибоя, где поднял антиосманское восстание, но был вынужден бежать в Сербское княжество. Во время военных действий 1876–1877 гг. в К. был устроен госпиталь. Имущество мон-ря почти полностью было уничтожено в период австро-венг. оккупации (1915–1916), часть зданий была сожжена болг. войсками во время второй мировой войны. После ее окончания К. была восстановлена и был построен келейный корпус. В 1961 г. мон-рь преобразован в женский.

К однонефному храму в стиле архитектуры рашской школы, с наосом в виде трансепта и узким притвором с сев. и юж. стороны примыкают капеллы. Над центральной частью возвышается купол. Большинство икон, лик арх. Михаила в нише над порталом и нек-рые фрески написал серб из Австрийской империи (XIX в.) Димитрий Посникович. На месте утраченных росписей в 1952 г. худож. Ярослав Кратина создал новые. Престольные иконы Иисуса Христа и Божией Матери (одна из них работы зографа Симеона Лазовича), согласно надписям, в 1801 г. вложил в обитель мон. Паисий.

На церковном дворе сохранились 2 могилы: игум. Хрисанфа, к-рого убили разбойники в 1878 г., и попа Велько, повешенного австр. солдатами в 1916 г.

Ист.: Архив Србије. Државни савет, 2. Бф. 1. N 30/836: Списак цркви находећи се у Окружју ужичком, и описаније сваке цркве понаособ у цјелом њеном состојанију, епископија Ужичка. Л. 243–244.

Лит.: *Вујић Ј.* Путешествије по Сербији. Будим, 1828. С. 179–180; *Протић М. Д.* Добрачки манастир Св. Арханђела у Моравичкој Клисури. Битољ, 1939; *Петковић В.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 146; *Васић П.* Белешке о уметничким споменицима Ужичког краја // Ужички зб. Титово-Ужице, 1975. Бр. 4. С. 332–334; *Зиројевић О.* Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683 г. Београд, 1984. С. 118; *Вујовић Б.* Уметност обновљене Србије, 1791–1848. Београд, 1986. С. 80, 161, 196; *Марковић Ж.* Ужички крај у доба Карађорђа. Пожега, 1999. С. 329–331; *Радосављевић Н.* Ужичко-ваљевска митрополија, 1739–1804. Ваљево, 2000. С. 109–110; *он же.* Православна црква у Београдском пашалуку, 1766–1831: Управа Васељенске патријаршије. Београд, 2007. С. 264; *Милеуснић С.* Манастири Србије: Велика илустрована енциклопедија. Нови Сад, 2002. С. 478–481.

Н. Радосављевич

КЛИСУ́РСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ

[болг. Клисурски манастир], жен., во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия, Видинской епархии Болгарской Православной Церкви. Расположен в 9 км от г. Берковица, в предгорьях Стара-Планины. Монастырь (первоначально был посвящен свт. Николаю Чудотворцу) возник ок. 1240 г. В XV в. был разорен турками и долго находился в запустении. В 1742 г. восстановлен, в 1789 г. вновь разрушен, но вскоре обновлен. В 1862 г., в день памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия, по указу берковицкого паши Юсуфа храм был сожжен дотла, ок. 120 чел., монахов и мирян, замучены. В 1867 г. по благословению Софийского митр. Дорофея (Спасова) восстановление обители начал архим. Анфим (Дамянов), к-рый на личные средства приобретал для нее земельные участки (в кон. 80-х гг. XIX в. ей принадлежало 8,5 тыс. кв. м полей и 4 тыс. кв. м лесных угодий). В мон-ре архим. Анфим основал школу, мн. выпускники к-рой стали священнослужителями. В память о погроме 1862 г. новый храм в 1891 г. был освящен во имя слав. просветителей.

В 2008 г. по благословению митр. Видинского Дометиана (Топузлиева) К. м. из мужского был преобразован в женский. В 2014 г. в нем проживают игумения мон. Таисия и 6 насельниц. В обители действует иконописная мастерская, иконописцы придерживаются традиции охридской иконописной школы. В монастыре создан музей церковной истории, большинство экспонатов к-рого посвящено служению Болгарского экзарха и митр. Видинского Анфима I (Чалыкова) и истории Видинской епархии.

Большая 3-нефная крестово-купольная ц. во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия (1887–1890), увенчанная куполом на 8-гранном барабане, расположена в центре двора, образованного хозяйственными строениями. Она имеет украшенный портиком открытый притвор, к углам которого примыкают 2 колокольни. В храме находится резной иконостас работы Стойчо Фандакова, иконы письма Николая Образописова. В 1936–1937 гг. храм был расписан художниками Г. Богдановым и Г. Желязковым. В 1998 г. перестроена небольшая часовня во имя свт. Николая Чудотворца (1867). К. м. является 4-м по величине монастырем в Болгарии, объявлен памятником культуры.

Лит.: *Стойчев С. П.* Историята на Клисурския манастир св. Кирил и Методий. Враца, 1913; *Неофит (Караабов), митр.* Видинска епархия: Историческо минало и съвременно състояние. София, 1924; *Павел (Стефанов), архим.* Клисурският манастир и неговият възстановител // Църковен вестн. София, 1990. Бр. 36. 4 окт.

КЛИ́ТИН Александр Михайлович (22.10.1860, Смоленская губ.— ок. 1919, Одесса), прот., правосл. богослов, проф. богословия Имп. Новороссийского ун-та. Род. в семье инспектора Бельского ДУ Клитина Михаила Семеновича, внук священника с. Красного Вяземского у. Смоленской губ. Семена Степановича. В 1874 г. К. окончил Смоленское ДУ, в 1880 г.— Смоленскую ДС по 1-му разряду, в 1884 г. окончил богословское отд-ние МДА с ученой степенью кандидата богословия, ему было предоставлено право получения магистерской степени без дополнительного экзамена. Представил отчасти переработанное канд. сочинение «Пастырские послания ап. Павла» (РГБ ОР. Ф. 172. К. 29. Ед. хр. 28. Л. 50; Там же. К. 267. Ед. хр. 5. Л. 1–194) на соискание ученой степени магистра богословия. В 1884 г. был назначен в Севское ДУ (Орловской губ.) преподавателем греческого языка. В нач. 1887 г. представил в Совет МДА доработанную магист. дис. «Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу»; 13 февр. 1889 г. защитил ее на коллоквиуме и 11 мая того же года был утвержден Синодом в степени магистра богословия. Весной был переведен в Киевскую ДС на должность преподавателя догматического, основного и нравственного богословия. 29 апр. 1893 г. К. был назначен законоучителем Киевского кадетского корпуса; 15 мая хиротонисан во диакона, 16 мая — во иерея; служил священником Кирилло-Мефодиевской ц. при Кадетском корпусе. К. был активным членом Киевского об-ва распространения духовно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. С 24 окт. 1900 г. К. являлся профессором богословия Имп. Новороссийского ун-та в Одессе и настоятелем Александро-Невской университетской ц. В 1903 г. был командирован Мин-вом народного просвещения для продолжения научной деятельности в Германию и во Францию; во время пребывания за границей сформировались его взгляды на богословскую науку.

В 1912 г. К. представил в Совет МДА соч. «История религии: Опыт историко-богословского исследования» (Т. 1; Од., 1910) на соискание ученой степени доктора богословия. Указом Синода от 12 мая ходатайство Совета МДА об утверждении К. в докторской степени было отклонено на основании того, что «в отзывах академических рецензентов профессора Сергея Глаголева и экстраординарного профессора священника Евгения Воронцова об означенной книге устанавливается неосведомленность автора в предмете и указываются только его ошибки и погрешности против вероисповедных и научно-богословских аксиом» (Журналы собраний Совета МДА за 1912 г. С. 143–144).

В апр. 1919 г., после упразднения кафедры богословия, К. был уволен из Новороссийского ун-та. Несмотря на желание нового университетского начальства оставить его преподавателем, отказался дать подписку о согласии служить советской власти. Дальнейшая его судьба неизвестна: возможно, К. погиб при повторном взятии Одессы войсками Красной Армии или в результате карательных операций в кон. 1919 г.

Магист. диссертация К. «Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу» построена в апологетическом ключе и направлена как против критики пастырских посланий в протестантской богословской науке XIX в., так и против «еретического учения о всеобщности священства», представленного в отдельных течениях протестантизма южнорус. штундизма. На основании трудов протестант. богословов (напр.: *Schmidt J. E. C.* Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Giessen, 1809. 2 Bde; *Holtzmann H. J.* Die Pastoralbriefe: Kritisch und exegetisch behandelt. Lpz., 1880) К. выделяет 6 основных положений критики пастырских посланий, посвящая их опровержению отдельную главу: 1) автор и адресаты посланий занимают искусственное, противоречащее истории положение; 2) указываемые в посланиях исторические обстоятельства не позволяют отнести их к к.-л. периоду жизни ап. Павла; 3) стиль пастырских посланий не соотносится со стилем др. посланий ап. Павла; 4) лжеучение, обличаемое в посланиях, есть гностицизм II в.; 5) догматическое и нравственное учение посланий изложено церковным языком постапостольского периода; 6) устройство Церкви, описанное в посланиях, является монархическо-иерархическим, характерным для II в. Критически разобрав выделенные положения, К. приводит свидетельства ранних отцов Церкви (прежде всего из сочинений апостольских мужей и апологетов посланий ап. Павла) о подлинности пастырских посланий, к-рые стали основой аргументации К. в защиту аутентичности новозаветных текстов. К. широко использует параллельные места Библии, демонстрируя укорененность тем посланий ап. Павла в библейском богословии. В рецензии на это сочинение М. Д. Муретов, высоко оценивая всесторонний характер проведенного исследования, отмечал, что исключительная сосредоточенность автора на полемико-апологетической задаче вводит в сочинение «некоторую односторонность» и «монотонность» изложения (Отзыв... 1888. С. 48–49, 51).

Соч. «История религии...» отражало появление в кон. XIX — нач. XX в. самостоятельной научной области, к-рую ранее рассматривали как часть богословия, этнографии или общей истории. В нач. XX в. профессорами богословия российских ун-тов было написано неск. фундаментальных исследований по истории и философии религий (см., напр.: *Смирнов А., прот.* Курс истории религий. Каз., 1908; *Галахов И., прот.* О религии: В 2 т. Томск, 1914–1915 и др.). В своем труде К. прежде всего рассматривал философские и методологические проблемы, уделяя основное внимание выяснению внутреннего смысла религии путем филологического анализа терминов, используемых в разных языках (гл. 1). Основная часть монографии делится на очерк религий «некультурных народов» — кельтов, германцев, славян, народов Азии, Африки, Америки и Австралии (гл. 2) и очерк религий «культурных народов» семитической группы — ассиро-вавилонян, финикийцев, сирийцев, хеттеев, арабов, египтян, евреев (гл. 3). Рецензенты, с одной стороны, признали вклад проведенного исследования в развитие новой области науки и отметили обстоятельность изложения и научно-академический подход к материалу (*Кагаров.* 1911. С. 741; Отзыв *С. С. Глаголева.* 1913. С. 10). С др. стороны, высказали критические замечания относительно классификации религий на «откровенные и естественные, истинные и ложные» (Отзыв *С. С. Глаголева.* 1913. С. 11). Рецензенты обратили внимание на нек-рые выражения и идеи К., некритически заимствованные

у зап. богословов; на плохое знание новейшей историографии, особенно истории религий «некультурных народов»; на несовпадение предложенной датировки истории семитических народов с традиц. библейской хронологией (Там же. С. 12–16). Кроме того, указали автору на недостаточную осведомленность в проблемах библейской текстологии, исагогики и в транскрипции евр. слов, а также отметили «поверхностное отношение к сложным библиологическим проблемам» (Отзыв свящ. *Е. А. Воронцова*. 1913. С. 18–27).

К. писал о состоянии науки, культуры, общества в нач. XX в.; по его мнению, достижения в естественно-научных областях делают, несмотря на их значение, науку «односторонне-практической, чувственной, эгоистически-себялюбивой» (Накануне XX в.: обзор умственного и религиозно-нравственного состояния общества и взор на будущее. К., 1899. С. 5 и др.). Следствием этого процесса К. считал радикальные изменения, происходившие в культуре и обществе, к-рые противоречат истинному христианству: «дух злобы и коварства» ведет культуру «к открытиям царств земных и приобретению их богатств». Противостоять этому процессу, с т. зр. К., может только христианство, причем особая роль в этом должна принадлежать РПЦ: на рубеже веков она приобрела высокий авторитет не только в правосл. мире, но и среди др. христинаских конфессий (Там же. С. 19). Этому противостоянию могло способствовать как признание в рус. образованном обществе важности духовной жизни, так и развитие церковноприходских школ (Там же. С. 20).

Соч.: Подлинность посланий св. ап. Павла к Тимофею и Титу: (крит.-исагогич. очерк). К., 1888; Наше время и самоубийство. К., 1890; Итоги XIX в.: общее обозрение умственного и религиозно-нравственного состояния общества в кон. XIX в. и надежды будущего. К., 1895; Отношение богосл. науки к всемирным задачам Богочеловечества. Од., 1901; Памяти Н. В. Гоголя и В. А. Жуковского: Две речи. Од., 1902; О совр. положении богосл. науки. М., 1903; Краткое слово о религ. личности нашего времени. Од., 1905; Курс богосл. знаний в его основных положениях. Од., 1905; Научное и педагогическое значение вопросов совр. богословия. Од., 1905; Об исторических формах понимания христианства и о ложной задаче христ. проповеди. Од., 1905; Личность Божества и дистелеология мира: к вопросу о сущности христианства. Од., 1909; О преподавании христ. нравоучения Православной Церкви в среднеучебных заведениях Мин-ва нар. просвещения. Од., 1909; История религии: Опыт ист.-богосл. исслед. Од., 1910. Т. 1; Нем. образованное общество и богосл. наука. Од., 1910; Критич. приемы в богосл. науке: По поводу академических отзывов о докт. дис. Од., 1913; Нем. направление православного рус. богословия. Од., 1916.

Ист.: ЦГИАМ. Ф. 229 (МДА). Оп. 4. Д. 1715. Клитин Александр (личное дело студента); РГБ ОР. Ф. 172 (МДА). К. 267. Ед. хр. 5: Пастырские послания ап. Павла [1-й вариант магист. работы А. Клитина; 1884 г.]; Там же. К. 29. Ед. хр. 28. Л. 50: Представление магист. дис. выпускником МДА А. Клитиным. 1884 г.; Там же. К. 35. Ед. хр. 19: Дело о соискании степени магистра богословия кандидатами К. Смирновым, И. Крастелевым, А. Клитиным, П. Светловым, А. Коржавиным, А. Струнниковым. 1888 г.; ГА Одесской обл. Ф. 170 (Александр Михайлович Клитин); Справочная кн. Херсонской епархии. Од., 1906. С. 159; Журналы собраний Совета МДА за 1887 г. Серг. П., 1888. С. 43–55 [отзыв доц. *М. Д. Муретова* о магист. дис. К.]; То же, за 1889 г. Серг. П., 1890. С. 34–35 [магист. коллоквиум К.]; Отчет о состоянии МДА за 1888/89 уч. г. // ПрТСО. 1889. Ч. 44. Кн. 4. С. 689; *Бронзов А. А.* Отзыв о соч. К. «История религий» // ЦВед. 1910. № 50; *Кагаров Е. Е.* [Рец. на:] Проф.-прот. А. М. Клитин. История религии: Опыт ист.-богосл. исслед. Т. 1 // ХЧ. 1911. № 5/6. С. 734–741; Журналы собраний Совета МДА за 1912 г. Серг. П., 1913. С. 9–18, 18–28 [отзывы проф. *С. С. Глаголева* и проф. свящ. *Е. А. Воронцова* о докт. дис. К.]; С. 143–144 [указ Синода о докт. дис. К.]; Высшая советская школа в Одессе // Вестник Одесского губ. отдела нар. образования. 1920. № 4. С. 17.

Лит.: *Попов В. Н., свящ.* Клитин Александр Михайлович, протоиерей // ПБЭ. Т. 11. Ст. 251–252; Одесский ун-т за 75 лет (1865–1940). Од., 1940. С. 152; *Левченко В.* Судьбы ученых Одессы на рубеже веков (1917–1922 гг.) // Проблемы славяноведения: Сб. науч. ст. и мат-лов. Брянск, 2009. Вып. 11. С. 134–146.

Н. Ю. Сухова

КЛИШИ́ЙСКАЯ ЕПА́РХИЯ, в составе *Западноевропейского Экзархата Русской Православной Церкви.* Названа по пригороду Парижа Клиши-су-Буа. Учреждение викарной, а затем самостоятельной епископской кафедры было связано с необходимостью архипастырского окормления западноевроп. рус. приходов в условиях, когда временно исполнявший обязанности экзарха Московского Патриархата в Зап. Европе Берлинский и Германский архиеп. *Борис (Вик)* не мог из-за противодействия франц. властей посещать Францию. 17 нояб. 1953 г. председатель совета при экзархе Московского Патриархата в Зап. Европе архим. *Николай (Ерёмин)* был хиротонисан во епископа Клишийского (Клишисского) и стал викарием патриаршего экзарха в Зап. Европе. 11 нояб. 1954 г. еп. Николай был возведен в сан архиепископа и назначен экзархом Московской Патриархии в Зап. Европе с местопребыванием в Париже и с сохранением титула «архиепископ Клишийский». 5 янв. 1960 г. экзарх Николай был возведен в сан митрополита с изменением титула на «митрополит Корсунский» (см. *Корсунская епархия*). Т. о. К. е. прекратила существование.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Николая (Еремина) // ЖМП. 1954. № 2. С. 26–30; *Алексий I (Симанский), патр. Московский и всея Руси.* Указ Высокопреосв. Николаю, архиеп. Клишийскому, Экзарху Московской Патриархии в Зап. Европе // Там же. 1960. № 2. С. 27.

КЛОБУ́КОВ (Кло́буков, Клабу́ков) **КА́ШИНСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ** (Тверской и Кашинской епархии Тверской митрополии), находится в г. Кашине Тверской обл., на левом берегу р. Кашинки, при впадении в нее р. Вонжи.

XIV–XX вв. Первоначально мужской, до XVII в. К. м. являлся одним из 3 (вместе с Димитриевским и *кашинским в честь Сретения Господня*) мон-рей, окружавших удельный г. Кашин. К. м. основан не позднее 2-й пол. XIV в. Косвенно об этом свидетельствуют сведения Жития прп. Макария Калязинского (Колязинского), к-рый подвизался в К. м. в 20–30-х гг. XV в.

Наименование К. м. включает в себя 2 компонента: посвящение, вероятно, единственного до посл. четв. XVII в. соборного храма во имя свт. Николая Чудотворца; версии о значении 1-й части названия — Клобуков, известного по документам с XV в., имеют и легендарное и топонимическое объяснение. Наиболее ранняя легендарная версия, записанная в ВМЧ свт. *Димитрия (Савича (Туптало))* XVIII в., связывает это название с находкой на месте основания обители клобука, упавшего с головы свт. *Иоанна,* архиеп. Новгородского, направлявшегося в Иерусалим. Др. авторы связывают происхождение именования К. м. с фамильным прозвищем землевладельца той местности, где построена обитель. Однако нельзя исключить, что название происходит от рельефа местности нагорной части р. Кашинки, где построена обитель,— формы изгиба реки, напоминающей каблук; местное название формы некоторых возвышенностей — «клобук» (*Мурзаевы Э. и В.* Словарь местных геогр. терминов.



Клобуков Кашинский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь. Фотография. 1900 г. (ГПИБ)

М., 1959. С. 110). Не позднее XVI в. к К. м. был приписан Введенский муж. мон-рь, находившийся за оградой, «подле... на Кашинке реке на берегу против Святых ворот» (АСЭИ. Т. 3. № 176. С. 191–192). Введенский мон-рь был пожалован К. м. по грамоте от 2 окт. 1510 г. дмитровским и кашинским кн. Юрием Ивановичем. В *Смутное время*, в нач. XVII в., Введенская обитель запустела. В писцовой книге 1628/29 г. указывается: «Под монастырем слободка, а в ней храм Пресвятыя Богородицы Введения, древян верх шатром» (*Архангелов*. 1909. С. 11). Т. о., после запустения мон-ря оставался действующим храм, ставший приходской церковью г. Кашина, очевидно, уже с XVII в.

В Смутное время К. м. был разорен, восстановлен в кон. 1-й четв. XVII в. Ок. 1726 г. к мон-рю был приписан Шеренский Благовещенский мон-рь, упраздненный в 1764 г., когда К. м. был отнесен к заштатным, находящимся на собственном содержании. В 1823 г. по прошению игум. Петра указом Синода (по др. версии, высочайшим указом) в монастыре учреждено общежитие.

Сведения о ***насельниках*** К. м. за XV–XVII вв. отрывочны. В небольшом числе монастырских актов сохранились данные исключительно о настоятелях — имена игуменов и строителей. В писцовой книге 1628/29 г. упоминаются монастырские слуги: в слободке у К. м. проживали в 2 дворах монастырские «детеныши», в др. слободке, на р. Кашинке, находилось 2 двора служек, 4 «детеныша», дворы повара, хлебника. По описи 1710 г., в К. м. числились игумен, 5 иеромонахов, 2 иеродиакона, 4 клиросных монаха, 8 иноков (в т. ч. казначей) и 54 чел., проживавшие в подмонастырской слободе. В нач. 40-х гг. XVIII в. в описи значатся игумен, 2 иеромонаха (в т. ч. казначей), неск. монахов — уставщик, пономарь, подкеларь, один у «посева и умолота», неск. бельцов — поп, служитель, повар, конюх, 3 скотника, кузнец и 2 солдата. В офицерской описи 1764 г. упомянуты игумен, 6 иеромонахов (в т. ч. казначей), уставщик, житенный, «у продажи свеч», конюший, иеродиакон-хлебодар, из служителей — пономарь «из церковников», слуга для взвода часов, 2 конюха, повар, хлебник, истопник, 2 дворника, из отставных военных — 2 капрала, солдат и майор.

Бóльшую часть XVIII в. сан настоятелей К. м. оставался неизменным, исключая случай в 30-х гг., когда К. м. управлял архим. Гавриил. Несмотря на то что по условиям реформы 1764 г. заштатные обители должны были управляться строителями, и во 2-й пол. XVIII в., и в XIX в. (вплоть до 1869) настоятелями К. м. были также и игумены. В XVIII в. настоятели мон-ря по распоряжению епархиального начальства выполняли также обязанности по управлению делами духовного ведомства в Кашине и уезде. Нек-рые из них были заказчиками Духовного уездного приказа, позднее — членами Кашинского духовного правления, а один из них, Иоасаф, в 1777 г. являлся надзирателем церковных школ.

С XIX в. состав братии мон-ря был стабильным — настоятель, ок. 4 иеромонахов, 2 иеродиакона, 3 монаха и неск. послушников. После учреждения общежития в 1823 г. произошли изменения. Кроме настоятеля в К. м. назначались казначей, 6 иеромонахов, 4 иеродиакона и 8 монахов. В 1869 г. кашинской купчихой 1-й гильдии А. В. Ванчаковой в пользу К. м. был пожертвован капитал — 63 тыс. р. серебром с условием, что настоятель мон-ря получит сан архимандрита. По представлению архиеп. Тверского и Кашинского *Филофея (Успенского)* об указанном вкладе в обитель в Синоде было вынесено определение: уважая древность и святость К. м. и принимая во внимание пожертвованный Ванчаковой капитал, Синод разрешал учредить в мон-ре архимандритию. 2 нояб. 1869 г. строитель мон-ря игум. Феодосий был возведен в сан архимандрита. В кон. XIX — нач. XX в. в К. м. значились: настоятель-архимандрит, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 4 монаха, 2 послушника и 7 чел., живущих на испытании. Среди выдающихся насельников К. м. были прп. Макарий Калязинский и, возможно, его современник прп. *Ефрем*, основатель Перекомского мон-ря Новгородской епархии, а также схим. *Сергий Клобуковский* (Ансимов). В К. м. проживал почитаемый пастырь иером. Дионисий (Богословский; 1814–1896), служивший духовником кашинского Сретенского жен. мон-ря.

Храмы и другие постройки. Наиболее ранние сведения о соборном храме во имя свт. Николая Чудотворца сохранились в писцовой книге 1628/29 г. Прокофия Бестужева и подьячего Данилы Баранцева: «Монастырь Николая Чудотворца Клобуков, что в Кашине, у посаду на реке Кашинке, а на монастыре храм во имя Николы Чудотворца» (*Архангелов*. 1909. С. 11). Из текста следует, что на то время и, вероятно, ранее в К. м. действовала одна церковь. Постепенно ветшавший деревянный собор просуществовал до 2-й пол. XVII в. и был скорее всего разобран в связи с началом строительства в 1664 г. каменной церкви (неизвестны источники даты, указанной С. А. Архангеловым) на средства вкладчиков, землевладельцев Кашинского у. Стефана Евстафьева Ансимова (в монашестве Стефан, в схиме Сергий; † 18 авг. 1669) и его «посестреницы» (названой сестры) Матроны Григорьевой (в монашестве и схиме Марфа; † 29 дек. 1699) (см.: Там же. С. 16). Сомнительно утверждение историков, что строительство храма было закончено к 1670 г. Позже на средства неизвестных благотворителей рядом с Никольской ц. была построена более вместительная Троицкая. В результате Никольская ц. стала придельной при одноглавом Троицком храме.

Точная дата строительства ц. во имя Св. Троицы и пристройки к ней придела во имя свт. Николая Чудотворца неизвестна. Считается, что возведение церкви началось ок. 1670 г.,

закончилось в 1684 г. (Там же. С. 20). По описи 1710 г., Троицкий храм был «об одной главе, глава обита черепицею, кресты опаяны белым железом, крыта тесом, на паперти колокольня» (Там же. С. 21). О строительных работах в храме между 1710 и 1748 г. говорится в надписи, высеченной на камне под соборной колокольней: «Клобукова монастырь каменному строению церкви Живоначальныя Троицы с приделом... окончание 1748 году. А при том строении был в смотрении монах Тимофей Плетнев» (Там же. С. 45). В офицерской описи 1764 г. упоминается «каменная соборная церковь» с приделом. «При той церкви три двери железные, и у окон затворы железные... Оная церковь об одной главе, которая обита железными листами и вызолочена. На ней крест железный же, вызолочен. Крыта деревянной чешуею и выкрашена зеленою краскою» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 362. Л. 2).

В XIX в. производились ремонтные работы. В 1820 г. по прошению строителя иером. Виктора архиеп. Тверской и Кашинский свт. *Филарет (Дроздов)* разрешил внутри и с внешней стороны Троицкого собора счистить побелку и штукатурку, заново оштукатурить и покрасить в необходимых местах «приличною краскою», расширить нижний ярус окон. На проведение работ было ассигновано 1,7 тыс. р. из неокладной суммы. В 1823 г. расширена арка при входе в собор из трапезной. Ремонтировался и пол храма: в 1823 г. предполагалось разобрать обветшавший каменный пол и заменить его деревянным, однако эта работа была проведена только в 1838 г. на средства почетного гражданина Кашина А. И. Жданова. В 1808 г. по докладу строителя иером. Нила и по резолюции архиеп. Тверского *Мефодия (Смирнова)* было разрешено перекрыть тесом крышу храма на сумму 276 р. 80 к. Неизвестно, проводилась ли эта работа, но уже в 1817 г. «за ветхостью» установлены новые стропила и крыша перекрыта листами железа. Для этих целей иером. Нил использовал 1 тыс. р. из личных средств и деньги из неокладной монастырской суммы.

Состав установленного, очевидно, еще в XVII в. иконостаса неизвестен. В описании 1764 г. он характеризуется как иконостас «новоманерной... и резной работы», позолоченный, состоявший из местного ряда, праздничного чина, яруса пророков и праотцов. Перед местным рядом находились 4 медные лампады. В 1836 г. были расписаны стены внутри собора и на паперти храма.

Никольский храм был преобразован в посл. четв. XVII в. в придельную церковь, располагавшуюся в сев. части Троицкого собора. Архитектурные особенности придела не отмечены в описи К. м. 1764 г. Иконостас в это время включал только местный ряд. В ярусе над царскими вратами находились образ «Отечество», 2 образа архангелов, 2 — апостолов, иконы Божией Матери «Троеручица» и «Казанская». К 1823 г. был устроен новый иконостас, вызолоченный позолотчиком из г. Осташкова М. В. Печкиным за 800 р. В нач. XX в. иконостас «простой работы», с вызолоченной резьбой был окрашен масляной краской. В 1823 г. каменный пол в приделе был заменен деревянным. По-видимому, ремонтные работы проводились и позднее, т. к. в 1832 г. придел был освящен архиеп. Тверским и Кашинским *Григорием (Постниковым)*. К кон. XIX — нач. XX в. к сев.-зап. стороне придела пристроено каменное помещение для ризницы и б-ки.

В Никольском приделе, под полом, возле зап. стены храма, находилась каменная палатка — место упокоения храмоздателей Никольской ц. схимников Сергия Клобуковского (Ансимова) и Марфы, насельницы кашинского в честь Сретения Господня жен. мон-ря. Палатка построена ок. 1669 г. на средства схим. Марфы. На зап. стене собора была установлена белокаменная плита с памятной надписью. Место погребения в храме в 1-й трети XIX в. было огорожено решеткой, перед к-рой установлена древняя Казанская икона Божией Матери, на стене над решеткой находилась фреска с изображением «преподобных Сергия и Марфы».

Соборная паперть являлась основанием для колокольни, повторявшей архитектуру собора,— восьмерик на четверике. Впервые она упоминается в описи К. м. 1710 г. В офицерской описи дается ее более пространное описание: «Каменная колокольня. На ней часы боевые, и на оной же колокольне 6 колоколов. Глава обита жестью и вызолочена. Крест железной, позолочен. Крыта тесом» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 362. Л. 2). В кон. XIX — нач. XX в. отмечалось, что колокольня была покрыта листовым железом, железный крест на ней вызолочен. Под колокольней с зап. стороны собора находился главный вход в Троицкий храм. От древности постройки и от непрочности бута в стенах колокольни и собора появились трещины.

Исследователь Архангелов считал, что холодный надвратный храм в честь Покрова Пресв. Богородицы был сооружен в 1400 г. Он также полагал, что в этой церкви принял монашеский постриг прп. Макарий Калязинский. Однако в писцовой книге 1-й трети XVII в. св. ворота с Покровским храмом еще не упоминаются. Вероятно, возведение св. ворот и храма относится к более позднему времени — посл. четв. XVII в. Об этом свидетельствуют и его архитектурные особенности, искусствоведы отмечают черты стиля т. н. нарышкинского барокко. Основной объем здания был украшен 3 арками, на верхнем ярусе располагался храм с алтарем и аркадой — папертью. Под трапезной находился погреб. По описи 1710 г., храм выглядел следующим образом: «Ворота святыя, на них церковь Покрова Пресвятой Богородицы. Церковь об одной главе, которая обита черепицею, паперть построена с двух сторон, церковь и паперть крыта тесом» (*Архангелов*. 1909. С. 21–22). К 1764 г. внешний вид одноглавой Покровской ц. не изменился, ее венчал «крест железной, главы обиты зеленою чешуею, крыта тесом» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 362. Л. 2 об.). К нач. XIX в. Покровская ц. обветшала и запустела, в 1821 г. на средства кашинского купца А. Терликова она была отремонтирована и освящена строителем иером. Виктором. Иконостас в храме установлен скорее всего в XVII в.; по описи 1764 г., он был, по-видимому, 2-ярусным: первый — местный ряд, «у местных образев три лампады медные, ветхие»; 2-й — над царскими вратами — «Вечеря тайная Господня, Господа Вседержителя, Богоматерь, Иоанна Предтечи, Архангелов два лица, Апостольских четыре лица, Распятие Господне. Оные образы иконостаса все ветхие» (Там же. Л. 16). Ок. 1821 г., вероятно, в связи с ремонтом в храме обновлен и иконостас. В кон. XIX — нач. XX в. он был резной, выкрашенный под мрамор, резьба вызолочена. Пол в церкви кирпичный, кровля покрыта листовым железом и окрашена

медянкой, железные кресты окрашены желтым «кроном», вход устроен с юж. стороны в стене. К храму с сев.-зап. стороны пристроена, очевидно, в посл. четв. XVIII в. круглая, в виде башни, колокольня.

Следующая по хронологии церковь — во имя Макария Калязинского с трапезной — возводилась в 40-х гг. XVIII в., освящена, видимо, в 1748 г. (*Архангелов.* 1909. С. 45). По описи 1764 г., «об одной главе, на ней крест деревянный обит жестью позолочен, глава обита чешуею, покрыта тесом». Под храмом находилось 2 каменных погреба (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 362. Л. 2 об., 18). В 1823 г. в Макариевской ц. предполагалось провести ремонтные работы — «свод опустить и сделать деревянный накат, при входе... арку распространить и вместо ветхого иконостаса устроить новый» (*Архангелов.* 1909. С. 27–28). Однако выполнены ли были эти работы, неизвестно, т. к. в 1830 г. храм был закрыт, в 1851 г. перестроен и в нем разместилось Кашинское духовное правление, в алтарной части церкви находилось хранилище икон упраздненного храма. В 1877 г. на месте Макариевской ц. были устроены братские кельи.

В юго-вост. углу территории К. м. в 1851 г. на средства кашинских купцов 1-й гильдии братьев П. И. и А. И. Ждановых построена каменная ц. во имя свт. Алексия, митр. Московского, с 2 теплыми приделами, освященными 24 янв. 1854 г. в честь Тихвинской иконы Божией Матери и во имя апостолов Петра и Павла. Приделы были отделены от основного пространства храма деревянной оштукатуренной стеной. Стены церкви были выкрашены в голубой цвет, расписаны фресками на библейские сюжеты. Основной иконостас, резной, с колоннами, был отделан червонным золотом на полимент. Иконостасы в приделах выкрашены зеленой масляной краской, резьба и колонны позолочены. Деревянные полы в церкви выкрашены охрой.

В 1888 г. была возведена каменная колокольня (4 аршина): шпиль покрыт белым листовым железом, крыша и карнизы — простым железом, выкрашенным медянкой, железный крест вызолочен. Под колокольней были устроены входные св. ворота и часовня.

С юж. стороны Алексиевской ц., рядом с братским корпусом, находилась деревянная келья, в к-рой, по преданию, начинал свой иноческий подвиг прп. Макарий Калязинский; над ней устроен деревянный шатер, покрытый железной кровлей, окрашенной медянкой. В 1903 г. шатер был заменен часовней, в ней находилась келья, где хранились старинные деревянные крест, аналой и подсвечник.

В 1710 г. в К. м. имелись каменные, крытые тесом настоятельские кельи с 2 погребами. Вероятно, они были построены в кон. XVII в. В 1764 г. в описи упоминалось здание «об одном партаменте, в них 4 покоя; в середине сени, напротив келья дневальная, в ней кладовой чюлан. В той келье каменной погреб, в сенях каменная кухня... Над крыльцами две светелки деревянные, крыты тесом» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 362. Л. 17 об.). В 1879 г. здание настоятельских келий было надстроено 2-м, деревянным этажом, к кон. XIX в. кельи покрыли железной крышей и окрасили медянкой.

С 1710 г. в обители имелись т. н. старые деревянные кельи настоятеля. В 1764 г. они были «ветхие... в них три покоя, да кладовой чулан, под ними погреб, да две келии у показанных келий сени с перегородкою, оное покрыто тесом. Да при тех сенях построена каменная келья, в ней два покоя да кладовой чулан. При ней кухня каменная ж. Все оное строение крыто тесом». В 1823 г., после введения общежития, численность братии увеличилась, поэтому мон-рь получил разрешение преобразовать деревянные настоятельские кельи в братские, надстроить 2-й этаж, а также использовать для нужд братии каменную пристройку. В 1890 г. здание покрыли железной крышей. В описи 1764 г. упоминается келья казначея с каменным погребом (Там же. Л. 17 об.— 18).

В описи 1710 г. упоминаются 3 старые деревянные братские кельи, а также новые деревянные — «двойни» и др., 2-этажная — «двойня», обе покрыты дранкой. В 1764 г. имелись 2 крытые тесом кельи, «в середине их сени. В них 4 чюлана» (Там же. Л. 18). В 1812 г. тесовые крыши келий были перекрыты. В 1818 г. при осмотре К. м. благочинный установил, что ветхие братские кельи вслед. сырости нуждаются в серьезном ремонте, в 1890 г. крышу над кельями сделали железной. В кон. XIX — нач. XX в. интерьер каменных братских келий, находившихся у ограды с сев. стороны, рядом с Покровской ц., был перепланирован: с сев. стороны устроен коридор, а с южной — 7 келий. Трапезная, кухня и кладовая, расположенные на одной линии с братским корпусом, были покрыты железной крышей, которую окрасили медянкой.

С 1710 г. известны хозяйственные постройки, в т. ч. поваренная келья, сушило, 4 житницы, погреб и ледник. В 1764 г. в К. м. имелись крытая тесом каменная хлебопекарня с поварней и житницей, погреб, 3 амбара для хранения экипажей и проч. монастырских «потребностей», 2 кельи «в той же стене» с сенями и 3 чуланами, 2 «магазеи» для всякой поклажи, 2 деревянных «магазеи» (Там же. Л. 18 об.— 19). В XIX в. существовали и ремонтировались хлебня, кухня-поварня, трапезная, амбары, сарай для экипажей, скотный двор (*Архангелов.* 1909. С. 26–29, 55) и др. подсобные хозяйственные постройки.

Наиболее раннее из сохранившихся описаний ограды К. м. относится к 1710 г.: мон-рь окружен деревянным 4-угольным «заборником», «мерою та ограда по передней стене от каменной наугольной башни, что подле той башни святыя ворота в 30 сажен, по другой стене от конюшенных и скотного дворов 28 сажен, с третей стороны от озерков 32 сажени, четвертая от реки Кашинки 33 сажени». Кроме известных по документам с нач. XVI в. св. ворот для прохода существовали и др. ворота. В 1743 г. на пожертвование (200 р.) генеральши Секиотовой началось строительство каменной ограды с 3 башнями, завершившееся в 1748 г. (Там же. С. 45). В описи 1764 г. указывается «ограда каменная мерою вокруг 143 сажени. По углам оное ограды с лица две башни каменных ж. Все оные ограда и башни крыты тесом». В стене имелись двое ворот: одни — для проезда, другие — святые, у которых находилась калитка (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 362. Л. 19 об.). В 1812 г. монастырь получил разрешение сменить деревянные крыши на строениях ограды на железные. В кон. XIX в. внешний вид ограды не изменился.

Из ***святынь,*** почитавшихся в К. м., в описи мон-ря 1710 г. упоминается образ свт. Николая Чудотворца «с деянием», в киоте и серебряном позолоченном окладе, «в венце 5 камней и цата серебряная золочена же»,

«в деянии 15 венцов серебряных. Да на том же образе приклад: два креста да копеек 15 алтын. Под цатою подушка камчатая нашита золотом и шелком. Да у того же образа вновь приложено: два креста монашеских обложены серебром, да крест серебряный, ефимок серебряный же» (*Архангелов.* 1909. С. 24). Более детально икона, находившаяся в местном ярусе Никольского придела, описывается в 1764 г.: «Образ Николая Чудотворца в житии, на нем венец с сиянием. В том венце три камня простых. По сторонам два ангела серебряные. В венце Распятие Господне, риза кованая позолочена. Малых венцов на том образе 13. На том же образе на венце привешены два креста серебряные, в одном часть мощей святого великомученика Пантелеимона» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 362. Л. 6 об.). В Троицком храме находилась икона Св. Троицы, украшенная 3 серебряными позолоченными венцами, «в них вставлены простые камни» (Там же. Л. 2 об.). В кон. XIX в. в ризнице хранились: напрестольный серебряный вызолоченный крест нач. XVIII в. с частицами мощей 112 святых; серебряная двойная панагия (1720) с частицами жезла ап. Иоанна Богослова, древа Креста Господня, мощей святителей Николая Чудотворца, Арсения Тверского, преподобных Антония и Феодосия Печерских, кн. Михаила Тверского; панагия с частицей мощей св. Иоанна Предтечи; крестик с частицей мощей вмч. Пантелеимона.



Клобуков Кашинский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь. Фотография. Нач. XX в. (РГБИ)

Из примечательных церковных древностей в К. м. находилась икона свт. Николая Чудотворца (Можайского) с надписью на ризе: «Написан сей святый образ в лето 1582 при царе Иоанне Васильевиче и при царевиче Феодоре Ивановиче, а поновлен в лето 1718 генваря в 28 день...» Из К. м. происходит икона Божией Матери «Одигитрия» (кон. XV в.; ЦМиАР), располагавшаяся в местном ряду Троицкого собора. В описи 1764 г. указывается, что этот образ «резной ис кости штилистовой, вставлен в болшей цке. На нем венец и риза серебряные позолочены. На венце привешены две нити жемчугу» (Там же. Л. 2).

О составе ***архива и книжного собрания*** К. м. известно только с XVIII–XIX вв. Наиболее ранний перечень важнейших публичных правовых документов XVI–XVII вв. на земельные владения приводится в офицерской описи мон-ря 1764 г. В это же время оригиналы документов были изъяты у К. м. и поступили в ведение гос. учреждения, в задачу к-рого входило управление конфискованными у монастырей земельными владениями,— Коллегии экономии. К 2014 г. монастырские документы находились в РГАДА (Ф. 281). В кон. XIX — нач. XX в. в б-ке обители хранились следующие документы: копии грамот князей и царей на пожалованные мон-рю вотчины, акты служебных решений по поземельным делам, выписи из писцовых, переписных, межевых и отдельных книг на земли, указы епархиальных архиереев XVIII–XIX вв., копия духовной грамоты схим. Марфы 1691 г. Нек-рые документы монастырского архива (10 единиц хранения за 1720–1919) находятся также в ГА Тверской обл. (Ф. 182).

Из описи 1710 г. известно о существовании в К. м. «книгохранилища», где среди прочего указываются Псалтирь, «в полдесть польская, печатная, ветха», и старопечатное воскресное толковое Евангелие. Богослужебные книги перечисляются и в описи 1764 г. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 362. Л. 4 об., 5 об.— 6). В кон. XIX — нач. XX в. в обители хранилось 18 старопечатных (XVII–XVIII вв.) и 3 рукописные книги.

Богослужения во 2-й пол. XIX — нач. XX в. совершались ежедневно, в воскресные и праздничные дни обычно служили по 2 литургии. Особо торжественно отмечался день перенесения мощей свт. Николая Чудотворца из Мир Ликийских в г. Бари (9 мая): совершался крестный ход из Воскресенского собора г. Кашина в К. м. с хоругвями, крестами и иконами. В дни кончины храмоздателей соборной церкви схимников Сергия и Марфы (18 авг. и 29 дек.) проводились поминальные службы, также отмечались и дни их тезоименитства; до сер. XIX в. панихиды проходили в палатке-склепе перед гробницами почивших. С 1858 г. по распоряжению еп. Филофея (Успенского) было запрещено служить панихиды внутри склепа, двери в усыпальницу закрыли и опечатали. С этого времени служба проходила исключительно в храме.

Материальное положение К. м. в XV — 1-й пол. XVIII в. основывалось на доходах с вотчинных земельных владений, располагавшихся только на территории Кашинского у.

О земельных владениях К. м. в XV в. документов не сохранилось. По документам нач. XVI в. можно предполагать, что это были огороды у стен обители, их территория постепенно расширялась; в XVI в. во владение К. м. полностью перешла часть мельницы на р. Кашинке. Начало монастырского землевладения было положено кн. Юрием Ивановичем, пожаловавшим обители «на свечи, ладан и вино церковное» пустующие земли «на Вонже речке вверьх» (АСЭИ. Т. 3. № 177. С. 192).

Во 2-й пол. XVI в. по жалованным грамотам (не сохр.) вел. кн. Иоанна IV Васильевича 1539/40 и 1550/51 гг. у К. м. появляются земельные владения, располагавшиеся в Нерехотском стане Кашинского у., в частности сельцо Пестриково на р. Кашинке с 3 деревнями и 8 пустошами. Кроме того, по Кашинской приправочной книге 1570/71 г. за К. м. значилось с. Никольское-на-Пенье с 6 пустошами (ранее — поместье Т. С. Чубукова). В Белогородской вол. (позднее стан) К. м. владел дер. Столыпа с 2 починками, пустошью и заполоком, в Меретском стане — дер. Лисья Горка (Лисьи Горки). По писцовой книге 1628/29 г., в Богородском и Нерехотском станах за К. м. числилось 2 слободки, 5 деревень и 22 пустоши. В вотчинах мон-ря было 3 двора монастырских слуг, дворы повара и хлебника, 2 двора мельников; здесь проживало 56 чел. муж. пола. До кон. XVII в. площадь земельных владений К. м. расширялась за счет покупки пустошей

соседних землевладельцев; пустующие земли заселялись. По данным переписных книг 1653–1661 гг., за мон-рем числился 51 двор, 1678 г.— 53, 1700 г.— 70 дворов. В подмонастырской слободке в 1710 г. значилось 38 дворов, где проживало «всяких чинов людей» муж. пола 54 чел.

К. м. владел также осадным двором между Духовскими воротами и Воскресенским собором в укрепленной части г. Кашина. Размер двора в длину и поперек составлял по 7 саж.

Кроме доходов с земельных владений мон-рь, по-видимому, получал прибыль от рыбной ловли на р. Вонже, по берегам к-рой находилась земля, пожалованная обители кн. Юрием Ивановичем, от огородов и мельницы на р. Кашинке. К. м. получал также средства от вкладчиков за церковные требы и на строительные работы. Известны пожертвования схим. Сергия (Ансимова) и схим. Марфы, на деньки которых был выстроен каменный Троицкий собор с приделом. По духовной схим. Марфы за погребение в ограде обители К. м. получил 50 р. и 50 четв. ржи из 2 сел. Схим. Марфа определила сумму, к-рую душеприказчики должны были выплачивать мон-рю за заупокойное поминание в течение года.

В 1701–1720 гг. в ходе секуляризационных реформ царя Петра I у мон-ря, по-видимому, конфисковали населенные части вотчины, оставив ему только пустоши. В документах 1706–1710 гг. фиксируется отсутствие у К. м. десятинной пашни, поступлений оброчного хлеба в этот период также не было. Взамен изъятых земель игумен с братией стали получать из Монастырского приказа денежное жалованье. Сумма жалованья игумену и братии (14 чел.) на 1707 г. составляла по 58 р. 26 алтын 4 деньги в год, для церковных нужд — на свечи, ладан и церковное вино — 20 р. 28 алтын 2 деньги в год, всего — 79 р. 21 алтын 4 деньги. В 1710 г. для 20 насельников выделялись средства из суммы, собранной приказом с бывш. монастырских вотчин, в уменьшенном размере — 45 р. 10 алтын и хлебного жалованья по 100 четв. на год. При этом в ведомости доходов архиерейских домов и мон-рей, подчиненных Монастырскому приказу и «не определенных содержанием», в 1706–1710 гг. указывается иная сумма доходов обители — 90 р. 50 к. Подмонастырская слобода приходила в упадок, местные жители разорялись из-за мздоимства чиновников приказа и многочисленных гос. повинностей. Если в 1678 г. в переписных книгах учтено 73 двора, то в 1709 г.— 38 и один двор нищих. При учреждении штатов в 1764 г. остававшиеся за К. м. вотчинные крестьяне с закрепленной за ними монастырской землей перешли в ведение специального учреждения Коллегии экономии. К. м. был причислен к заштатным, находившимся на «своекоштном» содержании. За монастырем было официально закреплено 22 пустоши. Также числилось 10 спорных пустошей, владельческие права на пользование к-рыми К. м. не удалось доказать в суде. К этому времени братия получала содержание в размере 37 р. 63 к., ржи — 98 четв., ячменя — 56, овса — 40, пшеницы — 8 четв. 6 четвериков, гороха — 4 четв. 4 четверика, конопли — 5 четв., масла коровьего — 5 четв., яиц — 10 шт., круп — 7 четв. 10 четвериков в год.



Клобуков Кашинский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь. Фотография. Нач. XX в. (ГПИБ)

«Бесспорные» пустоши сдавались в аренду в кон. XVIII в. за 173 р. 10 к. в год. Также сдавались в оброк: монастырская мельница на берегу р. Кашинки за 110 р. в год, каменные амбары кашинским купцам под склады — за 60 р. В 1798 г. по указу имп. Павла I мон-ри стали наделяться угодьями и «милостынными деньгами» для улучшения материального положения. К. м. к этому времени располагал пашней, лугами и лесом площадью 1473 дес. 1882 саж., а также мельницей, поэтому братия стала получать только «милостынные деньги», ежегодно 300 р. ассигнациями. В кон. XIX в. земли, находившиеся во владении К. м., использовались под огороды, покосы, а 871 дес. земли сдавались в аренду.

В 1896 г. К. м. получил арендной платы 4744 р. 25 к., кроме того — 40 четв. ржи и 10 четв. овса, использовавшихся целиком на нужды монастыря. Также в монастырских лесах заготавливалось ок. 50 кубометров дров. В 2 прудах, один из к-рых находился в 5 верстах от мон-ря по Угличской дороге, близ с. Введенского, второй — в 15 верстах, при с. Вязовец, братия разводила рыбу.

XX–XXI вв. В марте 1918 г. в К. м. числились: архимандрит, 3 иеромонаха, 2 иеродиакона, монах и белец-послушник (ГАТО. Ф. Р–641. Оп. 1. № 1421. Л. 4 об.), в 1919 г.— настоятель, 2 иеромонаха, 2 иеродиакона, монах и послушник. Коренные изменения произошли в материальном положении насельников уже к весне 1918 г.: у мон-ря отобрали 255 дес. пахотной земли, 201 сенокос, 4 дес. леса, 415 дес. неудобий, 875 дес. земли, находившейся в аренде. Братии было оставлено только 3 дес. огородов (Там же). Земля была конфискована Кашинским земельным отделом. С апр. 1918 г. началась реквизиция монастырских зданий; первыми у К. м. были отобраны кельи настоятеля, переданные «семейным мирянам». К 1918 г. К. м. существовал на проценты с банковского капитала в 103–185 р., за счет арендной платы за землю, продажи свеч и церковного дохода за требы. Уже в нач. 1918 г. банковский вклад и земли были конфискованы, в янв. смогли только продать корову и теленка. На 750 р., к-рыми располагал мон-рь, было куплено 10 пудов ржи, этого едва хватило 15 насельникам на 2 месяца (Там же. № 1381. Л. 6–8). В 1922 г. в Кашине и уезде проводилась реквизиция церковной утвари из золота и серебра в рамках кампании помощи голодающим Поволжья. В 1923 г. К. м. закрыли. С 30-х гг. XX в. в Покровской ц. и кельях проживали горожане, в Алексиевской ц. разместилась артель и колбасный цех, в частично разобранном Троицком храме — гончарная мастерская, в 1931 г. была уничтожена колокольня.

18 июля 1994 г. решением Свящ. Синода К. м. был открыт, наместником стал игум. Сергий (Швырков), 30 окт. 1995 г. монастырские постройки официально переданы РПЦ, на-

чались восстановительные работы. 17 июля 2001 г. решением Синода К. м. был преобразован в женский, настоятельницей назначена игум. Анна (схиигум. Стефанида (Топоркова); † 20 марта 2009). С 27 мая 2009 г. настоятельницей является игум. Варвара (Иванова).

К июню 2014 г. богослужения совершались в восстановленных надвратном Покровском и Алексиевском храмах, а также в деревянной келье с часовней прп. Макария Калязинского (2009). Отремонтирован сев. келейный корпус с трапезной (XVII–XIX вв.), настоятельский корпус (XVIII в.), ведутся реставрационные работы в юж. келейном корпусе (XVII–XIX вв.). При Петропавловской ц. г. Кашина устроено монастырское подворье. Главной святыней К. м. является рака с частицей мощей блгв. кнг. Анны Кашинской; на раке — надпись: «Святой благоверной великой княгине Анне Кашинской приношение нижегородского Свято-Георгиевского общества хоругвеносцев. 12 июня 1909 г.». В обители хранятся ковчег с частицами мощей свт. Николая Чудотворца, свт. Алексия, митр. Московского, прп. Макария Калязинского, свт. Луки (Войно-Ясенецкого), а также Киево-Печерских, Дивеевских, Глинских, Оптинских и др. святых.

Лит.: *Борзаковский В. С.* История Тверского княжества. СПб., 1876; *Барсуков.* Источники агиографии. 1882. С. 340–343; Пути Промысла Божия в жизни 75-летнего старца, священника: Автобиография священника кашинского Клобукова мон-ря И. А. Богословского // Тверские ЕВ. 1889. № 16; *Баженов И.* Схим. Марфа Ансимова: Из истории кашинского Сретенского мон-ря // Тверские ЕВ. Ч. неофиц. 1893. № 11. С. 250–263; *Иконников В. С.* Новые исследования по истории древнерус. мон-рей. М., 1896. С. 454–455; Описание кашинского Николаевского Клобукова мон-ря // Тверские ЕВ. Ч. неофиц. 1898. № 15. С. 331–351; № 16. С. 357–375; № 19. С. 435–444; № 20. С. 475–480; № 24. С. 585–594; 1899. № 4, 5. Отд. отт.: 1899; *Архангелов С.* Описание Кашинского Николаевского Клобукова мон-ря. СПб., 1909; *Водарский Я. Е.* Церк. организации и их крепостные крестьяне во 2-й пол. XVII — нач. XX в. // Ист. география России, XII — нач. XX вв. М., 1975. С. 70–96; *Булыгин И. А.* Монастырские крестьяне России в перв. четв. XVIII в. М., 1977; *Попов Г. В.* Кашинский чин и культура Твери сер. XV в. // ДРИ. М., 1977. [Вып.:] Проблемы и атрибуции. С. 223–262; *Кириков Б. М.* Кашин. Л., 1988. С. 31–33; *Иванова И. А.* Кашин: Путев. Тула, 2007. С. 15–16.

А. В. Маштафаров

КЛО́ПСКИЙ МИХА́ЙЛОВСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́Й ТРО́ИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫ́РЬ

(Новгородской и Старорусской епархии Новгородской митрополии), находится в дер. Сельцо Новгородского р-на и обл. Основан в нач. XV в. (?) при впадении безымянного ручья в р. Веряжу, на ее правом берегу, недалеко от оз. Ильмень.

XV–XVI вв. *Основание, строительная деятельность.* Самое раннее упоминание о К. м. относится к 1412 г. и связано со строительством здесь деревянной Троицкой ц. (НПЛ. С. 403). Существовал ли К. м. ранее, неизвестно. Вероятно, К. м. был основан в нач. XV в., при Новгородском архиеп. *Иоанне (Стухине).* В период его правления на р. Веряже были устроены *Вяжищский во имя свт. Николая Чудотворца* и Мостищский во имя свт. Николая Чудотворца мон-ри, а на реках Верёнде (ныне Веронда) и Видогощи — еще 3 обители: Видогощская Троицкая, Верендовская Преображенская и Верендовская Никольская (*Секретарь.*



Прп. Михаил Клопский, с житием. Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в. (ГИМ)

2011. С. 519, 530, 561, 563). Помимо деревянной церкви в К. м. существовали деревянные игуменские и братские кельи, трапезная и др. постройки, упоминаемые в Житии прп. Михаила Клопского (*Дмитриев.* 1958. С. 90, 113–115). Наличие трапезной свидетельствует о том, что братия уже в нач. XV в. жила по общежительному уставу.

Вероятно, в 1414 г. в К. м. поселился прп. *Михаил Клопский,* «сродник великих князей Московских», проживший в мон-ре 44 года и скончавшийся в янв. 1458 г. В это время К. м. возглавлял игум. Феодосий, к-рый, как и прп. Михаил, по происхождению не был новгородцем. Избранный в 1421 г. жребием на епископскую кафедру, он «был наречен, а не поставлен». Вскоре новгородцы изгнали о. Феодосия со словами: «Не хотим шестника владыкою» (НовгорЛет. С. 138). Слово «шестник» имело значения: «служитель на княжьем дворе», «пешеход, путник», «пришедший из другой земли» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорус. языка. М., 1955. Т. 4. С. 631; Записи в древнерус. рукописях 13–15 вв.: (Из архива М. Г. Гальченко) // Palaeoslavica. 2003. Vol. 11. С. 9. № 16). Считается, что преподобный и епископ оказались единомышленниками, сторонниками политики Московского вел. кн. *Василия I Димитриевича.* Прп. Михаил и игум. Феодосий стали инициаторами возведения 1-го монастырского каменного храма. Строительство субсидировал кн. *Константин Димитриевич,* брат вел. кн. Московского Василия I Димитриевича. Житие прп. Михаила повествует о 2 посещениях обители кн. Константином. При 1-м посещении К. м. (до 1419) князь узнал прп. Михаила: «А се Михайла, Максимов сын, роду княжеска» (*Дмитриев.* 1958. С. 118). В 1419 г., при 2-м посещении, преподобный рекомендовал князю построить в память о своих родителях каменный храм (Там же. С. 121). Сведения Жития согласуются с сообщением летописи о прибытии в 1419 г. кн. Константина Димитриевича в Новгород «на пригороды» (НПЛ. С. 412).

Повелением кн. Константина Димитриевича игумен пригласил в К. м. артель мастеров-строителей. В одном из вариантов 1-й редакции Жития названы 3 мастера — Алексей, Иван и Олисей, во 2-м варианте — также 3 — Иван, Клим и Алексей. Автор редакции 1537 г., используя сведения ранних списков, упоминает 4 мастеров — Климентия, Алексея, Ивана и Александра. По-видимому, это была артель новгородских строителей, известная игум. Феодосию. В качестве образца для монастырского Свято-Троицкого храма мастера предложили Никольскую ц. (1364) Лядского мон-ря. По условиям договора, заключенного между князем и мастерами, они должны были получить в задаток 30 р. Расчет (100 р.) предполагалось произвести после окончания работ. Было разрешено кормить мастеров в монастырской трапезной. Этим правом не могли пользоваться наемные подсобные работники. Помимо денежного жалованья мастерам была обещана

«по однорядке» верхняя широкая одежда.

В 1419 г. за один строительный сезон каменный храм был возведен (*Дмитриев.* 1958. С. 92, 103, 121). Новгородские летописи отметили короткий срок его сооружения — всего 60 дней (НПЛ. С. 369). Житие прп. Михаила повествует о нек-рых особенностях строительства. Сообщается, что камень возили в ладьях. Большие залежи ракушечника, который широко использовали в XIV–XV вв., находятся на юго-зап. побережье Ильменя (в р-не Коростыни). Отсюда, по-видимому, и привозили камень для возведения Троицкой ц. Вероятно, 1-й каменный храм К. м. представлял собой типичную постройку периода Новгородской республики. Это была кубическая 4-столпная церковь с одной апсидой и одной главой. С запада к основному объему примыкала деревянная паперть, о к-рой упоминается в житийном рассказе о пожаре в обители, случившемся после кончины прп. Михаила (*Дмитриев.* 1958. С. 166). Сгорели деревянные кельи («ни единой кельи изъоставши»), все деревянные конструкции в каменном храме («в нем же помост и вся строения древяна сиа вся погореша»), в т. ч. паперть, где находилась каменная гробница прп. Михаила. Сгорели даже доски, к-рыми была обложена гробница. В процессе раскопок, произведенных в июле 1988 г. археологической экспедицией ЛГУ под рук. В. А. Булкина, внутри существующего собора было зафиксировано основание храма XV в. Первоначальная церковь была значительно меньше сохранившейся (*Булкин, Прудникова.* 1999).

До 1569 г. Троицкий храм оставался единственной каменной монастырской постройкой; кельи, трапезная, хозяйственные службы, ограда были деревянными. В 1569 г. по велению царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* на месте разобранной Троицкой ц. был выстроен сохранившийся одноименный собор. На его сооружение царь пожаловал 50 р. (НовгорЛет. С. 99). В XVI в. к югу от собора построили каменную ц. во имя свт. Николая Чудотворца с трапезной палатой.



Клопский Михайловский во имя Св. Троицы мон-рь. Фотография. 2012 г.

Социально-экономическое положение К. м. К кон. XV в. земельные вотчины К. м. располагались в Шелонской, Деревской и Водской пятинах. Бóльшая часть владений находилась в Шелонской пятине. В Косицком погосте у р. Луги обители принадлежало 9 обжей земли, при этом 3 деревни (Унемерь (Уномерь), Хлевищы и Соснец) находились в общем владении мон-ря и вел. князя. В Жедрицком погосте за К. м. числилось 13 обжей, в Ретенском — 8 обжей. В Скнятинском погосте К. м. владел дер. Липица совместно с помещиком Евреевым (вотчина составляла 1 обжу земли). Обители также принадлежали земли с деревнями в Поозерье. К. м. владел частью дворов в Курецком (Курицком) погосте, а дер. Усть-Любоежа находилась в общем владении с Колмовым монастырем близ Новгорода. Дворы в Васильевском погосте были разделены между вел. князем, помещиком Козляниновым и К. м., а дер. Устье — между князем, монастырем и своеземцами. Полностью К. м. принадлежали 9 деревень (Донцо, Терпилово, Хотяж, Наволок, Новоселицы, Ортемьево, Коровье, Заднее, Сменково). Кроме того, в Курецком погосте мон-рь владел 2 рыбными вежами; одна находилась в найме у крестьян, с другой вся выловленная рыба шла на монастырский обиход (Новгородские писцовые книги. 1886. Т. 4. С. 14–15; 1905. Т. 5. С. 39, 64, 153, 162, 292–293). К 1498 г. К. м. владел в Поозерье и Заверяжье 36,5 обжи земли. В Локоцком погосте Деревской пятины в кон. XV в. К. м. имел 3 деревни (Высокое, Демьяново, Новина) и 4 обжи земли, а в Григорьевском Кречневском погосте Водской пятины в 1500 г. мон-рю принадлежали 3 деревни: Вотково, Голодово, Потылицыно — с 6 дворами. Еще 3 дворами К. м. владел в дворцовых деревнях Тютицы и Овинец. Всего в Водской пятине за обителью числилось 11,5 обжи (Там же. 1862. Т. 2. С. 85–86; 1868. Т. 3. С. 11–12). Возможно, этими вотчинами в 3 пятинах К. м. владел и до присоединения Новгорода к Москве в 1478 г., т. к. при упоминании «старого письма», т. е. прежней переписи, др. владельцы не называются (*Гневушев.* 1915. С. 191, 235–236, 262, 354). При этом исследователь ошибочно полагал, что Троицкий на Веряже и Троицкий Клопский мон-ри — разные обители. Известен лишь один случай конфискации, произведенной после 1478 г.,— в Ретенском погосте 8 обжей (3 сохи с третью) были «отписаны на великого князя» (Новгородские писцовые книги. 1905. Т. 5. С. 39).

В период новгородской самостоятельности кроме земельных вотчин одной из статей дохода К. м. являлось т. н. кормление братии покровителями обители, в т. ч. архиеп. Новгородским *Евфимием I,* московским кн. Константином Димитриевичем, опальным кн. *Дмитрием Георгиевичем Шемякой* (*Дмитриев.* 1958. С. 102–108). Тем не менее К. м. испытывал нек-рые экономические трудности. Недостаток земли рядом с мон-рем вызвал, вероятно, конфликт с посадником Григорием Посахно, к-рый запретил братии выпас скота и ловлю рыбы в Веряже и «болоте» (Там же. С. 93–95). В XVI в. обитель в основном сохраняла прежние владения. В 1547 г. царь Иоанн Грозный пожаловал К. м. дер. Заболотье Курецкого погоста вместо 3 деревень Локоцкого погоста Деревской пятины (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 142. Л. 1–9; Новгородские писцовые книги. 1905. Т. 5. С. 405). В жалованной грамоте царя Иоанна 1560 г. (упом. в описи 1617 г. и книге копий грамот) перечислены вотчины в Шелонской и Водской пятинах и названо общее количество принадлежавшей обители земли — 89 обжей. Т. о., К. м. не относился к числу крупных земельных собственников и не входил в число богатых новгородских мон-рей (Опись Новгорода. 1984. Ч. 1. С. 96; РГАДА. Ф. 96. Оп. 1. Д. 7. Л. 202).

Период с кон. XV в. до 80-х гг. XVI в. называют «золотым» для К. м. В XVI в. здесь складывается уникальный архитектурный ансамбль, ядро к-рого составили 2 каменных храма.

В 1581 г. войска польск. кор. *Стефана Батория,* захватив Русу и Поозерье, остановились вблизи Новгорода (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 262–263); разорен был, вероятно, и К. м. О запустении вотчин в Поозерье, Поверяжье и Заверяжье в 80-х гг. XVI в. свидетельствует НПК. Всего в этом регионе у К. м. «в живущем» осталось 20 обжей, а 22 обжи запустели. Дер. Устье (ныне Ямок Новгородского р-на и обл.) «жжена и воевана от литовских людей», пострадали и 8 деревень «с полудеревней», находившиеся в общем владении с др. собственниками. В результате неблагоприятной политической обстановки и экономических затруднений в 1582 г. возведенный Троицкий собор оставался неосвященным (*Неволин.* 1853. Прил. 3. С. 3–17). В 1583 г. царь Иоанн Грозный пожаловал К. м. часть дворцовых земель в Поозерье. В с. Ракомо Курецкого погоста монастырские земли перемежались с дворцовыми. По указу царя из пограничных дворцовых земель в пользу К. м. было отмежевано 22 обжи.

XVII–XVIII вв. Польско-литов. и швед. войны нач. XVII в. резко ухудшили состояние монастырского хозяйства, углубили процесс разорения и запустения селений. К. м. был захвачен войсками полковника Самуила Коброна, двигавшимися со стороны Пскова.

В описи Новгорода 1617 г. нет свидетельств разрушения монастырских построек: кроме каменных храмов упоминаются игуменская и 4 братские кельи, изба для слуг, 2 житницы с запасом хлеба, бобов и гороха, конюший и коровий дворы за пределами ограды. В мон-ре проживали «вкладчики и не вкладчики» — всего 21 чел. (Опись Новгорода. 1984. Ч. 1. С. 94–95). После освобождения Новгородской земли К. м., как и др. обители, причислили к разряду ружных с ежегодной денежной выплатой в размере 10 р. (Там же. Ч. 2. С. 288; *Гневушев.* 1911. С. 134). В 1624 г. царь *Михаил Феодорович* подтвердил права К. м. на вотчины в Шелонской и Водской пятинах, право на рыбную ловлю в оз. Ильмень и р. Веряже и освободил мон-рь от податей и оброков, а крестьян от гос. повинностей, кроме выплат ямских денег, поставки стрелецкого хлеба, городского и острожного дела, а также от суда новгородских наместников (*Курдюмов.* 1908. С. 27). В 1632 г. по просьбе братии царь Михаил Феодорович выделил необходимые средства для проведения в К. м. ремонтно-строительных работ (*Макарий (Миролюбов).* 1860. Ч. 1. С. 477).

Во 2-й пол. XVII в. значительно возросли гос. повинности обители. Монастырских крестьян грабили подьячие, стрельцы, забирали на «государев обиход» рыбу, брали деньги на жалованье «ратным людям» (*Курдюмов.* 1908. С. 132; ДАИ. 1869. Т. 9. С. 174).

В 1661–1662 гг. Августин Мейерберг, проезжавший через новгородские земли в составе австр. посольства, зарисовал К. м. со стороны оз. Ильмень (Альбом Мейерберга. 1903. Рис. 17). На рисунке схематично, но весьма правдоподобно изображены 2 храма и деревянные постройки в юго-зап. части обители. Две из них — с соломенными покрытиями, одна — с тесовой кровлей. Многоугольная с шатровым завершением бревенчатая постройка — конная мельница, каких в XVII в. при мон-рях было довольно много. К. м. был обнесен тыновой (или забранной в столбы) оградой. Небольшие жилые и хозяйственные строения на рисунке составляют разительный контраст с монументальной архитектурой каменных церквей.

Изображение обители, находящееся на южной стене существующего Троицкого собора, зафиксировало облик монастырского комплекса в нач. XVIII в. В отличие от рисунка Мейерберга К. м. показан с сев. стороны — от безымянного ручья и подмонастырской слободы. Храмы XVI в. к тому времени еще не утратили первозданной красоты и гармонии. Строительство монументальной ограды с башнями придало ансамблю необходимую законченность. Ограда (деревянная, рубленная в «тарасы», либо каменная, крытая на 2 ската тесом) четко обозначила внешнюю границу монастырского комплекса. Подобная ограда могла появиться и в кон. XVII в., и в нач. XVIII в. Очень эффектно выглядят вост. св. ворота, увенчанные крутой 4-скатной кровлей, напоминающей шатер.

До 1764 г. К. м. сохранял за собой почти все земельные владения в Шелонской и Водской пятинах (ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 1. 1740. Л. 7–17; Д. 6. 1744. Л. 65 об.— 80; Д. 4. Л. 44). По данным 1742–1745 гг., за К. м. в Шелонской пятине оставались 3 деревни в Ретенском погосте, 2 деревни в Жедрицком, 8 деревень в Васильевском погосте. Обители принадлежали также 2 деревни в Водской пятине. При К. м. существовала подмонастырская слобода, населенная служителями и бобылями, к-рые выполняли различные работы в мон-ре (Там же. Д. 4. Л. 66–70 об.; Д. 6. Л. 52 об.— 56). Всего в 1740 г. К. м. владел 1004 четв. пашенной земли, за монастырем числилось 592 крестьянина (лиц муж. пола) (Там же. Д. 1. 1740. Л. 7–17). К. м. сохранил право на рыбную ловлю в оз. Ильмень и р. Веряже. К обители был приписан Сутоцкий Николаевский мон-рь. В Людине конце Новгорода на Редятине ул. находилось монастырское подворье, впервые упомянутое в Писцовых книгах А. Чоглокова 1623 г. (Там же. Д. 5. 1743. Л. 77). До 1764 г. К. м. существовал за счет денежного и натурального оброков, получаемых с крестьянских дворов, а также за счет ведения собственного хозяйства. При мон-ре существовали конюший и коровий дворы, фруктовый сад, огород, сенные покосы, небольшой участок пахотной земли. В качестве натурального оброка крестьяне поставляли не только продукты питания, но и строительные материалы. К. м. содержал собственных мастеров: плотников, столяров, резчиков (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 27. Л. 4–5). В приходо-расходной книге за 1764 г. упоминается бывш. монастырский служитель Михей Никитин — иконописец, ученик диакона новгородского Софийского собора Василия Михайлова (Там же. Ф. 280. Оп. 6. Д. 1498. Л. 7 об.). Ему выплатили деньги за написание стенного образа Св. Троицы.

Перед реформой 1764 г. К. м. владел 535 дес. земли, в монастырских вотчинах насчитывалось 689 крестьян. В 1745 г. в К. м. проживали архим. Феодосий, 3 иеромонаха, 12 монахов, в Сутоцкой обители — 5 насельников (ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 6. Л. 28–29). Архимандритское правление, установленное в нач. XVIII в., просуществовало до 1782 г., затем К. м. возглавляли игумены (ОПИ НГОМЗ. КП. № 12087. Л. 331). В 1745 г. кроме монахов в К. м. проживали церковнослужители, монастырские служители, присланные на содержание отставные военные: сержант и барабанщик морского флота, стрелец Астраханского полка, направленные на исправление раскольник из Ярославского у. и эконом архиерейского

дома Герасим, а также некий крещеный еврей (для «восприятия греческой веры»). К. м. был обременен различными повинностями: платил гос-ву подушный сбор, за рыбную ловлю — денежный сбор, поставлял из крестьян рекрутов, выделял лошадей во время проездов послов и др. влиятельных особ, высылал работников в архиерейский дом (ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 6. Л. 3–4, 18–19, 29–36, 56, 69, 71, 86). После реформы 1764 г. третьеклассный мон-рь со штатом в 12 монашествующих был лишен вотчин и стал получать годовые денежные выплаты в размере 423 р. 78 к. (ОПИ НГОМЗ. КП. № 12087. Л. 330 об.– 331).

XIX — нач. XX в. К сер. XIX в. К. м. принадлежали: небольшой участок земли под названием Базловка между р. Верёндой, ее притоком Видогощью и ручьями, участок под огородом — 2 дес. 100 кв. саж., земля для сенных покосов и неудобная — 45 дес. 3648 кв. саж., 2 рыбных закола в Поозерье, мон-рь владел правом на рыбную ловлю в 3 озерках Крестецкого у. и в р. Верёнде — на участке от оз. Ильмень до Видогощи, в монастырском саду находилась ветряная полушатровая мельница. Кроме того, мон-рь владел капиталом в кредитных учреждениях на сумму более 17 тыс. р. (Там же. Л. 331 об.– 332; РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 111. Л. 15–28). В 1843 г. игум. Димитрий докладывал, что К. м. находится «в весьма скудном положении»: пахотной земли нет, покосов хватает только на корм домашнего скота, а от рыбной ловли доход составляет только 33 р. в год. В обители проживало более 20 чел., в т. ч. игумен, 6 иеромонахов, 3 монаха (ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 2999. Л. 16 об.– 17). В этот период большее значение, чем прежде, приобрела такая статья дохода, как денежные вклады и пожертвования частных лиц. В монастырском синодике упомянуто множество фамилий петербургских и московских купцов, новгородских помещиков, мещан, к-рые делали денежные и др. вклады (Там же. Ф. 520. Оп. 1. Д. 22).

Значительный приток капиталов обеспечил большой объем строительных работ, осуществленных в 1-й четв. XIX в. В 1801–1803 гг., при игуменах Товии и Паисии (первый из иеромонахов, второй — из экономов *Александро-Невской лавры*), началось сооружение каменной ограды с башнями (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 128. Л. 30–33; ИРИ. Ч. 4. С. 538). К южной линии ограды были пристроены квасоварня и кузница, к западной — угловые каменные кельи. В 1804–



Клопский Михайловский во имя Св. Троицы мон-рь. Рис. Н. Витсена. 1664–1665 гг. (Австрийская Национальная б-ка)

1805 гг. на месте вост. св. ворот возвели 3-ярусную колокольню. При настоятеле (1806–1817) игум. Герасиме (Гойдукове) строительные работы приобрели больший размах благодаря вкладам московских купцов, в т. ч. братьев игумена (ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 22. Л. 3). Ок. 1805–1807 гг. к колокольне с юга пристроили братский корпус, а за оградой, к северу от мон-ря,— каменные гостиные кельи. В тот же период были реконструированы Троицкий собор, Никольская ц. с трапезной палатой (ОПИ НГОМЗ. КП. № 11796. Л. 4–4 об.). Игум. Герасим активно занимался переустройством интерьеров храмов: были поновлены иконы и настенная живопись, на местные иконы изготовлены чеканные бронзовые с позолотой оклады, резной иконостас 1712 г. в Троицком храме покрыт червонным золотом на полимент, установлена новая бронзовая рака над погребением прп. Михаила (Там же. Л. 4 об.– 6; № 12087. Л. 328 об., 330).

В 1-й пол. XIX в. был выполнен значительный объем работ: обновлены практически все строения вокруг древних храмов, «осовременено» архитектурное ядро монастыря. В итоге сформировался новый художественный образ ансамбля в стиле классицизма. Планировочная схема получила геометрически правильную форму, преобразился и пространственный силуэт ансамбля. Братские кельи и хозяйственные постройки, расположенные по периметру многоугольника, составили единую линию застройки вместе с оградой и башнями, которые заполнили промежутки между зданиями. На этой линии застройки появилась новая архитектурная доминанта — колокольня. Троицкий собор утратил богатство и сложность объемно-пространственной композиции после разборки колокольни и сев. приделов, а также после перестройки южных приделов. Надкладка карнизов и устройство пятиглавия подчеркнули его определяющее значение в структуре ансамбля. Сооружение в XVIII в. 2 уменьшающихся деревянных восьмериков над древним четвериком Никольской ц. изменило тип постройки и разрушило существовавшее стилистическое единство архитектурного ядра ансамбля.

Перестройки 2-й пол. XIX — нач. XX в. не привели к существенным изменениям объемно-пространственной композиции монастырского комплекса. Известно, что все постройки, кроме Троицкого собора, возобновлялись в 1843–1858 гг., при игум. Димитрии (Там же. № 12087. Л. 330). Нек-рое упрощение и примитивизация архитектурных форм, допущенные в процессе ремонтных работ во 2-й пол. XIX — нач. XX в. (уничтожение декора на главном фасаде братского корпуса, изменение завершения Никольской ц., масштабная несоразмерность вновь возведенных башенок в ограде), привели к снижению художественного уровня монастырского ансамбля, сложившегося в 1-й пол. XIX в.



Рака с мощами прп. Михаила Клопского. Фотография. 2013 г.

В 1913 г. К. м. был преобразован в женский. До реорганизации в К. м.

проживали настоятель, 2 иеромонаха, иеродиакон, 3 монаха и 9 чел. на испытании. Обители принадлежало 3 небольших участка земли и капитал в сумме 45 559 р.— вклады частных лиц (РГИА. Ф. 1276. Оп. 9. Д. 826. Л. 2). Первая игум. Анфия была переведена из *Десятинного в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*, как и сменившая ее игум. Маргарита, дочь новгородского мещанина. К 1916 г. в К. м. проживало 35 чел., в т. ч. настоятельница, 2 монахини, 5 рясофорных монахинь (ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 4301. Л. 395 об.— 395а), к 1919 г.— 40 сестер.

1920–2014 гг. К. м. был закрыт в марте 1920 г. Комиссия по ликвидации мон-рей передала все монастырские постройки, кроме храмов, в ведение Отдела труда и социального обеспечения. В распоряжение этого отдела также поступили 37 признанных трудоспособными насельниц. Вскоре последовало постановление открыть в мон-ре дом инвалидов труда. Но уже в авг. того же года дом инвалидов был переведен в Юрьев мон-рь. Десяти сестрам разрешили проживать на территории К. м. «для обслуживания храмов», оставленных на содержании прихожан Клопской Слободы и близлежащих деревень. В Троицком соборе богослужения совершались до 1932 г., в т. ч. свящ. А. А. Полетаевым, к-рый в 1937 г. был расстрелян (Там же. Ф. Р–138. Оп. 3. Д. 89. Л. 6 об.— 7; *Моисеев.* 2009. С. 7–22). После расторжения договора с коллективом верующих в 1932 г., поводом для к-рого послужили неуплата высокого страхового налога и акт технического состояния, Троицкий собор, как и др. постройки, решили разобрать. К этому времени местными жителями уже была разобрана часть протяженного корпуса, примыкающего к Никольской ц. В подвале храма колхоз «Красный сеятель» хранил зерно. Снос Троицкого собора и Никольской ц. не допустили музейные сотрудники и ученые: храмы поставили на охрану и передали в ведение музея. В 1934 г. зав. Отделом монументальных памятников Новгородского музея М. А. Берновский сообщил в Новгородский райисполком, что Троицкий собор является памятником архитектуры высшей категории, а Никольская ц. отнесена к памятникам «первой категории».

Постройки К. м. пострадали в годы Великой Отечественной войны. Реставрационные работы в сер. 60-х гг. XX в. под рук. Л. Е. Красноречьева и в 80-х гг. под рук. Н. Н. Кузьминой приостановили процесс разрушения Троицкого собора. Но Никольская ц. с трапезной палатой, колокольня, братские кельи обветшали и превратились в руины. С 2001 г. по благословению архиеп. Новгородского и Старорусского *Льва (Церпицкого)* началось возрождение обители. Трудами прихожан и паломников была расчищена территория, построены дома наместника, гостиница, баня, теплицы. В 2005 г. К. м. передали Новгородской епархии. В кон. 2005 г. на пожертвования паломников и прихожан в К. м. возвели деревянную зимнюю ц. во имя прп. Михаила Клопского. В нояб. 2007 г. решением Свящ. Синода К. м. был возрожден, наместником назначен иером. Иаков (Ефимов). При передаче было предусмотрено гос. финансирование реставрационных работ в Никольской ц. с трапезной палатой и в братском корпусе.

Библиотека и архив. Опись К. м. 1617 г. фиксирует книжное собрание из 83 единиц, в т. ч. рукописное и 4 печатных Евангелия; из архивных дел — 2 грамоты царя Иоанна Грозного, несудимую и жалованную (Опись Новгорода. 1984. Ч. 1. С. 95–96). По ведомости 1743 г., в монастырской б-ке числились 42 старопечатные и рукописные книги, которые частично заменили в служебной практике новыми. Среди рукописных книг названы 3 Евангелия, Апостол, 2 Минеи, Устав, 3 Псалтири, 2 Месяцеслова, Шестоднев, 2 Октоиха, 3 певч. крюковые книги, 2 Каноника. Еще 16 рукописных и старопечатных книг хранились в приписном Сутоцком мон-ре (ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 5. Л. 47–48). В сер. XIX в. монастырская б-ка насчитывала 116 книг: 93 духовного содержания (в т. ч. 12 писаний св. отцов), 13 печатных небогослужебных и 10 исторических. Из архивных дел опись 50–60-х гг. XIX в. упоминает синодик, начатый в 60-х гг. XVII в., книгу копий жалованных царских грамот и различных земельных актов, подлинную грамоту 1763 г. и архив текущих дел, к-рый начинается с 1764 г.

Сохранилась лишь часть монастырского архива, отдельные фонды выделены в ГАНО (Ф. 520) и РГАДА (Ф. 1194). Документы относятся к XVIII–XX вв. Это указы Сената, Синода, Новгородской духовной консистории, различного рода прошения игуменов с братией, отчеты о состоянии мон-ря, приходо-расходные книги, описи имущества и др. Особый интерес представляют синодик и список Жития прп. Михаила Клопского Тучковской редакции (ГАНО), а также «Записная книга жалованных грамот» (РГАДА).

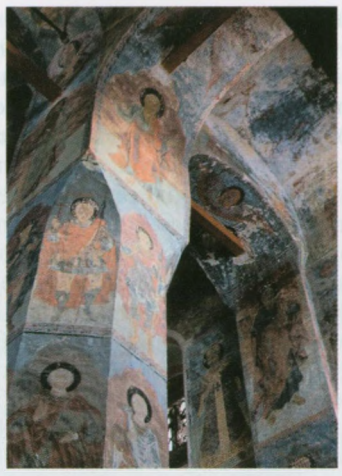
Архитектурный ансамбль. *Троицкий собор* занимает центральное положение в монастырском комплексе. Он построен на месте 1-го каменного собора 1419 г. Даты возведения собора, указанные в Н2Л и Н3Л, не совпадают (НовгорЛет. С. 99, 335). Составители монастырских описей, как и бóльшая часть исследователей, ориентировались на Н3Л, в к-рой под 1569 г. сообщается, что старый храм был разобран и заложен новый повелением царя Иоанна Грозного, пожаловавшего на строительство 50 р. «из своей казны» (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 1. С. 476; ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 11. Л. 2 об.; ОПИ НГОМЗ. КП. № 12087. Л. 327). При этом игуменом обители назван Корнилий, который упоминается в документах 1583, 1595 и 1599 гг. (*Герасим (Гойдуков)*. 1815. С. 19–21; *Курдюмов.* 1908. С. 5). В Н2Л сообщается о закладке нового собора в 1569 г. и говорится об игум. Ефреме (Шумляе), переведенном в 1560 г. в К. м. из Николо-Островского мон-ря (НовгорЛет. С. 92). Он же упомянут в грамоте царя Иоанна Грозного 1564/65 г. (*Герасим (Гойдуков)*. 1815. С. 15–19; *Курдюмов.* 1908. С. 3). Участие царя в сооружении Троицкого храма, возможно, совпало с его приездом в Новгород (НовгорЛет. С. 96). При закладке собора каменную гробницу с мощами прп. Михаила поместили «под спудом» в диаконнике, где в память преподобного освятили придел.

Согласно писцовой книге 1582 г., «поставленный ново» Троицкий собор с 5 приделами (во имя прп. Михаила Клопского, св. Иоанна Предтечи, в честь Покрова Пресв. Богородицы, во имя прп. Иоанна Лествичника и «Петра Стратилата» (видимо, вмч. Феодора Стратилата)) стоял неосвященным (*Неволин.* 1853). Наличие самостоятельных архитектурных объемов для приделов, посвященных святым, тезоименитым царю Иоанну Грозному и его сыновьям, отличает собор от др. памятников новгородской архитектуры XVI в., сближает его с многопридельными храмами этого царствования

и напоминает о молении за правящую семью. Ближайшим архитектурным аналогом собора в Новгороде является ц. мч. Никиты в Плотницком конце (1555–1556/57) (*Баталов А. Л.* Московское каменное зодчество кон. XVI в.: Проблемы худож. мышления эпохи. М., 1996. С. 131, 139). Неизвестно, был ли храм освящен после строительства и когда завершились все работы. Возможно, они были приостановлены в связи с захватом обители в 1580 г. польск. войсками.

Троицкий собор сохранил конструктивную основу XVI в. Это монументальный 4-столпный 3-апсидный храм с вальмовой (поздней) кровлей и 3-главым завершением. С 3 сторон он окружен пониженными пристройками — папертью (с запада) и приделами (с юга и севера). Фасады основного объема и пристроек разделены на прясла лопатками. Трехуступчатые лопатки апсид в верхней части завершены килевидными арками. Центральный барабан декорирован фризом из спаренных 2-уступчатых килевидных арочек, малые барабаны — 2-уступчатыми 5-угольными нишками. Килевидную форму имеют арки перспективных порталов. Своды основного объема коробовые. Переход к центральному барабану осуществляется с помощью повышенных подпружных арок. Вост. барабаны опираются на ступенчатые арки, перекинутые в 2 направлениях. Юж. придел первоначально имел ступенчатые (ныне коробовый свод с распалубками), северные — крестово-вспарушенные своды, вместо которых в XIX в. было устроено плоское перекрытие. Стены храма и зап. паперти украшены росписью, к-рая по стилистическим особенностям датируется кон. XVII — нач. XVIII в.

В 1632–1641 гг. в связи с разорением обители шведами собор ремонтировался. На рис. Мейерберга сер. XVII в. на юж. приделах храма показано общее односкатное покрытие вместо отдельных щипцовых кровель. В XVII в. центральная глава была покрыта белым железом, при этом вокруг главы «по белому железу в исподе писан летописец» (скорее всего буквы были вырезаны на полосе железа) (Там же. С. 477–478). В 1695 г. в соборе имелось 5 приделов: в диаконнике — прп. Михаила Клопского, с севера — прп. Иоанна Лествичника и вмч. Феодора Стратилата, с юга — Покрова Пресв. Богородицы и Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. Основной объем и приделы были крыты тесом, главы (2 — на основном объеме, 4 — на приделах) — лемехом. На колокольне имелись часы «без перечасья». О др. перестройках Троицкого собора, осуществленных к нач. XVIII в., можно судить по изображению К. м. на юж. стене диаконника. Здесь храм представлен с неск. большими окнами в стенах четверика. Наличники в виде разорванных фронтонов, характерных для архитектуры петровского времени, указывают на растеску окон в кон. XVII — нач. XVIII в. Сев. приделы показаны с общей вальмовой кровлей, но их первоначальные главы сохранены; реалистично изображено сохранившееся каменное крыльцо зап. паперти.



Интерьер Троицкого собора Клопского Михайловского мон-ря. XVI в.

К нач. XVIII в. в соборе был поставлен новый резной иконостас вместо первоначального тяблового. Сохранилось одно тябло (исполнено в технике сквозной резьбы) со следами цветочного орнамента, к-рое использовали для укрепления рамы нового иконостаса. Резные колонны по сторонам царских врат были выполнены в виде вьющихся стеблей и гроздьев винограда — характерный мотив резных иконостасов петровского времени. К рубежу XVII и XVIII вв. по стилистическим особенностям можно отнести создание стенных росписей Троицкого собора, сохранившихся с большими утратами. В XVIII в. были упразднены 3 придела — 2 северных и южный; на месте сев. приделов устроили ризницу; в связи с этим были разобраны первоначальные главы приделов. Над Покровским приделом была возведена новая глава (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2445. Л. 26 об.; РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 27. Л. 275 об.).

В 1-й четв. XIX в. в соборе были проведены большие работы: вероятно, была разобрана колокольня, за счет этого расширен нижний ярус Покровского придела и устроен новый коробовый свод. В 1804 г. после завершения работ для придела был освящен новый антиминс (ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 10. Л. 9 об.). В описи 1810 г. колокольня при Троицком соборе не упоминается.

В 1814–1815 гг., при игум. Герасиме (Гойдукове), стены основного объема собора были надложены, сделан новый карниз и вальмовая кровля. К западу от 3 первоначальных глав были поставлены 2 новые на деревянных барабанах. Возможно, к этому времени можно отнести растеску 2 окон с арочным верхом в центральных пряслах юж. и сев. фасадов. Над приделом и крыльцом появились небольшие деревянные восьмерики с главками. В 1819–1820 гг. на центральном барабане устроили новую металлическую главу. В результате храм утратил живописную асимметрию и сложность объемно-пространственной композиции. Толстый слой штукатурки скрыл богатое декоративное оформление первоначальных барабанов (ОПИ НГОМЗ. КП. № 11796. Л. 4–4 об.; РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 128. Л. 292 об.— 301 об., 370; *Герасим (Гойдуков)*. 1815. С. 5).

Согласно исследованиям реставраторов, сев. приделы, приспособленные в XVIII в. под ризницу, еще раз подверглись кардинальной перестройке: были заново возведены их сев. и вост. стены, разобрана внутренняя стена, разделявшая приделы, сделаны новые перекрытия. Документы 1-й пол. XIX в. упоминают 2 отдельных помещения — ризницу и рухольную палатку, квадратные в плане и имевшие одинаковые размеры. При этом размеры указаны разные: 3 саж. 2 аршина × 3 саж. 2 аршина; 2 саж. 2 аршина × 2 саж. 2 аршина; 4 саж. 2 аршина × 4 саж. 2 аршина (ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 11. Л. 2 об., ОПИ НГОМЗ. КП. № 11796. Л. 325; РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 111. Л. 28 об.). Описи обители 1901–1919 гг. указывают размер уже одного помещения — 6×3 саж. (ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3707. Л. 184 об.; Ф. 481. Оп. 1. Д. 875. Л. 6–9). Большие работы по переустройству интерьера собора осуществил в нач. XIX в. игум. Герасим (Гойдуков):

были переделаны и вызолочены резные рамы иконостасов, поновлены иконы и настенная живопись; часть икон закрыта чеканными золочеными ризами. Иконы и настенная живопись неоднократно поновлялись и во 2-й пол. XIX в. (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 128. Л. 17, 55 об., 122 об., 143, 144 об., 190, 307, 443, 513–514).

После упразднения обители в 1920 г. собор начал разрушаться, серьезные повреждения он получил в годы Великой Отечественной войны. К началу восстановительно-реставрационных работ (1964–1965) под рук. Красноречьева храм находился в аварийном состоянии. Металлический каркас центральной главы грозил обрушением, состояние кровли привело к утрате живописи и ухудшению состояния кладки. Комплекс консервационно-реставрационных работ 1964–1965 гг. приостановил аварийное состояние памятника: были разобраны ложные барабаны нач. XIX в., демонтирован металлический каркас центральной главы и заменен временным конусовидным покрытием, починены ветхие карнизы собора, приделов и галереи, заменены стропила, кровли, рамы окон. Был отреставрирован зап. портал паперти и восстановлена обветшавшая кладка зап. крыльца XVII в. Красноречьев выполнил также археологические обмеры этого крыльца, зап. портала четверика, барабанов и карнизов. Работы Красноречьева, завершившиеся отчетом и графической реконструкцией Троицкого собора и всего монастырского комплекса на первоначальный период, по существу заново открыли этот памятник XVI в. Были отмечены 4 основные особенности постройки: трехглавие, обилие приделов и их компоновка, применение ступенчатых сводов в юж. приделах и крестово-вспарушенных — в северных, включение в композицию 4-угольной в плане колокольни (*Гладенко и др.* 1964).

В 1985–1992 гг. коллективом архитекторов Новгородского филиала ин-та «Спецпроектреставрация» были проведены комплексные научные исследования, в полном объеме выполнены архитектурно-археологические обмеры и разработаны неск. вариантов проектов реставрации собора (научный консультант — Красноречьев, научный руководитель и автор — Кузьмина). Археологические исследования подземных частей выполнил Булкин. В диаконнике был обнаружен каменный саркофаг с мощами прп. Михаила Клопского (не вскрывался). В исследовательских и проектных работах приняли участие Г. М. Кулакова, О. Н. Коваленко, Е. Л. Казанцев, В. А. Дружинин и др.

Одновременно в небольших объемах продолжалась реставрация Троицкого собора. В 1989 г. были реставрированы главы, частично — де-



Юж. фасад Троицкого собора. Реконструкция в формах XVI в. Л. Красноречьева

кор барабанов и четверика, установлены кресты, над храмом устроена временная кровля, юж. галерею покрыли листовой медью, к-рая вскоре была похищена.

В 2002 г. на заседании архитектурной секции федерального научно-методического совета Мин-ва культуры РФ были рассмотрены варианты проекта реставрации Троицкого собора, разработанные еще в 1992 г. К исполнению был принят вариант консервации храма в формах XIX в. с реставрацией в первоначальном виде лишь нек-рых деталей. После 2002 г. удалось обнаружить дополнительные следы сводов приделов и колокольни, стен между приделами и др. архитектурных форм и конструкций, к-рые позволили разработать новый вариант проекта реставрации (автор — Кузьмина). Из 2 вариантов проекта — компромиссного, предусматривающего консервацию основного объема с сохранением форм XIX в. (4-скатная кровля, поздний карниз), восстановление приделов и колокольни в формах XVI в., и варианта реставрации памятника в первоначальных формах (*Кузьмина, Секретарь.* 2005. С. 304–307) — после повторного рассмотрения был утвержден второй. К 2012 г. были восстановлены первые ярусы колокольни и юж. приделы собора.



Клопский Михайловский во имя Св. Троицы мон-рь. Вид с северо-запада. Проект реставрации в формах XIX в. Н. Н. Кузьминой

Точная дата возведения ***церкви во имя свт. Николая Чудотворца с трапезной палатой*** неизвестна. В письменных источниках, а также в трудах дореволюционных исследователей постройка датируется либо периодом правления царя Иоанна Грозного, либо 1632 г. (ИРИ. Ч. 4. С. 535; *Макарий (Миролюбов).* 1860. Ч. 1. С. 476; ОПИ НГОМЗ. КП. № 12087. Л. 327 об., 329 об.). Красноречьев относил строительство трапезной к 1570 г., Е. А. Турова предположила, что трапезная палата и храм сооружены в 30–40-х гг. XVI в., Д. А. Петров и Э. А. Гордиенко считали, что трапезная построена в 60-х гг. XVI в., т. е. незадолго до закладки Троицкого собора (*Петров.* 2000. С. 126). Датировка трапезной 1632 г. не может быть принята, поскольку «церковь с трапезою камена Никола Чюдотворец» упоминается в описи мон-ря 1581–1582 гг. и в описи Новгорода 1617 г. (*Новолин.* 1853. Прил. 3. С. 69; Опись Новгорода. 1984. Ч. 1. С. 94); верхней временно́й границей может служить дата описи 1581–1582 гг. Стилистический анализ архитектурных форм также не позволяет вывести памятник за пределы XVI в.

В пользу более ранней датировки Никольской ц. свидетельствуют различные факты. В описи 1581–1582 гг. Троицкий собор назван вновь построенным («поставлен ново»), но о Никольской ц. этого не сказано. В описи мон-ря XIX в. упоминаются 2 колокола, отлитые в 1531 г., с одинаковыми надписями: «Лета 7039 лит колокол сей в обитель Живоначальныя

Троицы и Чюдотворца Николая и к Покрову Пресвятыя Богородицы и Святителю Михаилу» (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 111. 1854–1890. Л. 58). В надписи особо выделены 2 главных престола — Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца, тогда как придельные храмы Троицкого собора XV в., в честь Покрова Пресв. Богородицы и во имя прп. Михаила Клопского, названы после них. Отливка сразу 2 колоколов — важное событие в монастырской жизни,— возможно, оно связано с сооружением трапезной палаты с храмом, где обычно устраивались звонницы. В сравнении с др. памятниками новгородской архитектуры XVI в. Никольская ц. обнаруживает наибольшее стилистическое сходство с Покровской трапезной ц. *Александрова Свирского мон-ря*. Автор Жития прп. Александра Свирского, его ученик Иродион, свидетель строительства 2 каменных храмов в обители, сообщает о том, что Покровская ц. с трапезной была заложена незадолго до кончины прп. Александра, последовавшей в 1533 г. (ОПИ НГОМЗ. КП. № 30056–277/Кр–99. Л. 180). Петров, не доверяя житийному рассказу, относит возведение Покровской ц. Свирского мон-ря к 80-м гг. XVI в., основываясь на композиции и особенностях декора этого памятника (*Петров*. 2000. С. 126–127).

На основании даты строительства Покровской ц., содержащейся в житийном рассказе, можно предположить, что каменная трапезная К. м. была сооружена ранее и послужила образцом для трапезной Свирской обители. Во всяком случае время строительства Никольского храма с трапезной ограничивается 30–70-ми гг. XVI в. Его объемно-пространственная композиция характерна для новгородских трапезных XVI в.: к высокому четверику церкви с запада примыкает пониженная и более широкая 2-этажная одностолпная трапезная палата. Зап. часть протяженного корпуса была разобрана в 30-х гг. XX в., и поэтому ответить на вопрос о времени ее сооружения можно только с помощью археологических раскопок.

От церкви сохранились стены с поздним карнизом и апсида. Ее завершение утрачено. На юж. стене и в нижней части апсиды уцелели первоначальные оконные проемы в глубоких нишах. Окна 2-го яруса растесаны на месте древних или пробиты в XIX в. Бесстолпное помещение храма на 2-м этаже перекрыто сомкнутым сводом. Двухэтажная трапезная палата имеет многочисленные утраты: разрушена зап. часть постройки, обрушился свод трапезного зала. Фасады церкви и трапезной по вертикали разделены лопатками на прясла. В уровне междуэтажного перекрытия проходила горизонтальная тяга, срубленная при поздних перестройках. На лопатках юж. фасада церкви и трапезной сохранились нишки с килевидным завершением. В вост. прясле трапезной уцелел декор в виде сдвоенных арочек с гирькой в центре. Аналогичный декор обнаружен и на фасадах церкви. На 2-й с востока лопатке раскрылась половина круглой профилированной ниши.

На основе натурных обследований и изобразительного материала Красноречьев и Кузьмина в разное время выполнили графические реконструкции храма и трапезной в формах XVI в. Они различаются характером завершения четверика и декоративным оформлением фасадов, более точно реконструированным у Кузьминой. Форма изначального завершения храма остается неизвестной. Своды и кровля были разобраны, вероятно, в XVIII в. В 1747 г. монастырские власти подали прошение в Синод о разрешении разобрать ветхие своды в церкви и трапезной и начать сбор денег для этой цели (ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 4. Л. 51).

Гипотетичной остается реконструкция зап. объема с крыльцом, к-рый исследователи относят к XVI в. Основанием для данной датировки является изображение К. м. на стене диаконника главного, Троицкого собора. На рис. Мейерберга сер. XVII в. показан гораздо меньший объем в 5 оконных осей по юж. фасаду, т. е. одностолпное помещение трапезной. Можно предположить, что зап. часть протяженного корпуса была пристроена позднее — во 2-й пол. XVII в.



Клопский Михайловский во имя Св. Троицы мон-рь. Гравюра с рис. А. Мейерберга. 1661–1662 гг.

Здесь разместились настоятельские кельи, к-рые упоминаются в описях мон-ря 1781 и 1811 г., а также в книге акад. Н. Я. Озерецковского (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2445. Л. 27; ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 11. Л. 10; Путешествие акад. *Озерецковского*. 1812. С. 532). Определить время постройки зап. части корпуса можно лишь после проведения археологических раскопок.

Никольская ц. входит в типологический ряд новгородских построек XVI в., в к-рых храм и трапезная палата составляют 2 разных объема, объединенных в композиционное целое. Это Сретенская ц. в Антониевом мон-ре, Троицкая ц. в Духовом мон-ре и ц. прп. Варлаама Хутынского в *Варлаамиевом Хутынском в честь Преображения Господня мон-ре*, а также Благовещенский храм на Михайловой ул. Каждая из этих построек, имея черты сходства, отличается индивидуальностью исполнения: в их строительстве принимали участие новгородские, ростовские и московские зодчие.

В нач. XIX в., при игум. Герасиме (Гойдукове), в одностолпном трапезном зале на 2-м этаже была устроена церковная паперть, по сторонам к-рой разместили приделы в честь Тихвинской иконы Божией Матери (освящен в 1811) и во имя мч. Иоанна Воина (освящен в 1812). В 1809 г. в храме был настлан новый тесовый пол, сложены 2 изразцовые печи, стены украшены живописью. После пожара, случившегося в 1812 г., когда сгорели все верхние конструкции, был сделан новый купол с главой, а вся постройка перекрыта железом. В 1810 г. живописец Яков Назаров расписал стены настоятельских келий (*Герасим (Гойдуков)*. 1815. С. 5–6; РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 128. Л. 176, 195–197). Возможно, к этому времени относится и растеска окон с арочным завершением в церкви и на 2-м этаже бывш. трапезной палаты и настоятельских келий, а также устройство на всем здании новых карнизов.

Последний значительный ремонт сооружения относится к 50–60-м гг. XIX в. Приходо-расходные книги



Никольская ц. с трапезной палатой. Фотография. 30-е гг. XX в. Из коллекции М. К. Каргера (ОПИНГМ)

1861–1862 гг. зафиксировали окончание работ: для церкви закупались стекла, а в настоятельских кельях благоустраивался интерьер (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 130. Л. 66, 68, 184, 443; ГАНО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 12. Л. 30). По-видимому, в 50-х гг. XIX в. были растесаны окна с лучковым завершением на 1-м этаже бывш. трапезной палаты и настоятельских келий. Сев. стену здания облицевали кирпичом, и она утратила первоначальный декор. Последняя перестройка, повлиявшая на облик здания, относится к нач. XX в. На фотографиях этого времени и 30-х гг. XX в. церковь уже не имеет восьмерикового завершения. Ее четверик перекрыт 4-гранной кровлей с изломом, над которой возвышается маленькая главка (*Дмитриев*. 1958. С. 32).

Постепенное разрушение здания началось после упразднения обители: была разобрана зап. часть настоятельского корпуса. В 1964 г. рухнул свод трапезной палаты, а в 80-х гг. XX в.— зап. часть здания. Руины памятника обмерены, исследованы, выполнен проект реставрации (автор — Кузьмина), ведутся восстановительно-реставрационные работы.

Надвратная ***колокольня*** на вост. линии монастырской застройки, объединенная с братскими кельями, возведена в 1804–1805 гг. Для ее строительства в 1804 г. власти обители закупили в Сольцах известь, а у казны — 150 пудов железа на связи (ОПИ НГОМЗ. КП. № 12087. Л. 330; РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 128. Л. 77 об., 80). На новую колокольню были перенесены колокола из разобранной тогда же колокольни XVI в., примыкавшей к Троицкому собору. Два колокола были отлиты в 1531 г., др. 2 — в XVII в. (один — в 1647 мастером Клейманом в Любеке, второй — в России в 1654) (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 111. Л. 58). До начала реставрационных работ колокольня находилась в аварийном состоянии, т. к. в 30-х гг. XX в. был разобран верхний (3-й) ярус. Первый ярус, крещатый в плане, в центре имеет сквозной проем, перекрытый коробовым сводом. Фасады этого яруса завершались 3-угольными фронтонами, к 2014 г. утраченными (сохр. их следы на 2-м ярусе). Второй ярус представляет собой четверик, прорезанный 4 арочными проемами для подвески колоколов, 3-й ярус — небольшой четверик со скошенными углами и большими проемами — завершался граненым куполом и небольшой главкой. Фасады колокольни декорированы дощатым рустом, нишами, к-рые предназначались для живописи, и выложенными из кирпича фигурными панно с гуттами. Раннеклассический декор здания архаичен для нач. XIX в. Оформление фасадов характеризует манеру губ. архит. В. С. Поливанова, который в нач. XIX в. исполнял должность губ. землемера.

Колокольня, не подвергавшаяся кардинальным перестройкам, сохранила первоначальные архитектурные формы. В архивных документах упоминаются ремонтные работы: штукатурка и покраска фасадов, замена деревянных лестниц, починка карнизов и т. д. (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 128. Л. 224, 442 об., 444; Д. 130. Л. 393, 513–514; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 2999. Л. 17; Д. 3707. Л. 186 об.). Колокольня находится в стадии реставрации.

Братский корпус (ок. 1805–1807) примыкает с юга к колокольне, образуя с ней единую линию застройки, обращенную к р. Веряже (РГАДА. Ф. 1194. Оп. 1. Д. 128. Л. 135 об.). На гравюре нач. XIX в. изображены 2 симметричных корпуса — с юга и севера от колокольни, к-рые фланкированы 2 башнями. Сев. корпус был спроектирован, но не построен. На его месте возвели каменную ограду, к 2014 г. утраченную. Здание долгое время находилось в руинированном состоянии: зап. стена сохранялась в длину на 24 м, восточная — на 18 м. Первоначальная длина корпуса равнялась 15 саж.— 32,4 м.

Одноэтажный корпус, как и колокольня, выстроен в традициях раннего классицизма. Фасады сев. части здания не имеют лопаток. Гладкие стены прорезаны прямоугольными оконными проемами и нишами с рамочными наличниками из кирпича. Над проемами и под ними выложены П-образные панно с гуттами треугольной формы. Фасады юж. части здания разделены на прясла лопатками. Внутренние перегородки делили здание на 6 келий. Кельи имели плоское перекрытие, сохранившиеся подвалы — коробовые своды. Приходо-расходные книги упоминают о неск. ремонтах здания: в 1822 г. красили деревянную кровлю, в 1871 г.— перекрывали корпус тесом. В нач. XX в. крыша была уже железной (Там же. Д. 130. Л. 463; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 875. Л. 7 об.; Д. 3707. Л. 186). Братский корпус с колокольней представляет собой стилистически цельный комплекс. В 2009 г. реставрация братского корпуса была завершена.

Ист.: ДАИ. Т. 10. С. 412; НПЛ. С. 403, 412, 415, 419; Новгородские писцовые книги. СПб., 1862. Т. 2. С. 85–86; 1868. Т. 3. С. 11–12; 1886. Т. 4. С. 14–15; 1905. Т. 5. С. 39, 64, 153, 162, 405–406; НовгорЛет. С. 39, 49, 51, 86, 92–93, 96, 99, 138, 254, 261, 335; *Неволин К. А.* О пятинах и погостах новгородских в XVI в. СПб., 1853. Прил. 3. С. 69; *Курдюмов М. Г.* Описание актов, хранящихся в архиве Археогр. комиссии. СПб., 1908. [Т. 1.] С. 3, 5, 14, 27, 41; *Гневушев А. М.* Новгородский дворцовый приказ в XVII в. М., 1911; *Дмитриев Л. А.* Повести о житии Михаила Клопского. М.; Л., 1958; Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 1. С. 94–97; Ч. 2. С. 288.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 533–543; Путешествие акад. *Н. Озерецковского* по озерам Ладожскому, Онежскому и вокруг Ильменя. СПб., 1812. С. 532; *Герасим (Гойдуков), игум.* Краткое описание новгородского третьекл. Клопского Троицкого мон-ря. М., 1815; *Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 474–483; Ч. 2. С. 22, 82, 116, 120, 178, 180–181, 183, 188, 191, 200, 201, 207, 218, 279, 291, 302, 311; *Ростиславов Д. И.* Опыт исследования об имуществах и доходах наших мон-рей. СПб., 1876. С. 84, 145, 163, 269, 286; Альбом *[А.] Мейерберга:* Виды и бытовые картины России XVII в. М., 1903; *Ашик В. А.* Памятники и медали в память боевых подвигов рус. армии в войнах 1812, 1813 и 1814 гг. и в память имп. Александра I. СПб., 1913. С. 394; *Гневушев А. М.* Очерки экон. и социальной жизни сельского населения Новгородской обл. после присоединения Новгорода к Москве. К., 1915. Т. 1. Ч. 1. С. 292, 295; *Белков Е. Х.* Прп. Михаил Клопский и Троицкий Михайло-Клопский мон-рь: Ист. очерк. Пг., 1917; Ликвидация мон-рей в Новгородском у. // Звезда. 1920. № 57, 14 марта; № 59, 17 марта; № 80, 16 апр.; *Строков А. А., Богусевич В. А.* Новгород Великий. Л., 1939. С. 208–209; *Пронштейн А. П.* Вел. Новгород в XVI в. Х., 1957. С. 39; *Поппэ А. В.* Порядная запись 1420 г. на постройку церкви св. Троицы на Клопске: (К вопросу об одном из источников жития Михаила Клопского // Проблемы источниковедения. М., 1961. Вып. 9. С. 386–407; *Гладенко Т. В. и др.*

Архитектура Новгорода в свете последних исследований // Новгород: К 1100-летию города. М., 1964. С. 253; *Янин В. Л.* К вопросу о происхождении Михаила Клопского // АЕ за 1978 г. М., 1979. С. 52–61; *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 209, 232, 373, 379, 462; *Секретарь Л. А.* Новгородский период в творчестве В. С. Поливанова // ПКНО, 1993. М., 1994. С. 425–434; *она же.* Никольская ц. с трапезной палатой Клопского мон-ря: История строительства и особенности архитектуры // Новгород и новгородская земля: Искусство и реставрация. 2007. Вып. 2. С. 55–67; *она же.* Эволюция архит. ансамбля Троицкого Клопского мон-ря с XV в. до наст. времени // Ежег. НГОМЗ, 2006. В. Новгород, 2007. С. 64–73; *она же.* Мон-ри Вел. Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 381–403; *Бобров А. Г.* Троицкий Клопский мон-рь // София. Новгород, 1999. № 2. С. 8–11; *Булкин В. А., Прудникова О. А.* О Троицком соборе Клопского мон-ря // Там же. С. 13–14; *Сосновцева И.* Икона «Прп. Михаил Клопский со сценами жития» // Там же. С. 12; *Петров Д. А.* «Мастер Игнатий» // Новгородские древности. М., 2000. С. 121–158. (Архив архитектуры; 11); *Гордиенко Э. А.* Архит. ансамбль Клопского мон-ря: Что мы теряем? // Исчезающая красота: Проблемы сохранения ценностей культуры в совр. России: Мат-лы всерос. конф. Вел. Новгород, 2002. С. 25–33; *Еремина Т. С.* Юродивый из Клопского мон-ря // *Она же.* Мир рус. мон-рей: История, предания. М., 2002. С. 231–239; *Брагина Е.* Заступиться за заступника // Новгородские ведомости. 2003. 10 окт. С. 1–4; *Кузьмина Н. Н.* Троицкий собор Клопского мон-ря близ Вел. Новгорода // Мат-лы ИКОМОС: Консервация и реставрация: Науч.-информ. сб. М., 2004. Вып. 4. С. 8–12; *Анкудинов И. Ю.* Пригородные новгородские мон-ри на планах Елизаветинского и Генерального межеваний // Новгородский архивный вестн. 2005. Вып. 5. С. 251–252; *Кузьмина Н. Н., Секретарь Л. А.* История изучения и реставрации Троицкого собора Клопского мон-ря // Новгород и Новгородская земля: Искусство и реставрация. Вел. Новгород, 2005. Вып. 1. С. 304–317; *Турилов А. А.* Когда умер Михаил Клопский и кто предсказал церк. карьеру Новгородскому архиеп. Ионе? // Славяноведение. 2005. № 4. С. 43–49; *он же.* К биографии и генеалогии Михаила Клопского // Средневековая Русь. М., 2006. Вып. 6. С. 180–212; Архит. наследие Вел. Новгорода и Новгородской обл. СПб., 2008. С. 320–326; *Веткин С.* «...И вновь церковь сотвориша» // Новгородские ведомости. 2008. № 51, 18 апр. С. 3; *Иаков (Ефимов), иером.* Жива обитель святая // История Св.-Троицкой Михайло-Клопской обители: Ист. очерки разных лет. Вел. Новгород, 2009. С. 23–28; *он же.* Паломничество по Поозерью и его святыням // София. 2009. № 2. С. 36–40; *Моисеев С.* Троицкий Михайло-Клопский мон-рь (1913–1934) // История Св.-Троицкой Михайло-Клопской обители. 2009. С. 7–22.

Л. А. Секретарь

КЛОСС Борис Михайлович (род. 19.12.1932, Москва), историк, источниковед, исследователь древнерус. летописания и агиографии, палеограф. Кандидат физико-математических наук (1960), д-р исторических наук (1989), почетный д-р Европейского ун-та в С.-Петербурге (2003), член Американской ассоциации древнеслав. исследований (The Early Slavic Studies Association, 1992).



Б. М. Клосс. Фотография. 90-е гг. XX в.

Род. в семье военнослужащего. Окончил среднюю школу с золотой медалью (1951). В 1951–1956 гг. учился на механико-математическом фак-те МГУ, по окончании к-рого поступил в аспирантуру. В 1958 г. начал работать младшим научным сотрудником Ин-та автоматики АН СССР (с 1962 старший научный сотрудник). Автор работ по предельным теоремам теории вероятностей, топологическим группам, математическим вопросам кибернетики, теории сложностей алгоритмов.

В 1971 г. К. был приглашен заниматься исследованием текстов исторических источников с применением математических методов и стал старшим научным сотрудником Ин-та истории СССР АН СССР (с 1989 ведущий научный сотрудник Ин-та истории СССР (с 1992 ИРИ РАН, Центр истории религии и церкви)). В 80–90-х гг. XX в. К. преподавал в МГУ, МГИАИ, МФТИ.

В 1980 г. была издана 1-я монография К.— «Никоновский свод и русские летописи», являющаяся итогом его десятилетних исследований. Автор определил время и место создания данного летописного свода, игравшего важную роль в построениях историков XVIII–XIX вв., его источники и оригинал, которым являлась первая, до 1520 г., часть «списка Оболенского» (РГАДА. Ф. 201. № 163). По мнению К., Никоновская летопись была составлена в 1526–1530 гг. при московском митрополичьем дворе под рук. митр. всея Руси *Даниила* (1522–1539), автографы которого К. обнаружил в списках памятника. В одной из глав К. исследовал памятники митрополичьего скриптория того времени. Он подтвердил высказанное ранее мнение (в частности, А. А. *Шахматовым*) о том, что сообщения более ранних сводов Никоновской летописи подвергались переосмыслению и дополнялись ранее не встречающимися сведениями. Одной из основных тенденций этого свода стало обоснование права Церкви на земельные владения. В последних главах монографии К. исследовал использование Никоновской летописи при составлении памятников царского летописания 2-й пол. XVI в., в т. ч. летописного свода *Иоанна IV Васильевича* Грозного, изучил редакции и списки памятника XVII–XVIII вв., его влияние на летописание Троице-Сергиева монастыря и патриарший свод 70-х гг. XVII в. Монография К. была высоко оценена учеными и не потеряла научного значения до наст. времени (см., напр.: *Кистерев С. Н.* Вехи в историографии рус. летописания // Очерки феод. России: Сб. ст. Вып. 7: К 70-летию Б. М. Клосса / Ред. С. Н. Кистерев. М., 2003. С. 24–28).

К кон. 90-х гг. XX в. К. были подготовлены к изданию «Избранные труды» в 2 томах, куда вошли как публиковавшиеся ранее тексты, так и впервые издаваемые исследования. Том 1 посвящен изучению Жития прп. Сергия Радонежского и публикации его отдельных редакций. Исследователем было выявлено в архивных хранилищах России и др. стран более 400 рукописей, содержащих сведения о жизни и чудесах прп. Сергия, определены новые редакции Жития, высказаны гипотезы об отдельных фактах биографии святого, приведены и проанализированы данные о монастырской реформе на Руси в XIV в., уделено внимание проблеме происхождения иконы «Св. Троица» прп. *Андрея Рублёва*. Часть исследования посвящена троицкой лит. школе начиная с агиографа иером. *Епифания Премудрого*. Том содержит публикацию важнейших редакций Жития прп. Сергия. В томе 2 опубликованы «Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв.»; освещены начальные этапы становления агиографического жанра в Москве (Жития святых митрополитов Петра и Алексия), Твери (агиографические сочинения о св. князьях *Михаиле Ярославиче, Михаиле Александровиче,* прп. *Софии* Ярославне, св. еп. *Арсении*), Ярославле (произведения, повествующие о св. кн. Феодоре Ростиславиче Смоленском и Ярославском (см. ст. *Феодор Ростиславич, Давид и Константин*)), Суздале (Жития преподоб-

ных Евфимия и Евфросинии Суздальских). Изучена рукописная традиция о чудесах от *Владимирской иконы Божией Матери* («Повесть о Темир-Аксаке»). Предложена новая датировка «Сказания о Мамаевом побоище» — 1521 г., заново исследована история создания «Повести о Николе Заразском». В отдельной главе с привлечением памятников агиографии рассматривается формирование идеологии складывающегося Российского гос-ва (представления о Москве как об общерус. столице, о царе и самодержавии). Почти каждая глава тома сопровождается изданием различных редакций лит. памятников, в т. ч. впервые вводимых в научный оборот.

Издание «Избранных трудов» К. вызвало неоднозначную реакцию среди исследователей Др. Руси (см.: *Кучкин В. А.* Антиклоссицизм // ДРВМ. 2002. № 2(8). С. 113–123; № 3(9). С. 121–129; № 4(10). С. 98–113; 2003. № 1(11). С. 112–118; № 2(12). С. 127–133; № 3(13). С. 112–130; № 4(14). С. 100–122; *Бобров А. Г., Прохоров Г. М., Семячко С. А.* Имитация науки: О книге Б. М. Клосса «Избранные труды. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты» (М.: Языки рус. культуры, 1998) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 418–445), став тем не менее важной вехой в изучении рус. агиографии, возобновившемся в постсоветский период.

В 2012 г. К. выпустил книгу, посвященную происхождению названия «Россия» («Росия») — 1-е монографическое исследование на эту тему. Монография явилась результатом изучения более 1 тыс. рукописей в 9 хранилищах Москвы, С.-Петербурга, Ярославля и Сергиева Посада. К. проанализировал древнейшие упоминания названия «Росия» в восточнослав. рукописях и памятниках XIV–XV вв., подтвердив его греческое происхождение. Термин «Росия» впервые появился в титуле св. митр. *Киприана* в 1387 г. К. считает, что первоначально он встречается только в текстах церковного происхождения, в основном в титуле митрополитов Киевских и «всея Росии»; дьяки московского кремлевского скриптория в кон. XV в. ввели это слово в титулатуру вел. князей. Далее К. исследовал применение слов «Росия» и «росияне» в текстах XVI в. (так, он установил, что впервые слово «росияне» употреблено прп. Максимом Греком в 1524), выявил особенности употребления названия «Росия/Россия» в XVII — нач. XVIII в. (см. также: *Грищенко А. И.* [Рец.:] Клосс Б. М. О происхождении названия «Россия». М., 2012 // Рус. язык в научном освещении. М., 2013. № 2(26). С. 300–312).

К. был ответственным редактором, составителем, а также автором предисловий к новому изданию томов «Полного собрания русских летописей» (М., 1994–2007. Т. 1–18, 20, 22–27, 29, 39, 41). Принимал участие в составлении коллективных монографий (Памятники Куликовского цикла. М., 1998; Монашество и монастыри в России. М., 2002; Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003; Троицкий собор Троице-Сергиевой лавры. Серг. П., 2003; Успенский собор в Ярославле. Ярославль, 2007).

К. является членом ученых советов Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублёва и Сергиево-Посадского историко-художественного музея-заповедника. Читал лекции по источниковедению и истории древнерус. лит-ры в Калифорнийском ун-те (Лос-Анджелес, США), Познанском и Гданьском ун-тах (Польша), ун-те г. Тромсё (Норвегия), на историческом фак-те Ярославского ун-та, в Гуманитарном центре МФТИ.

Лауреат *Макария (Булгакова), митрополита, премии* в номинации «История православной Церкви» за работу «Житие Сергия Радонежского» (1999). Награжден памятным знаком «Малый серебряный крест имени Ярослава Мудрого» за высокие достижения в профессиональной и общественной деятельности и в связи с активным участием в подготовке мероприятий по празднованию 1000-летия г. Ярославля (2010).

Соч. (избр.): Новый памятник рус. эпоса в записи XVI в. // История СССР. М., 1968. № 3. С. 151–167; Книги, редактированные и писанные Иваном Черным // Зап. ОР ГБЛ. М., 1971. Вып. 32. С. 61–72; О времени создания моск. Хронографа // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 244–255; Деятельность митрополичьей книгописной мастерской в 20–30-х гг. XVI в. и происхождение Никоновской летописи // ДРИ. 1972. [Вып.:] Рукописная книга. М., 1972. Сб. 1. С. 318–337; Нил Сорский и Нил Полев — «списатели книг» // ДРИ. М., 1972. [Вып.:] Рукописная книга. Сб. 2. С. 150–167; Статистические методы изучения текстов ист. источников: Направления исследований и задачи. М., 1972; О составе копийной книги московского митрополичьего дома // ВИД. 1973. Сб. 5. С. 107–112; Библиотека моск. митрополитов в XVI в. // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 114–125; Иосифо-Волоколамский мон-рь и летописание кон. XV — 1-й пол. XVI в. // ВИД. 1974. Сб. 6. С. 107–125; Митр. Даниил и Никоновская летопись // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 188–201; Новгородская V летопись и вопрос об источниках Никоновского свода // Летописи и хроники, 1973. М., 1974. С. 252–270; Вологодско-Пермские летописцы XV в. // То же, 1976. М., 1976. С. 264–282; Никоновская летопись и Максим Грек // ТОДРЛ. 1976. Т. 30. С. 124–131; Рус. летописи XI–XV вв.: Мат-лы для описания // Метод. рекомендации по описанию славяно-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. С. 91–94 (в соавт. с Лурье Я. С.); Никоновский свод и рус. летописи XVI–XVII вв. М., 1980, 1987[2]; В. Н. Татищев и начало изучения рус. летописей // Летописи и хроники, 1980. М., 1981. С. 5–13; Н. Г. Чернышевский во главе революционеров 1861 г.: Некоторые итоги и перспективы исслед. М., 1981 (в соавт. с Новиковой Н. Н.); Рассказы о ликвидации ордынского ига на Руси в летописании кон. XV в. // ДРИ. М., 1984. [Вып.:]. Древнерус. искусство XIV–XV вв. Сб. 4. С. 283–313 (в соавт. с Назаровым В. Д.); Благовещенский собор и письменные источники XV–XVI вв. // Уникальному памятнику рус. культуры Благовещенскому собору Московского Кремля 500 лет: Тезисы науч. конф. М., 1989. С. 10–14 (в соавт. с Назаровым В. Д.); Летописные источники XV в. о строительстве моск. Успенского собора // История и реставрация памятников Моск. Кремля. М., 1989. С. 20–42. (Мат-лы и исслед. / ГММК; Вып. 6) (в соавт. с Назаровым В. Д.); Быть святым на Руси // Наука в России. М., 1993. № 1(73). С. 96–101; К изучению традиций книгописания в Троице-Сергиевом мон-ре // История и палеография. М., 1993. Вып. 1. С. 17–33; Об атрибуции некоторых посланий из формулярника митр. Симона // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 30–55; Полемическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» // Московская Русь (1359–1584): Культура и ист. самосознание. М., 1997. С. 350–390 (в соавт. с Назаровым В. Д.); К изучению биографии прп. Сергия Радонежского // ДРИ. СПб., 1998. [Вып.:] Сергий Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 11–15; Избр. тр. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция. Жизнь и чудеса. Тексты; 2001. Т. 2: Очерки по истории рус. агиографии XIV–XVI вв.; Судебник 1497 г.: Рукопись и текст // Судебник 1497 г. в контексте истории российского и зарубежного права XI–XIX вв.: Сб. ст. М., 2000. С. 53–75 (в соавт. с Назаровым В. Д.); Монашество в эпоху образования централизованного гос-ва // Монашество и монастыри в России, XI–XX вв.: Ист. очерки. М., 2002. С. 57–80; Миротворческая роль Церкви в XI — нач. XV в. // Миротворчество в России: Церковь, политики, мыслители: (От раннего средневековья до рубежа XIX–XX ст.). М., 2003. С. 28–38; Кодикологическое исследование «автографа» Яна Длугоша // *Щавелева Н. И.* Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша (Кн. 1–6): Текст, пер., коммент. М., 2004. С. 23–34; Рус. источники I–VI книг Анналов Длугоша // Там же. С. 34–52; Иконы Ивана Грозного и его семьи в Троице-Сергиевом мон-ре // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы 3-й междунар. конф. Серг. П., 2004. С. 290–301; О происхождении названия «Россия». М., 2012.

Лит. (о нем): Клосс Борис Михайлович // Историки России XX в.: Биобиблиогр. словарь / Авт.-сост.: А. А. Чернобаев. Саратов, 2005. Т. 1. С. 428.

Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)*

АВАК	Акты, издаваемые Комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне. Вильна, 1865–1915. Т. 1–39. Загл. т. 3–19: Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею
АДСВ	Античная древность и средние века. Свердловск; Екатеринбург, 1960–[2011]. Вып. 1–[40]
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2010]. М., 1958–[2013]
АиО	Альфа и омега: УЗ Общества для распространения Свящ. Писания в России. М., 1994–[2012]. № 1–[1(63)]
Акты свт. Тихона	Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост.: М. Е. Губонин. М., 1994
Амфилохий. Кондакарий	*Амфилохий (Сергиевский), архим.* Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII в. М., 1879
Антонова, Мнева. Каталог	*Антонова В. И., Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XIV — нач. XVII в.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т.
Архив РИ	Архив русской истории / РГАДА. М., 1992–[2007]. Вып. 1–[8]
АрхПр	Археографски прилози. Београд, 1979–[2012]. Бр. 1–[34]
АрхЮЗР	Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. К., 1859–1911. 8 ч. в 35 т.
АСЭИ	Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси кон. XIV — нач. XVI в. / Отв. ред.: Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.
Барсуков. Источники агиографии	*Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Lpz., 1970[r]
БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–[2010]. № 1–[11/12]
Беседы в ОЛРС	Беседы в Обществе любителей российской словесности. М., 1867–1871. 3 вып. № 1–12
БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–[2014]. Т. 1–[18]
Большаков. Подлинник иконописный	Подлинник иконописный / Изд.: С. Т. Большаков; ред.: А. И. Успенский. М., 1903, 1998[p]
БРЭ	Большая российская энциклопедия. М., 2004–[2014]. Т.: Россия, 1–[24]
БСб	Богословский сборник / ПСТБИ. М., 1997–2005. № 1–13
БСЭ	Большая советская энциклопедия: В 30 т. М., 1969–1978[3]
БТ	Богословские труды. М., 1960–[2013]. Сб. 1–[45]
ВАИ	Вестник археологии и истории / СПб. Археол. ин-т. СПб.; Пг., 1885–1918. 33 вып.
ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–[2013]. Т. 1(26)–[72(97)]
ВДИ	Вестник древней истории. М., 1937–1941, 1946–.
ВЕ	Вестник Европы. М., 1802–1830; СПб.; Пг., 1866–1918; М., 2001–.
Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1974–. (1925–1974 — см. ВРСХД)
ВИ	Вопросы истории. М., 1945–.
ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. ст. Л.; СПб., 1968–[2013]. Сб. 1–[32]
ВиР	Вера и разум. Х., 1884–1917
ВИРА	Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М., 1950–1964. 12 вып.
Владимир (Филантропов). Описание	*Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греческие
ВМУ: Ист.	Вестник Московского университета. Сер.: История. М., 1960–.
ВМУ: Филол.	Вестник Московского университета. Сер.: Филология. М., 1966–.
ВМУ: Филос.	Вестник Московского университета. Сер.: Философия. М., 1966–.
ВМЧ	Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. комиссиею. СПб.; М.; Freiburg, 1868–1916, 1997–1998. (Памятники славяно-рус. письменности) Сентябрь, дни 1–13. СПб., 1868; Сентябрь, дни 14–24. СПб., 1869; Сентябрь, дни 25–30. СПб., 1883; Октябрь, дни 1–3. СПб., 1870; Октябрь, дни 4–18. СПб., 1874; Октябрь, дни 19–31. СПб., 1880; Ноябрь, дни 1–12. СПб., 1897; Ноябрь, дни 13–15. СПб., 1899; Ноябрь, день 16. М., 1910; Ноябрь, дни 16–17. М., 1911; Ноябрь, дни 18–22. М., 1914; Ноябрь, дни 23–25. М., 1916 (1917); Декабрь, дни 1–5. М., 1901; Декабрь, дни 6–17. М., 1904; Декабрь, дни 18–23. М., 1907; Декабрь, день 24. М., 1910; Декабрь, дни 25–31. М., 1912; Декабрь, день 31. М., 1914. (Вып. 14, тетр. 1 не до конца); Январь, дни 1–6. М., 1910; Январь, дни 6–11. М., 1914; Март, дни 1–11. Freiburg, 1997; Март, дни 12–25. Freiburg, 1998; Апрель, дни 1–8. М., 1910; Апрель, дни 8–21. М., 1912; Апрель, дни 22–30. М., 1916
ВНА	Вопросы научного атеизма: Сб. М., 1966–1989. 39 вып.
ВРСХД	Вестник Русского студенческого христианского движения. Мюнхен и др., 1925–1974
ВССПРЦ	Вестник Святейшего Синода Православной Российской Церкви: [Обновленч. изд.]. М., 1923, 1927–1931
ВФ	Вопросы философии. М., 1947–.
ВЦИ	Вестник церковной истории / ЦНЦ «ПЭ». М., 2006–[2013]. № 1–[3/4(31/32)]
ВЧ	Воскресное чтение. К., 1837–1912
Габидзашвили. Переводные памятники	*Габидзашвили Э.* Переводные памятники древнегрузинской литературы: Библиогр. справ. Тбилиси, 2004–[2012]. Т. 1–[6] (на груз. яз.). 2004. Т. 1: Агиография; 2006. Т. 2: Аскетика и мистика; 2009. Т. 3: Гомилетика; 2009. Т. 4: Библиология. Экзегетика. Апокрифы; 2011. Т. 5: Литургика. Гимнография; 2012. Т. 6: Каноника. Догматика. Полемика
Словарь ГПЦ	Энциклопедический словарь Грузинской Православной Церкви / Сост.: Э. Габидзашвили,

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: [2], [6] — номер издания; [n] — переиздание (без номера, перенабор); [p, r] — 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.

	М. Мамацашвили, А. Гамбашидзе. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.)
ГВНиП	Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот.: В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Копанев; ред.: С. Н. Валк. М.; Л., 1949
ГДА	Годишник на Духовната Академия св. Климент Охридски. София, 1951–1990. Год. 1(27)–30(56)
ГДРЛ	Герменевтика древнерусской литературы: Сб. ст. / ИМЛИ. М., 1989–[2010]. Сб. 1–[15]
ГИБИ	Гръцки извори на Българската история: [Сер.] / Изд.: И. Дуйчев и др. София, 1954–[1983]. Т. 1–[11]
Голубинский.	*Голубинский Е. Е.*
История РЦ	История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т. М., 1997–1998[р]. 4 т.
Канонизация святых	История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903[2], 1998[р]
Горский, Невоструев. Описание	*Горский А. В., прот., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855–1917. 3 отд., 6 т.
ГСУ, БФ	Годишник на Софийския университет, богословски факултет. София, 1924–1950. 26 т.
ГСУ, ФСФ	Годишник на Софийския университет, факултет по славянски филологии. София, 1924–[1989]. Т. 1–[80/81]
ГСУ, ЦСВП	Годишник на Софийския университет, научен център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев». София, 1987–[2002]. Т. 1–[9]
ГТГ. Кат. собр.	Государственная Третьяковская галерея: Кат. собр. М., 1995. Т. 1: Древнерусское искусство X — нач. XV в.; 2010. Т. 2: Лицевые рукописи XI–XIX вв. Кн. 1: XI–XVII вв.
Губонин. История иерархии	История иерархии Русской Православной Церкви: Коммент. списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. / Сост.: М. Е. Губонин; ПСТГУ. М., 2006
Дамаскин	*Дамаскин (Орловский), иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1992–2002. 7 кн.; 2005[3]. Кн. 1–4
ДГВЕ	Древнейшие государства Восточной Европы: [Ежег.]. М., 1991–. (до 1990 — ДГСССР)
Денисов	*Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи: полный список всех 1105 ныне действующих в 75 губерниях и областях России. М., 1908
ДК	Духовна култура: Месечно списание за религия, философия, наука и изкуство. София, 1920/1921–[2009]
Дмитриевский. Описание	*Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Τυπικά. К., 1895; Т. 2: Εὐχολόγια. 1901; Т. 3: Τυπικά. П., 1917
ДРВМ	Древняя Русь: Вопр. медиевистики / РАЕН. М., 2000–.
ДРИ	Древнерусское искусство: Сб. М.; СПб., 1963–[2012]. [Вып. 1 — Т. 30]
ДРКУ	Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот.: Я. Н. Щапов. М., 1976
Духовные светочи России	Духовные светочи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей РПЦ кон. XVII — нач. XX в. / ЦМиАР, МДАиС, Фонд «Отечество». М., 1999
ДЧ	Душеполезное чтение. М., 1860–1917
Евсеева. Афонская книга	*Евсеева Л. М.* Афонская книга образцов XV в.: О методе работы и моделях средневекового художника. М., 1998
ЕжБК	Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та: Мат-лы. М., 1996–.
Ерминия ДФ	Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом, 1701–1733 / Пер.: еп. Порфирий [Успенский] // ТКДА. 1867. № 7; 1868. № 2, 3, 6, 12. Отд. отт.: К., 1868. М., 1993[р]
ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1803–1829, 1834–1917
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.
Жордания. Хроники	*Жордания Ф. Д.* Хроники и др. материалы по истории Грузии. Тбилиси, 1892, 2004[2]. Т. 1; 1897, 2006[2]. Т. 2; 1967. Т. 3 (на груз. яз.)
ЖПодв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1906–1912, 1994–2000[р]. 14 т.
ЖСв	Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского: С доп., объяснит. примеч. и изобр. святых. Сент.—авг. М., 1903–1911[2]. Кн. доп. 1–2: Жития русских святых. Сент.—дек. М., 1908. Янв.—апр. М., 1916, 1991–1994[р]. 12 кн., 2 кн. доп.
ЗапИФО	Записки имп. АН по Историко-филологическому отделению. Сер. 7. СПб.; Пг., 1895–1922. 13 т.
ЗапООИД	Записки Одесского общества истории и древностей. Од., 1844–1924. 40 т.
За Христа пострадавшие	За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. М., 1997–. Кн. 1–.
ЗбМСД	Зборник Матице Српске. Сер. друштвених наука. Нови Сад, 1948–[2014]. Св. 1–[146]
ЗбМСИ	Зборник Матице Српске за историју. Нови Сад, 1970–1983. Бр. 1–28; 1984–[2013]. Бр. 29–[88]
ЗбМСКЈ	Зборник Матице Српске за књижевност и језик. Нови Сад, 1953/1954–[2013]. Књ. 1–[61]
ЗбМСС	Зборник Матице Српске за славистику. Нови Сад, 1984–[2012]. Књ. 26–[82]; Ранее: Зборник за славистику. Нови Сад, 1970—1983. Књ. 1–25
ЗбМСФЛ	Зборник Матице Српске за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1957—1983. Књ. 1–26; 1984/1985–[2012]. Књ. 27/28–[55]
ЗИАН	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895
ЗЛУ	Зборник Матице Српске за ликовне уметности. Нови Сад, 1965–[2013]. Књ. 1–[41]
ЗНТШ	Записки науковаго товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1892–1937. Т. 1–155; 1990–[2009]. Т. 208–[257]; Мюнхен; П.; Рим; Н.-Й., 1948–1987. Т. 156–207
ЗРАГ	Записки Русской академической группы в США. Н.-Й., 1967–[2012]. № 1–[37]
ЗРВИ	Зборник радова Византолошког ин-та. Београд, 1952–[2012]. Књ. 1–[49]
ИБИД	Известия на Българското историческо дружество в София. София, 1944–1948, 1967–[2008]. Т. 19/20–[40] (до 1944 — ИИД)
ИЗ	Исторические записки. М., 1937–1990. Т. 1–118; [Н. с.]: 1999–[2012]. Т. 1(119)–[14(132)]
ИИД	Известия на Историческото дружество в София. София, 1905–1940. Т. 1–16/18 (далее: ИБИД)
ИИЛ	Известия на Института за литература. София, 1961–1972. Кн. 10–21

ИКРЗ	История и культура Ростовской земли. Ростов, 1991–[2013]
ИОРЯС	Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1852–1863. 14 т.; Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб.; Пг., 1896–1916. 21 т.; Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Пг.; Л., 1917–1925. Т. 22–29; Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР. Л., 1926–1927. Т. 30–32; Известия по русскому языку и словесности. Л., 1928–1930. Т. 1–3
Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ	*Иосиф (Левицкий), архим.* Подробное оглавление Великих Четьих-Миней Всероссийского митр. Макария, хранящихся в Московской Патриаршей библиотеке. М., 1892
ИП	Исторически преглед. София, 1945–1967
ИРАИК	Известия Русского археологического института в Константинополе. Од., 1896–1912. 16 т.
ИРГО	Известия Русского генеалогического общества. СПб., 1900–1911. 4 вып.; 1994–[2013]. Вып. 1–[26]
ИРИ	История российской иерархии / Сост.: архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.
ИХМ	Искусство христианского мира: Сб. ст. / ПСТБИ. М., 1997–[2012]. Вып. 1–[12]
КГН	Корпус грузинских надписей. Тбилиси, 1980. Т. 1: Вост. и Юж. Грузия (V–X вв.) / Сост., подгот. к печ.: Н. Ф. Шошиашвили; Т. 2: Надписи Зап. Грузии (IX–XIII вв.) / Сост.: В. И. Силогава (на груз. яз.)
Кекелидзе. Др.-груз. лит.	*Кекелидзе К. С., прот.* История древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1980. Т. 1; 1981. Т. 2 (на груз. яз.)
Кекелидзе. Литургические груз. памятники	*Кекелидзе К. С., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908
Ключевский. Древнерусские жития	*Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988[р]
КМЕ	Кирило-Методиевска енциклопедия / Гл. ред.: П. Динеков. София, 1985–2003. 1985. Т. 1: А–З; 1995. Т. 2: И–О; 2003. Т. 3: П–С; Т. 4: Т–Я, доп.
КМС	Кирило-Методиевски студии. София, 1984–[2013]. Кн. 1–[22]
Кочетков. Словарь иконописцев	Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Кочетков. М., 2003, 2009[2]
КСИА	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. М., 1960–1969. Т. 81–120; Краткие сообщения / Ин-т археологии АН СССР. 1970–[2013]. Т. 121–[231]
КСИНА	Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР. М., 1961–1965. Т. 42–86
КЦ	Картлис Цховреба / Ред.: С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1975. Т. 4 (на груз. яз.)
КЦДР	Книжные центры Древней Руси. Л., 1991. [Вып.]: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности; СПб., 1991. [Вып.]: XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; СПб., 1994. [Вып.]: XVII в.; СПб., 2001. [Вып.]: Северно-русские монастыри; 2001. [Вып.]: Соловецкий монастырь; 2004. [Вып.]: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря; 2008. [Вып.]: Кирилло-Белозерский монастырь; 2014. [Вып.]: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря
Ленингр. мартиролог	Ленинградский мартиролог, 1937–1938: Кн. памяти жертв полит. репрессий / СПб., 1995-[2010]. Т. 1: Авг.—сент. 1937 г. 1995; Т. 2: Окт. 1937 г. 1996; Т. 3: Нояб. 1937 г. 1998; Т. 4: 1937 г. 1999; Т. 5: 1937 г. 2002; Т. 6: 1937 г. 2007; Т. 7: 1937 г. 2007; Т. 8: Янв.—февр. 1938 г. 2008; Т. 9: Март—апр. 1938 г. 2008; Т. 10: Май—сент. 1938 г. 2009; Т. 11: 1938 г. 2010
Летописи Тихонравова	Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1859–1863. Т. 1–5
Лосский В. Догматическое богословие	*Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287
Лосский В. Мистическое богословие	Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 8–199
МАК	Материалы по археологии Кавказа. М., 1888–1914. 14 вып.
Макарий. История РЦ	*Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998[п]. 7 кн.
Мануил. Русские иерархи, 992–1892	*Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи, 992–1892 / Науч. ред.: Г. Г. Гуличкина. М., 2002–2004. 3 т. Т. 1: Аарон (Еропкин) — Иоаким, еп. Туровский. 2002; Т. 2: Иоанн (Авалиани) — Симеон, еп. Туровский. 2003; Т. 3: Симон (Лагов) — Ювеналий (Карюков). 2004
Мануил. Русские иерархи, 1893–1965	Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т.
МАР	Материалы по археологии России, изданные Императорской Археологической комиссией. СПб.; Пг., 1866–1918. № 1–37
Маркелов. Святые Др. Руси	*Маркелов Г. В.* Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома
Мерчуле. Житие	*Георгий Мерчуле.* Житие св. Григория Хандзтийского. СПб., 1911. (ТРАГФ; Кн. 7)
Мијовић. Менолог	*Мијовић П.* Менолог: Историјско-уметничка истраживања. Београд, 1973
Минея (МП)	[Минея Служебная («месячная»):] Минея: [В 12 т.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1989. Т. 1: Сентябрь. 1978; Т. 2: Октябрь. 1980; Т. 3. Ч. 1: Ноябрь. 1980; Ч. 2: Ноябрь. 1981; Т. 4. Ч. 1: Декабрь. 1982; Ч. 2: Декабрь. 1982; Т. 5. Ч. 1: Январь. 1983; Ч. 2: Январь. 1983; Т. 6: Февраль. 1981; Т. 7. Ч. 1: Март. 1984; Ч. 2: Март. 1984; Т. 8. Ч. 1: Апрель. 1985; Ч. 2: Апрель. 1985; Т. 9. Ч. 1: Май. 1987; Ч. 2: Май. 1987; Ч. 3: Май. 1987; Т. 10. Ч. 1: Июнь. 1986; Ч. 2: Июнь. 1986; Т. 11. Ч. 1: Июль. 1988; Ч. 2: Июль. 1988; Ч. 3: Июль. 1988; Т. 12. Ч. 1: Август. 1989; Ч. 2: Август. 1989; Ч. 3: Август. 1989. Гражд. шрифт
Миркович. Типикон	Типик архиеп. Никодима. Кн. 2 / Српско-словенски текст разрешио Л. Мирковић. Београд, 2007
МИЦ	Материалы по истории Церкви: [Сер.] / Крутицкое Патриаршее подворье. М., 1992–[2013]. Кн. 1–[49]
Нивьер. Деятели рус. эмиграции	*Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели рус. эмиграции в Зап. и Центр. Европе, 1920–1995: Биогр. справ. М.; П., 2007

НиР	Наука и религия. М., 1960–.
НИС	Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–[2013]. Вып. 1(12)–[13(23)]
НКС	Настольная книга священнослужителя. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1984–1995. 8 т.; 1992[2]. Т. 1; 2001[2]. Т. 4
НовгорЛет	Новгородские летописи (т. н. Новгородская 2-я и Новгородская 3-я летописи) / Сост.: А. Ф. Бычков. СПб., 1879
НПК	Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского дворца 1530-х гг. / Сост.: К. В. Баранов. М., 1999
НПЛ	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Ред., предисл.: А. Н. Насонов. М.; Л., 1950, 2000[Р]
Описание о российских святых	Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ. и доп.: М. В. Толстой. М., 1887, 1995[Р]
Павел Алеппский. Путешествие	*Павел Алеппский, архидиак.* Путешествие Антиохийского Патр. Макария в Россию в пол. XVII в., описанное его сыном / Пер. с араб.: Г. Муркос // ЧОИДР. 1896. Вып. 1; 1897. Вып. 2; 1898. Вып. 3–4; 1900. Вып. 5; То же: М., 2005
ПБЭ	Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Ред.: А. П. Лопухин, Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А—Константинополь
ПВЛ	Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста, пер.: Д. С. Лихачёв, Б. А. Романов; Ч. 2: Прил. СПб., 1996[2]. М., 1997[3]
ПГП	Памятники грузинского права: Тексты / Сост. и ред.: И. Долидзе; АН Груз. ССР. Тбилиси, 1963. Т. 1: Сб. судебников Вахтанга VI; 1965. Т. 2: Светские законодательные памятники (X–XIX вв.); 1970. Т. 3: Церковные законодательные памятники (XI–XIX вв.); 1971. Т. 4: Судебные решения (XVI–XVIII вв.); 1974. Т. 5: Судебные решения (XVIII в.); 1977. Т. 6: Судебные решения (XVIII–XIX вв.); 1981. Т. 7: Судебные постановления и протоколы; 1985. Т. 8: Судебные постановления, протоколы и частные правовые акты (на груз. яз.)
ПДГАЛ	Памятники древнегрузинской агиографической литературы / Сост.: И. Абуладзе (Т. 1–3), Э. Габидзашвили (Т. 4–6). Тбилиси, 1963. Т. 1; 1967. Т. 2; 1971. Т. 3; 1968. Т. 4; 1989. Т. 5; 1980. Т. 6 (на груз. яз.)
ПДП; ПДПИ	Памятники древней письменности [и искусства]. СПб.; Пг., Л., 1878–1925. 190 вып.
ПДРКП	Памятники древнерусского канонического права / Ред.: А. С. Павлов. СПб., 1908[2]. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. (РИБ; Т. 6)
Пентковский. Типикон	*Пентковский А. М.* Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / МДА, Ин-т рус. яз. РАН. М., 2001
ПИ	Проблемы источниковедения. М.; Л., 1933–1963. Т. 1–11; 2006–[2010]. Т. 1(12)–[2(13)]
ПКЈИФ	Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор / Унив., Филос. фак. Београд, 1921–[2009]. Књ. 1–[75]
ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–[2013]
ПМА	Писания мужей апостольских / Введ., пер. с греч. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп.: свящ. В. Асмус, А. Г. Дунаев. Рига, 1994. М., 2003[П], 2008[Р]
ППС	Православный палестинский сборник. СПб.; Пг., 1881–1916. Вып. 1–62; Палестинский сборник. М.; Л., 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Православный палестинский сборник. СПб., 1998–[2014]. Вып. 96(33)–[109]
ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб.; Пг., 1888–1918
ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891
2 ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 — 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.
ПСЛЛ, VIII–IX вв.	Памятники средневековой латинской литературы VIII–IX вв. / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 2006
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб.; Пг., 1846–1921. Т. 1–24. М.; Л.; СПб., 1949–1994. Т. 25–39. М., 1994–2008. Т. 40–43. Т. 1: Лаврентиевская и Троицкая летописи. СПб., 1846; Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. Л., 1928[2]. Вып. 1. Л., 1927. Вып. 2; М., 1962, 1997[3]. Вып. [1–2]; Т. 2: Ипатиевская и Густынская летописи. СПб., 1843; Ипатьевская летопись. СПб., 1908[2]. М., 1962, 1997–1998[Р]; Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М., 2000[Р]; Т. 4: Новгородские и Псковские летописи. СПб., 1848. Вып. 1–3: Новгородская четвертая летопись. Пг.; Л., 1915–1929[2]; Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. М., 2000[Р]; Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851; Т. 5. Вып. 1: Псковские летописи. М., 2003[Р]; Т. 5. Вып. 2: Псковские летописи. М., 2000[Р]; Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853; Т. 6. Вып. 1: Софийская 1-я летопись старшего извода. М., 2000[Р]; Софийская 2-я летопись. М., 2001[Р]; Т. 7–8: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856–1859; Т. 8: Летопись по Воскресенскому списку. М., 2001[Р]; Т. 9–12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою, летописью. СПб., 1862–1901, 2000[Р]; Патриаршая, или Никоновская, летопись. М., 1965; Т. 13: То же. Доп. к Никоновской летописи. Так называемая Царственная книга. СПб., 1906. М., 1965, 2000[Р]; Т. 14. [Ч.] 1: «Повесть о честном житии царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси»; [Ч.] 2: «Новый летописец». СПб., 1910. М., 1965; Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью. СПб., 1863. М., 1965; Т. 15. Вып. 1: Рогожский летописец. Пг., 1922[2]. М., 1965. Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 2000[Р]; Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000[Р]; Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907. М., 2008[Р]; Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913. М., 2007[Р]; Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. М., 2000[Р]; Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910–1912. 2 ч. М., 2005[Р]; Т. 21: Книга Степенная царского родословия. СПб., 1908–1913. 2 ч.; Т. 22: Русский хронограф. Ч. 1: Хронограф ред. 1512 г. СПб., 1911; Ч. 2: Хронограф западнорусской редакции. Пг., 1914. М., 2005[Р]; Т. 23: Ермолинская летопись. СПб., 1910. М., 2004[Р]; Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. М., 2000[Р]; Т. 25: Московский летописный свод конца XV в. М.; Л., 1949. М., 2004[Р]; Т. 26: Вологодско-Пермская летопись.

	М.; Л., 1959. М., 2006[р]; Т. 27: Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV в. М.; Л., 1962. М., 2007[р]; Т. 28: Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись). М.; Л., 1963; Т. 29: Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. М., 1965, 2009[р]; Т. 30: Владимирский летописец. Новгородская 2-я (Архивная) летопись. М.; Л., 1965; Т. 31: Летописцы последней четверти XVII в. М.; Л., 1968; Т. 32: Хроники: Литовская, Жмойтская и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцирного. М.; Л., 1975; Т. 33: Холмогорская летопись. Двинский летописец. М., 1977; Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М., 1978; Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М., 1980; Т. 36: Сибирские летописи. Ч. 1: Группа Есиповской летописи. М., 1987; Т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. М., 1982; Т. 38: Радзивиловская летопись. Л., 1989; Т. 39: Софийская 1-я летопись по списку И. Н. Царского. М., 1994; Т. 40: Густынская летопись. СПб., 2003; Т. 41: Летописец Переславля Суздальского (Летописец русских царей). М., 1995; Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. СПб., 2002; Т. 43: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. М., 2004. См. также: НПЛ, ПВЛ
ПСТСО	Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сиб. благозвонница, 2007–[2013]
ПЭ	Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–[2014]. Т.: РПЦ, 1–[34]
РВ	Русский вестник. М., 1808–1824. СПб., 1841–1844. М., 1856–1906
РДМДМ	Русская духовная музыка в док-тах и мат-лах. М., 1998–[2008]. Т. 1–2. Кн. 1–2: Синодальный хор и училище церк. пения / Сост. и коммент.: С. Г. Зверевой, А. А. Наумова, М. П. Рахмановой. 1998–2004; Т. 3: Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников, 1861–1918 / Сост.: А. А. Наумов, М. П. Рахманова. Поместный Собор РПЦ, 1917–1918 гг. / Сост.: С. Г. Зверева. 2002; Т. 4: С. В. Смоленский / Сост. и ред.: Н. И. Кабанова, М. П. Рахманова. 2002; Т. 5: А. Кастальский: Статьи, восп., переписка / Сост.: С. Г. Зверева. 2006; Т. 6. Кн. 1: С. В. Смоленский и его корреспонденты / Сост.: М. П. Рахманова. 2008; Т. 7. Кн. 1–2: Афонская экспедиция ОЛДП. 2012
РИБ	Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб.; Пг.; Л., 1872–1927. 39 т.
РиХВ	Россия и христианский Восток. М., 1997–[2004]. Т. 1–[2/3]
РМГ	Русская музыкальная газета. СПб.; Пг., 1894–1917
Ровинский. Словарь граверов	*Ровинский Д. А.* Подробный словарь русских граверов XVI–XIX вв. СПб., 1895
Русские писатели, 1800–1917	Русские писатели, 1800–1917: Биогр. словарь. М., 1989–[2007]. Т. 1–[5]
СбОРЯС	Сборник статей, читанных в Отделе русского языка и словесности АН. СПб.; Пг.; Л., 1867–1928. 101 т.
СВ	Средние века: Сб. ст.: [Ежег.]. М., 1942–[2006]. Вып. 1–[67] (с 2007 — журнал)
СДХА	Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп., сост., общ. ред.: А. Г. Дунаев. СПб., 1999
Сергий (Спасский). Месяцеслов	*Сергий (Спасский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901[2]. М., 1997[р]. 3 т.
СИППО	Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. СПб.; Пг., 1891–1917. 28 т.
СИЭ	Советская историческая энциклопедия. М., 1961–1976. 16 т.
СИЮЗР	Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, изд. Комиссией для разбора древних актов. К., 1911–1916. Вып. 1–2
СИЭ	Советская историческая энциклопедия. М., 1961–1976. 16 т.
СККДР	Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI — 1-я пол. XIV в.); 1988–1989. Вып. 2. Ч. 1–2 (2-я пол. XIV–XVI в.); СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1; 1993. Ч. 2; 1998. Ч. 3; 2004. Ч. 4
СКСРК, XI–XIII	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984
Слијепчевић. Историја	*Слијепчевић Ђ.* Историја Српске Православне Цркве: В 3 кн. Београд, 1991
Собор, 1918	Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.]
Деяния	Деяния. М.; Пг., 1918. М., 1994–2000[р]. 11 т.
Определения	Собрание определений и постановлений. М.; Пг., 1918. 4 кн. М., 1994[р]
Сов. Арх.	Советская археология. М., 1951–1992. № 1 (далее: Рос. Арх.)
СПАМИР	Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. М., 1997–[2009]
Српски јерарси	*Сава, еп. Шумадијски.* Српски јерарси. Крагујевац, 1996
ССл	Советское славяноведение. М., 1965–1992 (с № 2 за 1992 — Славяноведение)
Строев.	*Строев П. М.*
Словарь	Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882
Списки иерархов	Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990[г]
Суворов. Право	*Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 1912[5], 2004
Такаишвили.	*Такаишвили Е. С., сост.*
Древности	Древности Грузии. Тифлис, 1899. Т. 1; 1909. Т. 2; 1910. Т. 3 (на груз. яз.)
Древняя Грузия	Древняя Грузия. Тифлис, 1909. Т. 1; 1913. Т. 2; 1914/1915. Т. 4 (на груз. яз.)
Типикон	Типикон, сиесть Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт
ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917, 1999–[2012]. № 1–[16] [с 1999 — на укр. яз.]
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы / Ин-т рус. яз. и лит-ры (ПД). Л.; СПб., 1934–[2014]. Т. 1–[62]
ТРАГФ	Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. СПб., 1900–1913. 13 кн.
ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891
УЗ РПУ	Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1995–[2000]. Вып. 1–[6]
Фартусов. Руководство к писанию икон	*Фартусов В. Д.* Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года: Опыт пособия для иконописцев. М., 1910, 2002[р]

Филарет (Гумилевский).	*Филарет (Гумилевский), архиеп.*
Жития подвижниц	Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885[2]. М., 1994[р]
История РЦ	История Русской Церкви. Рига; М., 1847–1848. 4 т. М., 1895[6]. 5 т.
Обзор	Обзор русской духовной литературы. СПб., 1856–1861. Чернигов, 1865[2]. СПб., 1884[3]. 2 кн.
Песнопевцы	Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. Серг. П., 1995[р]
РСв	Русские святые, чтимые всею Церковию или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865[2]. 3 кн.; СПб., 1882[3]. 3 кн.; 2008[п]
Филимонов. Иконописный подлинник	Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. / Ред.: Г. Д. Филимонов. М., 1874
ФН	Философские науки / МГУ. М., 1958–.
ФРГФ	Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1
ХРД	Хоровое и регентское дело: Журн. СПб., 1909–1917
ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917, 1991–[2013]. № 1–[43]; далее ежекв.
ЦВед	Церковные ведомости. СПб., 1888–1918
ЦВЗЕЕ	Церковный вестник Западноевропейской епархии. П., 1927–1940, 1947–1959; То же, загл. парал. франц.: Церковный вестник Западноевропейского рус. правосл. Экзархата (1947)
ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846–1848, 1858–1918 [ранее: Русский ист. сб. (1837–1844. 7 т.), затем: ВОИДР (1849–1857)]
ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1863–1917
Ягич. Служебные Минеи	*Ягич И. В.* Служебные Минеи за сент., окт. и нояб. в церковнослав. переводе по рус. рукописям 1095–1096 гг. СПб., 1886
AAS	Acta Apostolicae Sedis: Commentarium officiale / Ecclesia Catholica. Sancta Sedes. Vat., 1909–1933. T. 1–25; Ser. 2. 1934–1958. T. 1(26)–25(50); Ser. 3. 1959–1969. T. 1(51)–11(61); 1970–[2014]; T. 62–[106]
ABAW	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philol.-hist. Kl.: Münch., 1833–1906/1909. Bd. 1–24; 1911–[1965]
ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. etc., 1992
AClass	Acta classica: Proc. of the Classical Assoc. of South Africa. Capetown; Pretoria, 1958/1959–[2013]. Vol. 1–[56]
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1984. 4 t. (15 vol.)
ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha: In 3 t. / Post C. Tischendorf ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959[r]
Acta Barnab.	Acta Barnabae // ActaAA. T. 2/2. P. 291–302
ActaOP	Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum / Rec. B. M. Reichert; Verfasser: A. Fruewith. R., 1898–1904. T. 1–9 [1220–1844]
ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc. Antw., 1643–1894. P., 1863–1870[3]. Brux., 1925–1930 Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863[3]; Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863[3]; Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863[3]; Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863[3]; Maii. Antverpiae, 1675. T. 1–3; 1685. T. 4–5; 1688. T. 6–7. P., 1864[3]; Iunii. Antverpiae, 1695. T. 1; 1698. T. 2; 1701. T. 3; 1707. T. 4; 1709. T. 5; 1714–1717. T. 6; 1717. T. 7. P., 1865[3]; Iulii. Antverpiae, 1719. T. 1; 1721. T. 2; 1723. T. 3; 1725. T. 4; 1727. T. 5; 1729. T. 6; 1731. T. 7. P., 1866[3]; Augusti. Antverpiae, 1733. T. 1; 1735. T. 2; 1737. T. 3; 1739. T. 4; 1741. T. 5; 1743. T. 6. P., 1867[3]; Septembris. Antverpiae, 1746. T. 1; 1748. T. 2; 1750. T. 3; 1753. T. 4; 1755. T. 5; 1757. T. 6; 1760. T. 7; 1762. T. 8. P., 1868[3]; Octobris. Antverpiae, 1765. T. 1; 1768. T. 2; 1770. T. 3; 1780. T. 4; 1786. T. 5; 1794. T. 6; 1845. T. 7; 1853. T. 8; 1858. T. 9; 1861. T. 10; 1864. T. 11; 1867. T. 12; 1883. T. 13. P., 1869–1870[3] (T. 1–11); Supplementum ad ActaSS Oct. T. 1–6. Antverpiae, 1869; Novembris. Antverpiae, 1887. T. 1; 1894. T. 2. Pars 1; Brux., 1925. T. 4; 1931. T. 2. Pars 2; Indices ad ActaSS. Ian.—Oct. P., 1869–1870
ActaSS Merov.	Supplement aux Acta sanctorum pour les saints de l'époque mérovingienne / Par abbé C. Narbey. P., 1899–1912. 2 t.
Adamn.	*Adamnani.*
De locis sanctis	De locis sanctis libri tres // Itinera Hierosolymitana saec. IV–VIII / Rec. et comment. crit. instr. P. Geyer. W., 1898. (CSEL; 39); Idem / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958 (рус. пер.: *Аркульфа* рассказ о св. местах, записанный *Адамнаном* ок. 670 г. // ППС. 1898. Т. 17. Вып. 1. (Вып. 49))
Vita Columb.	Adamnan's Life of Columba / Ed. with Engl. Transl. by A. Anderson, M. Anderson. L. etc., 1961, 1991
AFH	Archivum franciscanum historicum. Grottaferrata, 1908–[2013]. Vol. 1–[106]
AfLW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg; Freiburg (Schweiz), 1950–[2012]. Bd. 1–[54]
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. R., 1931–[2013]. Vol. 1–[81]
AHC	Annuarium historiae conciliorum: Intern. Zschr. für Konziliengeschichtsforschung. Paderborn, 1969–[2012]. Bd. 1–[44]
AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. P., 1926–[2012]. T. 1–[79]
AHG	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schirò. R., 1966–1983. 13 t.
AHMA	Analecta hymnica medii aevi. Lpz., 1886–1922, 1965[r]. 55 vol.; Analecta hymnica: Reg. / Hrsg. M. Lütolf. Bern; Münch., 1978
AHPont	Archivum historiae pontificiae. R., 1963–[2011]. Vol. 1–[49]
AHR	American Historical Review. Wash. etc., 1895–[2014]. Vol. 1–[119]
AION	Annali dell' Istituto universitario orientale di Napoli. N. S. Napoli, 1940–[2011]. Vol. 1(11)–[71]
Alcin. Epit.	*Albinos [Alcinoos].* Epitome doctrinae Platonicae / Ed. P. Louis. P., 1945
Alcuin.	*Alcuinus.*
De rat. anim.	De animae ratione liber ad Eulaliam virginem // PL. 101. Col. 639–647
Ep.	Epistolae // MGH. Epp. Bd. 4. S. 1–493, 614–616; Bd. 5. S. 221–229

Aldhelm. De laud. virg.	*Aldhelmus Schireburnensis.* De laudibus virginitatis sive de virginitate sanctorum // PL. 89. Col. 103–161; Idem: De virginitate // Opera / Ed. R. Ewald. B., 1919. P. 293–296, 429–430. (MGH. AA; T. 15)
Alex. Aphrod. In Met.	*Alexander Aphrodisiensis.* In Aristotelis Metaphysica Commentaria. B., 1891 (CAG; 1)
ALKGMA	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. B., 1885–1900. Freiburg, 1955–1956[r]. 7 Bde
Analecta OSBM	Analecta Ordinis S. Basilii Magni = Записки Чину Св. Василия Великого. Ser. 1. R., 1924–1939. Vol. 1–6; Ser. 2, sect. 1–3. R., 1949–. Sect. 1: Opera. 1950–.; Sect. 2: Articuli, documenta collectanea, miscellanea bibliographia. 1949–[1996]. Vol. 1(7) – 15(21); Sect. 3: Documenta ex archivis Romanis. 1952–.
DPR	Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia
LNAHU	Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes
Anast. Sin.	*Anastasius Sinaita.*
In Ps. 6	Oratio in Psalmum VI // PG. 89. Col. 1077–1116 (рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп.* Слово на 6-й псалом / Пер.: М. В. Никифоров // Избр. творения. М., 2003. С. 295–297)
Quaest.	Quaestiones et responsiones / Ed. M. Richard, J. A. Munitiz. Turnhout, 2006. (CCSG; 59)
AnatSt	Anatolian Studies. Ankara; Camb., 1951–[2013]. Vol. 1–[63]
Anaximen. Rhet. ad Alex.	*Anaximenes Lampsacenus.* Ars Rhetorica, quae vulgo fertur Aristotelis Ad Alexandrum / Ed. M. Fuhrmann. Lpz., 1966, 2000[2]. (BSGRT; 1983)
AnBib	Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952–[2013]. T. 1–[205]
AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882–[2013]. Vol. 1–[131]
An. Pont.	Annuario Pontificio. Vat., 1860–1871, 1912–[2014]
An. Pont. Cath.	Annuaire Pontifical Catholique. P., 1898–1936, 1939, 1948
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hrsg. H. Temporini. B., 1972–.
Antioch. Hom.	*Antiochus Monachus.* Homiliae // *Idem.* Pandectes Scripturae Divinitus Inspiratae // PG. 89. Col. 1415–1849
Aphr. Demonstr.	*Aphraatis Sapientis Persae* Demonstrationes. P., 1894–1907. T. 1–2. (PS; 1/1–2)
Arat. Phaenom.	*Aratus.* Phaenomena / Ed. J. Martin. Firenze, 1956 (рус. пер.: *Арат.* Явления: [Отр.] // Небо, наука, поэзия: Античные авторы о небесных светилах, об их именах, восходах, заходах и приметах погоды / Пер. и коммент.: А. А. Россиус; ред.: Н. А. Федоров, П. В. Щеглов. М., 1992. С. 24–61; *Арат.* Явления / Пер.: К. А. Богданов. СПб., 2000)
Areop. CH	Corpus Areopagiticum. De coelesti hierarchia // Corpus Dionysiacum, II. B.; N. Y., 1991. (PTS; 36); Idem // PG. 3. Col. 119–370 (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии: Тексты / Пер. с греч.: Н. Г. Ермаков, под ред. Г. М. Прохорова; вступ. ст.: Г. В. Флоровский. СПб., 1997)
Arist.	*Aristoteles.*
Anal. poster.	Analytica posteriora // *Idem.* Analytica priora et posteriora / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968[r] (рус. пер.: *Аристотель.* Вторая аналитика // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 255–346)
De cael.	De caelo / Ed. P. Moraux. P., 1965 (рус. пер.: *Аристотель.* О небе // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 263–378)
EN	Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxf., 1894, 1962[r] (рус. пер.: *Аристотель.* Никомахова этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 53–294)
Phys.	Physica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1950, 1966[r] (рус. пер.: *Аристотель.* Физика // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 59–262)
Poet.	Poetica / Ed. R. Kassel. Oxf., 1965, 1966[2], 1968[r] (рус. пер.: *Аристотель.* Поэтика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 645–680)
Rhet.	Rhetorica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1959, 1964[r] (рус. пер.: *Аристотель.* Риторика / Пер.: Н. Платонова. СПб., 1894, 2007)
Aristid. Apol.	*Aristid.* Apologia // *Alpigiano C.* Aristide di Atene. Firenze, 1988. (Biblioteca patristica; 11) (рус. пер.: *Аристид.* Апология // СДХА. С. 290–337)
Arnob. Adv. nat.	*Arnobius.* Adversus nationes // PL. 5. Col. 713–1289 (рус. пер.: *Арнобий.* Против язычников / Пер., введ., примеч.: Н. М. Дроздов. К., 1917. СПб., 2008)
Arnob. Jun. Conflict.	*Arnobius Junior.* Conflictus cum Serapione // Opera minora / Ed. K.-D. Daur. Turnhout, 1992. P. 43–173. (CCSL; 25a); Idem // PL. 53. Col. 239–322
Arranz.	*Arranz M.*
Eucologio	L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leitourgikon (Messale). R., 1996
Typicon	Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A. D. 1131. R., 1969. (OCA; 185)
ARW	Archiv für Religionswissenschaft. Lpz., 1898–1941/1942. 37 Bde
Asc. Is.	Ascensio Isaiae / Ed. P. Bettiolo, E. Norelli e. a. Turnhout, 1995. T. 1: Textus. (CCSA; 7)
ASPh	Archiv für slawische Philologie. B., 1875–1929. 42 Bde
ASS	Acta Sanctae Sedis. Vat., 1865–1908
Athanas. Alex.	*Athanasius Alexandrinus.*
Apol. contr. ar.	Apologia (secunda) contra arianos // PG. 25. Col. 247–410 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Слово защитительное против ариан // Творения. Серг. П., 1902–1903[2]. М., 1994[p]. Ч. 1. С. 287–398)
Or. contr. arian.	Orationes tres contra arianos: [Adversus arianos] // PG. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* На ариан, слова 1–3 // Творения. Серг. П., 1902–1903[2]. М., 1994[p]. Ч. 2. С. 176–455)
Athen. Deip.	*Athenaeus.* Deipnosophistae / Ed., transl. C. B. Gulick. Camb., 1950–1963. 7 vol. (рус. пер.: *Афиней.* Пир мудрецов / Подгот. Н. Т. Голинкевич. М., 2003–2010. 2 т. (Лит. памятники))
Athenag.	*Athenagoras Atheniensis.*
De resurrect.	De resurrectione mortuorum // PG. 6. Col. 973–1024 (рус. пер.: *Афинагор.* О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–124)
Legat. pro christian.	Legatio pro christianis // PG. 6. Col. 889–972 (рус. пер.: *Афинагор.* Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92)
Aug.	*Augustinus Hipponensis.*
Confess.	Confessiones, lib. I–XIII // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: *Августин, блж.* Исповедь / Пер.: М. Е. Сергеенко. М., 2000. СПб., 2011)
De civ. Dei	De civitate Dei, lib. I–XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: *Августин, блж.* О граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4

(кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1906–1910². М., 1994ᵖ. Т. 1–4)

Ep. — Epistolae // PL. 33

Quaest. in Exod. — Quaestionum in Exodum // PL. 34. Col. 501–516

Serm. — Sermones 1–50 // *Sancti Aurelii Augustini* Sermones de Vetere Testamento / Ed. C. Lambot. Turnhout, 1961. (CCSL; 41); Sermones 51–340 // PL. 38. Col. 332–1484; Sermones 341–396 // PL. 39. Col. 1493–1718 (рус. пер.: *Августин, блж.* Проповеди. 1–23 / Пер.: прот. Д. Садовский. Серг. П., 1913; То же // *Он же.* Христианская наука. СПб., 2006. С. 273–508; Проповеди / Пер., коммент.: свящ. М. Е. Козлов // АиО. 1996. № 1(8). С. 65–77; Проповеди / Пер.: С. А. Степанцов // ВДИ. 2007. № 3. С. 243–250)

Aul. Gell. Noct. — *Aulus Gellius.* Noctes Atticae / Ed. C. Hosius. Lpz., 1903

Aurel. Antonin. — *Aurelius Antoninus, Marcus, imp.*

Ad se ipsum — Ad se ipsum / Recogn. I. H. Leopold. Oxf., 1908, 1950ʳ (рус. пер.: *Марк Аврелий Антонин.* Размышления: Дневник императора / Пер. с лат.: С. М. Роговин. М., 2008)

Ep. — [Epistolae] = Lettere a Frontone // Scritti / A cura di G. Cortassa. Torino, 1984

Aur. Vict. De Caes. — *Sextus Aurelius Victor.* Liber de caesaribus / Hrsg. F. Pichlmayr. Lpz., 1911, 1970ʳ (рус. пер.: *Секст Аврелий Виктор.* О Цезарях // Римские историки IV в. М., 1997. С. 77–123)

BACr — Bollettino di archeologia cristiana. R., 1863–1894

Baldovin. Worship — *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. R., 1987. (OCA; 228)

BAR — The Biblical Archaeology Review / The Bibl. Archaeol. Soc. Wash., 1975–[2011]. Vol. 1–[37]

Bardenhewer. Geschichte — *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1913–1932². Darmstadt, 1962ʳ. 5 Bde

Barnaba. Ep. — *Barnabae* Epistola catholica // PG. 2. Col. 727–782 (рус. пер.: Послание ап. *Варнавы* // ПМА. 1994. С. 63–94; 2003. С. 87–115)

Basil. Magn. — *Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus).*

De Spirit. Sanct. — De Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218; *Basile de Césarée.* Sur le Saint-Esprit / Éd. B. Pruche. P., 1968². P. 250–530. (SC; 17 bis) (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. М., 1993ᵖ. Ч. 3. С. 231–356)

Ep. — Epistolae // *St. Basile.* Lettres: In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Ep. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Ep. 101–218. P. 1–218; 1966. Vol. 3: Ep. 219–366. P. 1–229; Epistolae 1–366 // PG. 32. Col. 219–1112

In Isaiam proph. — In Isaiam prophetam // PG. 30. Col. 117–667 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Толкование на прор. Исаию // Творения. М., 1845, 1993ᵖ. Ч. 2. С. 5–358)

Philoc. — Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta (cap. 23, 25–27) // *Origène.* Philocalie 21–27: sur le libre arbitre / Ed. É. Junod. P., 1976. P. 130–314. (SC; 226)

BBKL — Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon / Hrsg. F. W. Bautz. Hamm (Westf.), 1975–2003. 21 Bde; www.bautz.de/bbkl [Электр. ресурс]

Beck. — *Beck H.-G.*

Geschichte der orthodoxen Kirche — Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Gött., 1980

Kirche und theol. Literatur — Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1959, 1977²

Beda. Hist. eccl. — *Beda Venerabilis.* Historia ecclesiastica // PL. 95. Col. 21–290 (рус. пер.: *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англов. СПб., 2001)

Bernard. Clar. Contr. Abaelard. — *Bernardus Claraevallensis.* Contra novi Abailardi errores *S. Bernardus* etiamnum expostulat apud Clementem X // PL. 182. Col. 1053–1072 (рус. пер.: *Бернард Клервосский.* Послание CXC к папе Иннокентию II, или Трактат против некоторых ошибочных положений Абеляра // Классическая филология на совр. этапе. М., 1996. С. 192–197)

BG — Bibliotheca Graeca / Ed. J. A. Fabricius et G. C. Harles. Hamburg, 1790–1809. 12 vol.

BHG — Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Brux., 1957³. Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)

BHL — Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. T. 1; 1901. T. 2. 1992ʳ. (SH; 6); 1911. Suppl.

BHO — Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970. (SH; 10)

BiblSS — Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.

BIFAO — Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire, 1901–1975. Vol. 1–75

BKV — Bibliothek der Kirchenväter. Kempten, 1869–1888². 80 Bde; 1911–1931³. 61 Bde; 1932–1938⁴

BLE — Bulletin de littérature ecclésiastique: Bull. theol., scientifique et littéraire / Inst. catholique de Toulouse. Toulouse, 1899–1936; 1937–[2014]. T. 1–[115]

Boemer. Reg. Imp. — *Böhmer J. F.* Regesta Imperii. Ser. 1–[14]. Innsbruck etc., 1877–[2013]

Boetius. — *Boetius.*

Comm. in Porphyr. — Commentaria in Porphyrium // PL. 64. Col. 71–158; крит. изд.: In Isagogen Porphyrii Commentorum editio prima // *Boethius.* In Isagogen Porphyrii Commenta / Ed. G. Schepss. Lpz., 1906. P. 135–348. (CSEL; 48) (рус. пер.: *Боэций.* Комментарий к Порфирию / Пер. Т. Ю. Бородай // *Он же.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 5–116)

Contr. Eutych. — Contra Eutychen et Nestorium // PL. 64. Col. 1337–1354; крит. изд.: Idem // *Boethius.* De consolatione philosophiae. Opuscula theologica / Ed. C. Moreschini. Münch.; Lpz., 2005². P. 206–241 (рус. пер.: *Боэций.* Против Евтихия и Нестория / Пер. Т. Ю. Бородай // *Он же.* «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1990. С. 167–189)

De hebdom. — Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint, sive De hebdomadibus // PL. 64. Col. 1311–1314; крит. изд.: Idem // *Boethius.* De consolatione philosophiae. Opuscula theologica / Ed. C. Moreschini. Munch.; Lpz., 2005². P. 186–194 (рус. пер.: *Боэций.* Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными / Пер. Т. Ю. Бородай // *Он же.* «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1990. С. 161–166)

De Trinit. — Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii, sive De S. Trinitate // PL. 64. Col. 1247–1256; крит. изд.: Idem // *Boethius.* De consolatione philosophiae. Opuscula theologica / Ed. C. Moreschini. Munch.; Lpz., 2005². P. 165–

181 (рус. пер.: *Боэций.* Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества / Пер. Т. Ю. Бородай // *Он же.* «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1990. С. 145–157)

Dial. in Porphyr. — Dialogi in Porphyrium // PL. 64. Col. 9–70; крит. изд.: In Porphyrii Isagogen Commentorum editio secunda // *Boethius.* In Isagogen Porphyrii Commenta / Ed. G. Schepss. Lpz., 1906. P. 3–132. (CSEL; 48)

BOR — Biserica Ortodoxă Română. Bucur., 1874–. Vol. 1–.

BSGRT — Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lpz., 1849–[2014]

Bsl — Byzantinoslavica. Praha, 1929–.

Bullarium magnum romanum — Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis edition: locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a s. Leone Magno... erexit auspicante card. F. Gaude. [R.; Torino], 1857–1872. 25 vol.

Byz — Byzantion. Brux.; P., 1924–[2013]. Vol. 1–[83]

BZ — Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–1997. Münch.; Lpz., 1998–[2014]. Bd. 1–[107]

Caes. Arel. — *Caesarius Arelatensis.*

Brev. adv. haer. — Breviarium adversus haereticos // S. Caesari ep. Arelatensis Opera omnia / Ed. G. Morin. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 182–208

De myst. S. Trin. — De mysterio Sanctae Trinitatis // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 164–180

Ep. — Epistolae // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 5–98

Hom. mon. — Homiliae *s. Caesarii* ad monachos // SC. 398. P. 60–161

Op. de grat. — Opusculum de gratia // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 159–164

Reg. ad monach. — Regula ad monachos // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 149–155; Idem // SC. 398. P. 204–227

Reg. ad virg. — Regula ad virgines // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 99–148; Idem // SC. 345. P. 170–243

Serm. — Sermones // PL. 67. Col. 1041–1090; Idem // CCSL. T. 103 / Ed. G. Morin. Turnhout, 1953; *Césaire d'Arles.* Sermons au peuple / Ed. M.-J. Delage. P., 1971, 1978, 1986. Vol. 1–3. (SC; 175, 243, 330) (рус. пер.: *Кесарий Арелатский, свт.* Избранные слова. Слово 12: Изложение веры и этимология этого слова; Слово 39: О том, каким образом... Господь положил, как нас будут судить в Судный день; Слово 40: Объяснение того, почему святые и праведные мужи в сем веке отмщают грешникам / Пер.: Н. Новиков // Арелатские проповедники V–VI вв.: Сб. исслед. и пер. М., 2004. С. 315–321, 321–326, 326–329)

Test. — Testamentum s. Caesarii // SC. 345. P. 380–397

CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca / Ed. consilio et auct. Acad. Litterarum Regiae Borussicae. B., 1882–1909. 23 vol.

Cah. Arch. — Cahiers Archéologiques: fin de l'antiquité et moyen-âge. P., 1945–[2011]. T. 1–[53]

CALMA — Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500–1500) / Ed. M. Lapidge e. a. Tavarnuzze (Firenze), 2000–[2013]. Vol. 1–[4]

CANT — Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Geerard. Turnhout, 1992

Cassiod. — *Cassiodorus.*

Chron. — Chronica / Hrsg. T. Mommsen. B., 1894. S. 120–161. (MGH. AA; 11)

Complex. — Complexiones in Epistolas Apostolorum et Actus Apostolorum et Apocalypsis Ioannis // PL. 70. Col. 1319–1418

De anima — De anima // PL. 70. Col. 1279–1308

De artib. — De artibus et disciplinis liberalium litterarum // PL. 70. Col. 1149–1220

De inst. div. lit. — De institutione divinarum litterarum // PL. 70. Col. 1105–1150

De orth. — De orthographia // PL. 70. Col. 1239–1270; Idem // *Keil H.* Grammatici latini. Lpz., 1880. Vol. 7. P. 143–210

Exp. ps. — Expositio psalmorum / Ed. M. Adriaen. Turnhout, 1958. (CCSL; 97–98); Idem // PL. 70. Col. 25–1056

Hist. eccl. tripart. — Chronica: (Historia tripartita). B., 1894. S. 120–161. (MGH. AA; 11)

Ordo gen. — Ordo generis Cassiodororum // CCSL. 1973. Vol. 96. P. V–VI

Varia — Variarum libri XII // PL. 69. Col. 501–880; Idem // MGH. AA. 1894, 1981[r]. T. 12. P. 3–385

CAVT — Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti / Ed. J. Haelewyck. Turnhaut, 1998

CC — Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953–.

CCCM — Continuatio Medievalis. 1966–.;

CCSA — Ser. Apocryphorum. 1983–.;

CCSG — Ser. Graeca. 1977–.;

CCSH — Ser. Hagiographies. 1994–.;

CCSL — Ser. Latina. 1953–.

Cedrenus G. Comp. hist. — *Georgius Cedrenius.* Compendium historiarum // *Georgius Cedrenus [et] Ioannis Scylitzae* ope / Suppletus et emendatus I. Bekker. Bonn, 1838–1839. 2 vol. (CSHB)

Censorin. De die natale — *Censorinus.* De die natali liber ad Q. Caerellium / Ed. N. Sallmann. Lpz., 1983 (рус. пер.: *Цензорин.* Книга о дне рождения: Пер. с лат. // ВДИ. 1986. № 2. С. 230–237; № 3. С. 224–238)

CHJ — Cambridge Historical Journal. Camb., 1926–1957. 13 vol. Продолж.: Historical Journal

Chron. Pasch. — Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonn, 1832. 2 vol.; Idem // PG. 92. Col. 69–1028

CIC — Codex iuris canonici (1983) // AAS. 1983. Vol. 75. Pt. 2 (рус. пер.: Кодекс канонического права / Пер. с лат.: А. Н. Коваль; науч. ред.: С. Тимашов. М., 2007)

CIC (1917) — Codex iuris canonici / Auctorit. Benedicti Papae promulgatus. Vat., 1917

Cicero. — *Marcus Tullius Cicero.*

Acad. I — Academica posteriora. Lib. I / Ed., introd. et comment. de M. Ruch. P., 1970 (рус. пер.: *Цицерон Марк Туллий.* Учение академиков. М., 2004. С. 52–81)

Acad. II — Academica priora sive Lucullus / Hrsg. O. Plasberg // *M. Tulli Ciceronis* Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1922. Fasc. 42. P. 26–102 (рус. пер.: *Цицерон Марк Туллий.* Учение академиков. М., 2004. С. 82–207)

De fin. bon. et mal. — De finibus bonorum et malorum // *M. Tulli Ciceronis* Scripta quae manserunt omnia / Hrsg. E. Malcovati. Lpz., 1915. Stuttg., 1976[r]. Fasc. 43 (рус. пер.: *Цицерон Марк Туллий.* О пределах блага и зла / Пер.: Н. А. Федоров // *Он же.* О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 41–242)

De invent. — Rhetorici libri duo qui vocantur De inventione // *M. Tulli Ciceronis* Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1915. Stuttg., 1965[r]. Fasc. 2

De natura deorum — De natura deorum. Academica. Camb., 1956 (рус. пер.: *Цицерон Марк Туллий.* О природе

богов / Пер.: М. И. Рижский // *Он же.* Философские трактаты. М., 1997[2]. С. 47–146)

De offic. — De officiis / Ed. C. Atzert // *M. Tulli Ciceronis* Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1963. Fasc. 48 (рус. пер.: *Цицерон Марк Туллий.* Об обязанностях // *Он же.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 58–156)

De orat. — De oratore // *M. Tulli Ciceronis* Rhetorica / Ed. A. S. Wilkins. Oxf., 1902. Vol. 1 (рус. пер.: *Цицерон Марк Туллий.* Об ораторе / Пер.: Ф. Петровский // *Он же.* Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 75–252)

De re publica — De re publica / Ed. L. Ferrero. Firenze, 1957 (рус. пер.: *Цицерон Марк Туллий.* О государстве // *Он же.* О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма / Сост.: Е. В. Ляпустина. М., 1999. С. 45–144)

CIL — Corpus inscriptionum Latinarum / Hrsg. v. d. Berliner Akad. B., 1862–[2012]. 17 vol. in 55 t.

Clem. Alex. — *Clemens Alexandrinus.*

Eclog. proph. — Eclogae propheticae // Clemens Alexandrinus: [Werke] / Hrsg. O. Stählin e. a. B., 1934. 1970[2]. Bd. 3. S. 135–155. (GCS; 17)

Exc. Theod. — Excerpta ex Theodoto // Clemens Alexandrinus: [Werke] / Hrsg. O. Stählin e. a. B., 1934. 1970[2]. Bd. 3. S. 103–133. (GCS; 17); Idem // *Clement d'Alexandrie.* Extraits de Theodote / Texte crit., introd., trad. et not. de F. Sagnard. P., 1948. (SC; 23) (рус. пер.: Извлечения из произведений Феодота // Школа Валентина: фрагменты и свидетельства / Пер.: Е. В. Афонасин. СПб., 2002. С. 172–219)

Fragm. — Fragmente // Clemens Alexandrinus: [Werke] / Hrsg. O. Stahlin e. a. B., 1934, 1970[2]. Bd. 3. S. 193–230. (GCS; 17)

Paed. — Paedagogus // Clemens Alexandrinus: [Werke] / Hrsg. O. Stählin e. a. B., 1905, 1972[3]. Bd. 1. S. 87–292. (GCS; 12); *Clément d'Alexandrie.* Le pédagogue / Éd. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158); Idem // PG. 8. Col. 247–684 (рус. пер.: *Климент Александрийский.* Педагог / Пер.: Н. И. Корсунский. Ярославль, 1892; То же / Пер.: Н. И. Корсунский; ред. и доп.: свящ. Г. Чистяков. М., 1996[п])

Protrept. — Protrepticus // Clemens Alexandrinus: [Werke] / Hrsg. O. Stahlin e. a. B., 1905, 1972[3]. Bd. 1. S. 1–86. (GCS; 12); *Clément d'Alexandrie.* Le protreptique / Éd. C. Mondésert. P., 1949[2]. (SC; 2bis) (рус. пер.: *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. СПб., 1998)

Quis div. salv. — Quis dives salvetur // Clemens Alexandrinus: [Werke] / Hrsg. O. Stählin e. a. B., 1934, 1970[2]. Bd. 3. S. 157–191. (GCS; 17); *Clément d'Alexandrie.* Quel riche sera sauvé? / Introd. et not. C. Nardi, P. Descourtieux; trad. P. Descourtieux. P., 2011. (SC; 537) (рус. пер.: *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется? / Пер.: Н. И. Корсунский; ред.: П. К. Доброцветов. М., 2011[п])

Strom. — Stromata // Clemens Alexandrinus: [Werke] / Hrsg. O. Stählin e. a. B., 1906, 1985[4]. Bd. 2. [Buch I–VI]; 1909, 1970[2]. Bd. 3. S. 1–102. [Buch VII–VIII] (рус. пер.: *Климент Александрийский.* Строматы / Пер.: Н. И. Корсунский. Ярославль, 1892; То же / Пер., коммент.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3)

Clem. Rom. — *Clemens Romanus.*

Ep. I ad Cor. — Epistula I ad Corinthios // *Clément de Rome.* Épître aux Corinthiens / Ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: *Климент Римский, свт.* Первое послание к Коринфянам // ПМА. 1994. С. 119–148; 2003. С. 135–172)

Ep. II ad Cor. — Epistula altera ad Corinthios // PG. 1. Col. 329–348 (рус. пер.: *Климент Римский, свт.* Второе послание к Коринфянам // ПМА. 1994. С. 157–164; 2003. С. 175–180)

Ep. II ad Cor. Suppl. — Epistula altera ad Corinthios // Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατήρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Ἀθῆναι, 1955. Μέρος 1. Σ. 44–47 (рус. пер.: *Климент Римский, свт.* Второе послание к Коринфянам. Гл. 12–20 / Пер.: Н. И. Барсов // ПМА. 1994. С. 401–406; 2003. С. 505–509)

Hom. — Homiliae / Hrsg. B. Rehm // Die Pseudoklementinen. Tl. 1. B., 1969. (GCS)

Coelestin. — *Coelestinus I, papa.*

Ep. — Epistolae // PL. 50. Col. 417–558

Ep. 9 — Epistola [9:] Ad Cyrillum // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 5–6; Idem // PL. 50. Col. 469–4868 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 166–172)

Ep. 13 — Epistola [13:] Ad Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 7–12; Idem // PL. 50. Col. 453–458 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 160–162)

Coll. Avel. — Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCLXII usque ad a. DLIII datae: Avellana quae dicitur collection. W. etc., 1895–1898. 2 t. (CSEL; 35/1–2)

Const. Ap. — Les constitutions apostoliques / Éd. et comment. M. Metzger. P., 1985–1987. 3 t. (SC; 320, 329, 336) (рус. пер.: Постановления апостольские чрез св. Климента еп. Римского преданные / Пер. с древнегреч.: архим. Иннокентий (Новгородов). Каз., 1864. СПб., 2002)

CoptE — The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.

CPG — Clavis Patrum Graecorum / Ed. M. Gérard. Turnhout, 1974–2003. 7 vol. Vol. 1: Patres Antenicaeni. 1983; Vol. 2: Ab Athanasio ad Chrysostomum. 1974; Vol. 3: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. 1979; Vol. 3A: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Add. vol. 3. 2003; Vol. 4: Concilia. Catenae, 1980; Vol. 5: Indices. Initia. Concordantiae. 1987; [Suppl. = CPGS] / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret. 1998

CPGS — Clavis Patrum Graecorum. Supplementum / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret; adiuvantibus F. Glorie, J. Desmet. Turnhout, 1998

CPh — Classical Philology. Chicago, 1906–[2010]. Vol. 1–[105]

CPL — *Dekkers E., Gaar A.* Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugis, 1951. Brugis, 1961[2]. (Sacris erudiri; 3)

CPMA, PB — Corpus philosophorum medii aevi. Philosophi Byzantini. Athenai, 1984–.

CPPMA — Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi / Comp. J. Machielsen. Turnhout, 1990. Vol. 1. Pars A–B; 1994. Vol. 2. Pars A–B; Vol. 3. Pars A

CQ — The Classical Quarterly. Oxf. etc., 1907–1950. Vol. 1–44; N. S. 1951–[2013]. Vol. 1–[63]

CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. etc., 1903–. Louvain, 1913–.

Aethiop. — Scriptores Aethiopici. 1903–.;

Arab. — Scriptores Arabici. 1903–.;

Armen.	Scriptores Armeniaci. 1953–.;
Copt.	Scriptores Coptici. 1906–.;
Iber.	Scriptores Iberici. 1950–.;
Subs.	Subsidia. 1950–.;
Syr.	Scriptores Syri. 1903–.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866–[2011]. Vol. 1–[99]
CSHB	Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn, 1826–1897. 50 t.
CSLMA. AG	Clavis scriptorium latinorum medii aevi: Auctores Galliae / Ed. M.-H. Jullien. Turnhout, 1994–[2010]. Vol. 1–[3]
CSLMA. AI	Clavis scriptorium latinorum medii aevi: Auctores Italiae / Ed. B. Valtorta. Firenze, 2006
CSM	Corpus scriptorium de musica / American Inst. of Musicology [R.], 1950–[1997]. Vol. 1–[42]
CSMA	Corpus scriptorium muzarabicorum / Ed. J. Gil. Madrid, 1973. 2 vol.
CTh	Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. 1655 / Ed. J. Ritter. Mantuae, 1740; Idem / Ed. T. Mommsen e. a. B., 1905. 2 t.
CTrident.	Concilium Tridentinum: Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio / Ed. Societas Goerresiana. Friburgi Brisgoviae, 1901–2001. 13 t.
CVatII. AG	Concilium Vaticanum II. Ad gentes divinitus (рус. пер.: Декрет о миссионерской деятельности Церкви // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 297–340)
CVatII. SC	Concilium Vaticanum II. Sacrosanctum Concilium (рус. пер.: Конституция о Священной Литургии // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 15–51)
Cypr. Carth.	*Cyprianus Carthaginiensis.*
Ad Demetr.	Liber ad Demetrianum // CCSL. 1976. Vol. 3A. P. 35–51; Idem // PL. 4. Col. 543–564; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 349–370; SC. 467
Ad Donat.	Ad Donatum // PL. 4. Col. 191–223; CSEL. Vol. 3/1. P. 3–16; Idem // CCSL. Vol. 3A. P. 3–13; SC. 291. P. 74–116
De bono patient.	De bono patientiae // PL. 4. Col. 621C–638C; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 395–415; Idem // CCSL. Vol. 3A. P. 118–133; SC. 291. P. 180–246 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Книга о благе терпения // Творения. М., 1999. С. 326–343)
De habitu virginum	De habitu virginum // PL. 4. Col. 439–464; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 185–205 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Книга об одежде девственниц // Творения. М., 1999. С. 191–207)
De idol. vanit.	De idolorum vanitate // PL. 4. Col. 563–582; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 17–31; Idem // CCSL. Vol. 3B. P. 183–216 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Книга о суете идолов // Творения. М., 1999. С. 81–87)
De lapsis	De lapsis // PL. 4. Col. 463–494; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 235–263; Idem // CCSL. Vol. 3B. P. 221–242 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Книга о падших // Творения. М., 1999. С. 208–231)
De mort.	De mortalitate // PL. 4. Col. 581–602; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 295–314; Idem // CCSL. Vol. 3A. P. 17–32; Opera. Vol. 2: Ad Donatum. De mortalitate. Ad Demetrianum. De opere et eleemosynis. De zelo et livore. De dominica oratione. De bono patientiae / Ed. M. Simonetti, C. Moreschini. Turnhout, 1976. P. 17–32. (CCSL; 3A)
De op. et eleem.	De opere et eleemosynis // PL. 4. Col. 601–622; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 371–394; Idem // CCSL. Vol. 3A. P. 55–72; SC. 440 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Книга о благотворении и милостынях // Творения. М., 1999. С. 307–325)
De orat. Dom.	De Dominica oratione // PL. 4. Col. 519–544; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 265–294; Idem // CCSL. Vol. 3A. P. 90–113 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Книга о молитве Господней // Творения. М., 1999. С. 252–273)
De unit. Eccl.	De unitate Ecclesiae // PL. 4. Col. 493–520; [Idem:] De Ecclesiae catholicae unitate // CSEL. 1972. T. 3. Pars 1. P. 207–233; Idem // CCSL. Vol. 3B. P. 249–268 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Книга о единстве Церкви // Творения. М., 1999. С. 232–251)
De zel. et liv.	Liber de zelo et livore // CCSL. 1976. Vol. 3A. P. 75–86; Idem // PL. 4. Col. 637–652; Idem // CSEL. Vol. 3/1. P. 417–432; SC. 519
Ep.	Epistolae // PL. 3. Col. 699–838, 851–862, 972–976, 990–998, 1013–1019, 1021–1034, 1036–1044, 1046–1051; PL. 4. Col. 193–452; Idem // CSEL. Vol. 3/2. P. 465–842; Idem // S. Cypriani episcopi Opera. Turnhout, 1994. Pars 3: Epistularium / Ed. G. F. Dierks. Vol. 2–3. (CCSL; 3B) (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Письма // Творения. М., 1999. С. 407–686)
Exhort. mart.	Ad Fortunatum (Exhortatione martyrii) // PL. 4. Col. 651–676; CSEL. Vol. 3/1. P. 315–347; Idem // CCSL. Vol. 3B. P. 183–212 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Отцы и учителя Церкви III в. [М., 1996]. Т. 2. С. 331–347)
Test. adv. Jud.	Testimoniorum adversus Judaeos, lib. I–III (Ad Quirinum) // PL. 4. Col. 672–780; CSEL. Vol. 3/1. P. 33–184; Idem // CCSL. Vol. 3B. P. 3–179 (рус. пер.: *Киприан Карфагенский, свт.* Три книги свидетельств против иудеев // Отцы и учителя Церкви III в. [М., 1996]. Т. 2. С. 89–190)
Cyr. Alex.	*Cyrillus Alexandrinus.*
Ad Theodos.	Epistula ad Theodosium imperatorem (fragmenta) // *Richard M., ed.* Opera minora. Turnhout, 1977. Vol. 2. P. 274–275. N 49
Adv. anthrop.	Adversus anthropomorphitas // PG. 76. Col. 1066–1132
Adv. Nest.	Adversus Nestorium // PG. 76. Col. 9–248; Idem (= Contra Nestorium) // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 13–106
Anath.	[Anathematismi doudecim contra Nestorium] // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 40–42 (рус. пер.: [Анафематизмы] // ДВС. Т. 1. С. 197–199)
Apol. ad Theodos.	Apologeticus ad Theodosium imperatorem // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 75–90 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Защитительная речь к имп. Феодосию // ДВС. Т. 1. С. 499–512)
Apol. contr. Orient.	Apologia XII capitulorum contra Orientales // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 33–65 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Защищение двенадцати глав против восточных епископов // ДВС. Т. 1. С. 415–445)
Apol. contr. Theodoret.	Apologia XII capitulorum contra Theodoretum // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 110–146 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* К Евоптию, против опровержения 12 глав,

	составленного Феодоритом // ДВС. Т. 1. С. 445–473)
Contr. Jul.	Contra Julianum Imperatorem: [Liber I–X] // PG. 76. Col. 504–1064; Idem: [Liber I–III] // SC. 322
De adorat.	De adoratione et cultu in Spiritu et Veritate // PG. 68. Col. 133–1126 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* О поклонении и служении в Духе и истине // Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 123–732)
De dogm. sol.	De dogmatum solutione // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 547–566
De incarn. Domini	De incarnatione Domini: [Spuria] // PG. 75. Col. 1420–1477 = *Theodoretus Cyrrhensis.* De theologia Sanctae Trinitatis et de oeconomia: Liber II
De incarn. Unigen.	De incarnatione Unigeniti // PG. 75. Col. 1189–1253; Idem // SC. 97. P. 188–301 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* О вочеловечении Единородного // БВ. 2006. № 5/6. С. 85–150)
De s. Trin.	De sancta Trinitate dialogi VII // PG. 75. Col. 657–1124; Idem // SC; 231, 237, 246
Ep.	Epistolae: [1–88] // PG. 77. Col. 9–390
Ep. 1	[Ep. 1:] Ad monachos Aegypti // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 10–23 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Послание к египетским монахам // БВ. 2010. № 11/12. С. 80–99)
Ep. 2	[Ep. 2:] Ad Nestorium [1] // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 23–25 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 142–143)
Ep. 4	[Ep. 4:] Ad Nestorium [2] // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 25–28 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 144–147)
Ep. 8	[Ep. 8:] Ad vituperatores // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 109 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 150–151)
Ep. 9	[Ep. 9:] Ad quendam Nestorii studiosum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 108–109 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 151–152)
Ep. 10	[Ep. 10:] Ad apocrisiarios Constantinopoli constitutos // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 110–112 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 152–155)
Ep. 11	[Ep. 11:] Ad Caelestinum papam // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 10–12 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 157–160)
Ep. 11a	[Ep. 11a:] Commonitorium ad Posidonium diaconum // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 171–172
Ep. 13	[Ep. 13:] Ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 92–93 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 181–182)
Ep. 14	[Ep. 14]: Ad Acacium Beroeensem // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 98–99 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 182–184)
Ep. 16	[Ep. 16:] Ad Juvenalem Hierosolymitanum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 96–98 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 186–187)
Ep. 17	[Ep. 17:] Ad Nestorium [3], una cum synodo Alexandrina // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 33–42 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 191–199)
Ep. 18	[Ep. 18:] Ad clerum populumque Constantinopolitanum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 113–114 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 199–200)
Ep. 19	[Ep. 19:] Ad monachos Constantinopolitanos // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 12–13 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 200–201)
Ep. 23	[Ep. 23:] Ad episcopos Constantinopoli consistentes et Dalmatium archimandritam // ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 66–68
Ep. 27	[Ep. 27:] Ad clerum populumque Constantinopolitanum // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 45–46 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 382–383)
Ep. 33	[Ep. 33]: Ad Acacium Beroeensem // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 147–150
Ep. 34	[Ep. 34:] Ad Rabbulam Edessenum // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 140
Ep. 39	[Ep. 39:] Ad Ioannem Antiochenum, de pace // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 15–20
Ep. 40	[Ep. 40:] Ad Acacium Melitenum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 20–31 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 543–551)
Ep. 41	[Ep. 41:] Ad Acacium Scythopolitanum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 40–48
Ep. 44	[Ep. 44:] Commonitorium ad Eulogium presbyterum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 35–37 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 551–553)
Ep. 45	[Ep. 45:] Ad Successum episcopum Diocaesariae [1] // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 151–157 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Памятная записка к блаженнейшему Суккенсу, еп. Диокесарии, Исаврийской епархии / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // БВ. 2010. № 10. С. 17–24)
Ep. 46	[Ep. 46:] Ad Successum episcopum Diocaesariae [2] // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 157–162 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккунсу [еп. Диокесарии, Исаврийской епархии] / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // БВ. 2010. № 10. С. 25–31)
Ep. 49	[Ep. 49:] Ad Maximianum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 34 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 555–556)
Ep. 50	[Ep. 50:] Ad Valerianum episcopum Iconii // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 90–101 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 556–565)
Ep. 55	[Ep. 55:] De symbolo // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 49–61 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 569–581)
Ep. 59	[Ep. 59:] Ad Aristolaum tribunum // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 206
Ep. 62	[Ep. 62:] Ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 228–229
Ep. 71	[Ep. 71:] Ad Theodosium [II] imperatorem [de ratione paschali] // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 210–211
Ep. 72	[Ep. 72:] Ad Proclum Constantinopolitanum // *Schwartz E.* Codex Vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. Münch., 1927. S. 17–19
Ep. 81	[Ep. 81:] Ad monachos in Phua constitutos // ACO. T. 3. P. 201–202 (рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 525–526)
Ep. 83	[Ep. 83:] Ad Calosyrium // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 603–607
Ep. 89	[Ep. 89:] Ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 153
Exp. in Ps.	Expositio in Psalmos // PG. 69. Col. 717–1273
Expl. XII cap.	Explanatio XII capitulorum // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 15–25 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 406–414)
Glaph. in Deut.	Glaphyra in Deuteronomium // PG. 69. Col. 643–678
Glaph. in Exod.	Glaphyra in Exodum // PG. 69. Col. 386–538
Glaph. in Gen.	Glaphyra in Genesim // PG. 69. Col. 9–386
Glaph. in Lev.	Glaphyra in Leviticum // PG. 69. Col. 539–590
Glaph. in Num.	Glaphyra in Numeros // PG. 69. Col. 589–642

Glaph. in Pent.	Glaphyra in Pentateuchum // PG. 69. Col. 13–678 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Γλαφύρα, или Искусные объяснения избр. мест из [Пятикнижия] // Творения. М., 1886. Ч. 4 [Быт]; 1887. Ч. 5. С. 5–176 [Исх]; С. 177–324 [Лев, Числ, Втор]
Hom. div.	Homiliae diversae: [1–22] // PG. 77. Col. 981–1117
Hom. div. 4	Homilia [4]: De Maria Deipara in Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 102–104 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Беседа против Нестория // ДВС. Т. 1. С. 279–281)
Hom. div. 7	Homilia [7], Ephesi dicta // ACO. Vol. 1(2). P. 100–102 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Беседа... сказанная в Ефесе // ДВС. Т. 1. С. 340–342)
Hom. div. 14	Homilia [14:] De exitu animi et de secundo adventum // PG. 77. Col. 1071–1090 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Слово о исходе души. М., 1909[12])
Hom. pasch.	Homiliae [sive Epistulae] paschales: [1–30] // PG. 77. Col. 401–981; Idem [1–17] // SC. 372, 392, 434 (рус. пер.: *Миролюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. К., 1889. С. 108–231 [сокр. излож. и пер. фрагментов])
In Abac.	Commentarius in Habacuc prophetam // PG. 71. Col. 844–944; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 68–166 (рус. пер.: Творения. 1893. Ч. 10. С. 240–326)
In 1 Cor.	In epistulam 1 ad Corinthios: [Fragmenta] // PG. 74. Col. 855–916; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 249–319
In 2 Cor.	In epistulam 2 ad Corinthios: [Fragmenta] // PG. 74. Col. 916–952; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 320–361
In Hebr.	In epistulam ad Hebraeos: [Fragmenta] // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Joannis Evangelium. Oxf., 1872. Brux., 1965[r]. Vol. 3. P. 362–423
In Ioan.	Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. 73. Col. 9–1056; 74. Col. 9–756; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. 3 vol. (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 431–793; 2002. Кн. 3. С. 4–907)
In Is.	Commentarius in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 9–1449 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1887. Ч. 6; 1889. Ч. 7; 1890. Ч. 8)
In Joel.	Commentarius in Joelem Prophetam // PG. 71. Col. 327–408; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 1. P. 287–365 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1893. Ч. 9. С. 326–395)
In Jon.	Commentarius in Jonam Prophetam // PG. 71. Col. 597–637; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 1. P. 560–598 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1893. Ч. 10. С. 19–56)
In Luc.	Explanatio in Lucae Evangelium // PG. 72. Col. 475–950; Idem // Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt / Hrsg. J. Reuss. B., 1984. S. 54–278
In Mal.	In Malachiam phophetam Commentarius // PG. 72. Col. 275–364; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 545–626 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1897. Ч. 11. С. 233–336)
In Matth.	Commentarii in Matthaeum: [Fragmenta] // PG. 72. Col. 365–474; Idem // Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt / Hrsg. J. Reuss. B., 1957. S. 153–269. (TU; 61)
In Mich.	Commentarius in Michaeam prophetam // PG. 71. Col. 640–776; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 1. P. 599–740 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1897. Ч. 10. С. 57–178)
In Nahum.	Commentarius in Nahum prophetam // PG. 71. Col. 776–844; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 1–67 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1897. Ч. 10. С. 179–239)
In Os.	Commentarius in Oseam prophetam // PG. 71. Col. 9–328; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 1. P. 1–286 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. 1892. Т. 9)
In Rom.	In epistulam ad Romanos: [Fragmenta] // PG. 74. Col. 773–856; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 173–248
In Soph.	Commentarius in Sophoniam prophetam // PG. 71. Col. 944–1021; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 167–240 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1893. Ч. 10. С. 327–402)
In Zach.	Commentarius in Zachariam prophetam // PG. 72. Col. 9–276; Idem // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 282–544 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1897. Ч. 11. С. 1–232)
Or. ad Arc.	Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 62–118; Idem // PG. 76. Col. 1201–1336
Or. ad Pulch.	Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 26–62; PG. 76. Col. 1336–1420 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // БВ. 2009. № 8/9. С. 68–141)
Or. ad Theodos.	Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 42–72; Idem // PG. 76. Col. 1133–1200
Quod Virg. Deip.	Quod Virgo sit Deipara // PG. 76. Col. 256–292; Idem (= Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri) // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 19–32 (рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицей / Пер.: свящ. В. Дмитриев. Серг. П., 1916. С. 3–24)
Quod unus	Quod unus sit Christus // PG. 75. Col. 1254–1362

Resp. ad Tib. — Responsiones ad Tiberium diaconum // *Pusey Ph. E., ed.* Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 567–602; Idem: [Versio syriaca] // *Ebied R. Y., Wickham L. R., ed.* The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon: Syriac Version // Le Muséon. 1970. Vol. 83. P. 447–482

Scholia — Scholia de incarnatione Unigeniti // ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 184–231; PG. 75. Col. 1369–1412

Thesaurus — Thesaurus de Sancta consubstantiali Trinitate // PG. 75. Col. 9–656

Cyr. Hieros. — *Cyrillus Hierosolymitanus.*

Catech. — Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060 (рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные // *Он же.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 13–292; То же // ТСОРП. 1855. Т. 25. С. 7–350)

Ep. ad Const. imp. — Epistola ad Constantium imperatorem // PG. 33. Col. 1165–1178 (рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Послание к царю Константину о явившемся на небесах знамении креста // *Он же.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 353–357; То же // ТСОРП. 1855. Т. 25. С. 394–398)

Hom. in paralyt. — Homilia in paralyticum juxta piscinam jacentem // PG. 33. Col. 1131–1154 (рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Беседа о расслабленном при купели (Ин 5. 2–16) // *Он же.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 341–352)

Mystag. — Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065–1128 (рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения тайноводственные // *Он же.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 293–366; То же // ТСОРП. 1855. Т. 25. С. 351–380)

Procatech. — Procatechesis // PG. 33. Col. 331–366; Idem // *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi* Opera quae supersunt omnia / Ed. W. C. Reischl, J. Rupp. Münch., 1848. Hildesheim, 1967[r]. Vol. 1. P. 1–26

Cyr. Scyth. — *Cyrillus Scythopolitanus.*

Vita Charit. — Vita Charitonis / Éd. G. Garitte // Bull. de l'Inst. historique Belge de Rome. R.; Brux., 1940/1941. Vol. 21. P. 5–50 (рус. пер.: *Кирилл Скифопольский.* Житие прп. Харитона Исповедника // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 10)

Vita Cyriac. — Vita Cyriaci (BHG, N 463) // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 222–235. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: *Кирилл Скифопольский.* Житие Кириака Отшельника // Палестинский патерик. СПб., 1891. Вып. 7)

Vita Euthym. — Vita Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 5–85 (рус. пер.: *Кирилл Скифопольский.* Житие [прп.] Евфимия Великого // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 2)

Vita Gerasimi [Spuria] — Vita Gerasimi / Kyrillos von Skythopolis // CPGS 7543; TLG 2877/8; BHG 693–696e. 1479; Idem // *Papadopulos-Kerameus A. (ed.).* Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σιαχυολογίας. St. Petersburg 1897. Vol. 4. 175–184. * Репр.: Brux., 1963. P. 175–184 [= BHG 693] (рус. пер.: *Кирилл Скифопольский.* Житие и подвиги иже во святых отца нашего и богоносца Герасима Иорданского // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 6)

Vita Ioan. Hesych. — Vita Ioannis Hesychastae // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 201–222. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: *Кирилл Скифопольский.* Житие св. Иоанна, епископа и Молчальника // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 3)

Vita Sabae — Vita Sabae (BHG, N 1608) // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 85–200 (рус. пер.: *Кирилл Скифопольский.* Житие Саввы Освященного // Палестинский патерик / ТСЛ. Серг. П., 1996. С. 174–271)

Vita Theod. — Vita Theodosii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 235–241. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: *Кирилл Скифопольский.* Житие иже во святых отца нашего аввы Феодосия Киновиарха // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 8)

Vita Theogn. — Vita Theognii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 241–243. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: *Павла Элладского и Кирилла Скифопольского, писателей IV ст.,* Жития св. Феогния, еп. Виталийского / Пер.: А. А. Пападопуло-Керамевс, Г. С. Дестунис // ППС. 1891. Т. 11. Вып. 2(32))

DA — Deutsche Archiv für Erforschung der Mittelalters / Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde. Köln etc., 1937–[2011]. Jg. 1–[67]. (ранее: Archiv für Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Fr./M., 1820–1874. 12 Bde; Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Hannover, 1876–1935. 50 Bde; Deutsche Archiv für Geschichte des Mittelalters. Weimar, 1937–1944. 7 Bde)

DACL — Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol, H. Leclercq. P., 1924–1953. 15 t.

*Damasc.*Vita Isidori. — *Damascii* Vitae Isidori reliquiae / Ed. C. Zintzen. Hildesheim, 1967

Darrouzès. Notitiae — *Darrouzès J.* Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981

DCB — A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines / Ed. W. Smith and H. Wace. L., 1877–1887. 4 t.

Delehaye. — *Delehaye H.*

Origines — Les origines du culte des martyrs. Brux., 1933[2]

Passions — Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brux., 1921

DHGE — Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Éd. A. Baudrillart e. a. P., 1912–[2010]. T. 1–[31]

Didache — La doctrine des douze apôtres: Didache / Introd., trad., not. par W. Rordorf et A. Tuilier. P., 1978. (SC; 248) (рус. пер.: Учение двенадцати апостолов / Пер.: свящ. В. Асмус // ПМА. 1994. С. 17–42; 2003. С. 41–63)

Did. Alex. In Job. — *Didymus Alexandrinus.* Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). Bonn, 1968–1985. Tl. 1–4

Didasc. apost. — Didascalia apostolorum. B., 1963. S. 2–103. (TU; 75); Idem / Ed. A. Vööbus. Louvain, 1979. 2 vol. in 4 pt. (CSCO; 401–402. Syr.; 175–176) (рус. пер.: *Прокошев П. А.* Didascalia apostolorum. Томск, 1913. Прил.)

Diekamp. Doctr. patr. — Doctrina patrum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh. / Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907

Dig.	Digesta *Iustiniani* / Hrsg. Th. Mommsen. B., 1966[19]. (CJC; 1) (рус. пер.: Дигесты *Юстиниана* / Пер. с лат.: И. С. Перетерский и др. М., 2001–2002. Т. 1: Кн. 1–4; Т. 2: Кн. 5–11)
Dio Cassius. Hist. Rom.	*Dionis Cassii* Historia Romana / Curavit L. Dindorf. Lipsiae, 1890–1894. 2 vol.
Dio Chrysost. Or.	*Dio Chrysostomus*. Orationes. Lpz., 1916–1919. 2 vol. (BSGRT)
Diodor. Sic. Bibliotheca	*Diodori Siculi* Bibliotheca historica / Hrsg. F. Vogel, K. T. Fischer. Stuttg., 1964[r]. 5 vol. (рус. пер.: *Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека / Пер.: И. Алексеев. СПб., 1774–1775. 5 ч. ; др. пер.: Кн. I / Пер.: О. А. Васильева // Древний Восток и античный мир: Тр. МГУ. 2000. Вып. 3. С. 106–123)
Diog. Laert.	*Diogenes Laertius*. Vitae philosophorum / Ed. H. S. Long. Oxf., 1964, 1966[r]. 2 vol. (рус. пер.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)
Dionys. Halicarn. Antiq.	*Dionysius Halicarnassensis*. Antiquitates Romanae // *Dionysii Halicarnasei* Antiquitatum Romanarum quae supersunt / Hrsg. K. Jacoby. Lpz., 1885–1905. Stuttg., 1967[r]. Bd. 1–4 (рус. пер.: *Дионисий Галикарнасский*. Римские древности. М., 2005. Т. 1–3)
DK	Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch / Von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1934, 1951[6], 2004[20]. Bd. 1; Bd. 2. 1996[18] (рус. пер. с доп.: ФРГФ — Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1)
DLB	Dictionary of Literary Biography. Detroit, 1978–[2014]. Vol. 1–[373]
DLB. Doc.	Dictionary of Literary Biography: Documentary Ser. Detroit, 1978–1998. Vol. 1–19
DOP	Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–[2013]. Vol. 1–[67]
DOS	Dumbarton Oaks Studies / Harvard Univ. L.; Camb. (Mass.); Wash., 1950–[2014]. Vol. 1–[45]
DPhA	Dictionnaire des philosophes antiques / Ed. R. Goulet. P., 1989–[2012]. T. 1–[5]; Suppl.
DSAMDH	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
Duchesne. Fastes	*Duchesne L.* Fastes Épiscopaux de l'ancienne Gaule. P., 1907–1915[2]. 3 t.
EEC	Encyclopedia of the Early Church. Camb., 1992. 2 vol.
Eger. Itiner.	Itinerarium Egeriae / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL); *Egérie*. Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Ed. P. Maraval. P., 1982, 1997. (SC; 296) (рус. пер.: К источнику воды живой: Письма паломницы IV в.: [Паломничество Эгерии] / Пер. с лат.: Н. С. Маркова-Помазанская // Подвижники благочестия Синайской горы. М., 1994[n])
EGreg	Études grégoriennes: Chant grégorien, musicologie médiévale, liturgie, musique sacrée. Solesmes, 1954–[2013]. Vol. 1–[40]
EHR	English Historical Review. L., 1886–[2013]. Vol. 1–[128]
Ehrhard. Überlieferung	*Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Lpz., 1952
EI	The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol.
EIran	Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. L.; Boston, 1985–[2011]. Vol. 1–[16]
Elias. In Categ.	*Elias*. Eliae (olim Davidis) in Aristotelis Categorias Commentarium / Ed. A. Busse // CAG. Vol. 18. Pars 1. P. 107–255
EncAeth	Encyclopaedia Aethiopica / Ed. S. Uhlig, Baye Yimam. Wiesbaden, 2003–2010. 4 vol.
EncDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. L. H. Schiffman, J. C. Vanderkam. N. Y., 2000. 2 vol.
EncJud	Encyclopaedia Judaica / Ed. M. Barenbaum, F. Skolnik. Detroit, 2007[2]. 22 vol.
Ennod. Tic. Carm.	*Ennodius Ticinus*. Carmina // MGH. AA. T. 7. P. 251
EO	Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Études byzantines; REB)
EOMIA	Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima: Canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae: canonum et conciliorum Graecorum interpretationes Latinae / Post Chr. Ivstel ed. C. H. Turner. Oxonii, 1899–1939. T. 1–2
Ep. apost.	Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ / Ed. L. Guerrier, S. Grébaut. P., [1913], 2003[r]. (PO; T. 9. Fasc. 3); *Schmidt C.* Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Lpz., 1919, 1967[r]. (TU; 43)
EphLit	Ephemerides liturgicae. R., 1887–[2014]. Vol. 1–[128]
Epic.	Epicurea / Hrsg. H. Usener. Lipsiae, 1887
Epict. Diss.	*Epictetus*. Dissertationes ab Arriano digestae / Hrsg. H. Schenkl. Lpz., 1916. Stuttg., 1965[r] (рус. пер.: Беседы *Эпиктета* / Пер. с греч.: Г. А. Тароян. М., 1997)
Enchirid.	Enchiridion / Ed. H. Schenkl // *Epicteti* Dissertationes ab Arriano digestae. Lpz., 1916; 1965[r]. P. 5*–38*; Idem // The Enchciridion of *Epictetus* and its Three Christian Adaptations: Transmission and Critical Editions / Ed. G. Boter. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 276–349
Epiph. Adv. haer. [Panarion]	*Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus*. Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἱρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t.; Idem / Hrsg. K. Holl. B., 1915–1933. 4 Bde; 2006 (CD-Rom). (GCS) (рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. 1864–1882. Ч. 2–5)
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses: Comment. de re theologica et canonica. Louvain, 1924–[2014]. Vol. 1–[90]
ETR	Études théologiques et religieuses: Revue trimestr. / Fac. Libre de Théologie Protestante. Montpellier (Fr.), 1926–[2013]. T. 1–[88]
Eucher. Lugd. Ep. ad Valerian.	*Eucherius Lugdunensis*. Epistola ad Valerianum de contemptu mundi et saecularis philosophiae // PL. 50. Col. 711–726
Instruct.	Instructionum ad Salonium libri II // Opera omnia / Ed. C. Wotke. W., 1894. P. 65–161; Idem // *Eucherii Lugdunensis* Opera / Ed. C. Mandolfo. Turnhout, 2004. P. 77–216. (CCSL; 66); Idem // PL. 50. Col. 773–826
Eur. Hipp.	*Euripides*. Hippolytus // *Euripidis* fabulae / Ed. J. Diggle. Vol. 1. Oxf., 1984. P. 207–271 (рус. пер.: *Еврипид*. Ипполит // *Он же*. Трагедии: В 2 т. / Пер.: И. Анненский. М., 1999. Т. 1. С. 168–230)

Euseb. — *Eusebius Caesariensis.*

Hist. eccl. — Historia ecclesiastica, lib. I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993)

Onomast. — Onomasticon // Werke. Lpz., 1904. Bd. 3. Tl. 1. S. 2–176. (GCS; 11.1)

Praep. evang. — Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408

Vita Const. — De vita Constantini, lib. I–V // PG. 20. Col. 905–1316 (рус. пер.: *Евсевий Памфил.* Жизнь блж. василевса Константина. М., 1998². С. 27–178)

Eutrop. Breviar. — *Eutropii* Breviarium ab urbe condita / Rec. C. Santini. Stutgardiae; Lipsiae, 1992 (рус. пер.: *Евтропий.* Бревиарий от основания Города / Пер. с лат.: Д. В. Кареев, Л. А. Самуткина. СПб., 2001)

Eutych. Annales — *Eutychii Patriarchae Alexandrini* Annales. Beryti; P., 1906–1909. (CSCO; 50–51. Arab. ser. 3; 6–7); Idem // PG. 111. Col. 907–1154

Evagr. Schol. Hist. eccl. — *Evagrius Scholasticus.* Historia ecclesiastica, lib. I–VI // PG. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: *Евагрий Схоластик.* Церковная история. М., 1997²; То же. Кн. I–II / Пер.: И. В. Кривушин. СПб., 1999)

EvQ — Evangelical Quarterly: A theol. review. L., 1929–[2014]. Vol. 1–[86]

EvTh — Evangelische Theologie. Gütersloh, 1934/1935–1938; N. F. 1946/1947–[2014]. Bd. 1–[74]

Ev. Thom. — Evangelium Thomae // Nag Hammadi Codex II 2–7 together with XIII 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655 / Ed. B. Layton. Leiden; N. Y., 1989. Vol. 1; The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II. Leiden, 1974. Vol. 2. P. 32–51; Le Livre de Thomas (NH II 7). Québec, 1986. (BCNH. Textes; 16) (рус. пер.: Евангелие от Фомы // *Свенцицкая И., Трофимова М.* Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 250–262)

Faust. Reg. — *Faustus Rhegiensis episcopus.*

De grat. — De gratia Dei et libero arbitrio libri II // PL. 58. Col. 425–490; *Idem.* Praeter sermones pseudo-eusebianos Opera / Rec., comment., ind. A. Engelbrecht. Vindobonae, 1891. (CSEL; 21)

Ep. — Epistolae // PL. 58. Col. 835–870

Fedalto. Hierarchia — Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.

Feiner. Mysterium — Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik: In 2 Bde / Hrsg. J. Feiner, M. Loehrer. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1969. Bd. 1

Flav. CP. Ep. ad Theodos. — *Flavianus CP.* Ep. ad Theodosium imperatorem // ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 35–36 (рус. пер.: *Флавиан, еп. К-П.* Послание к имп. Феодосию // ДВС. Т. 2. С. 17)

Florus. Epitom. — *Florus Lucius Annaeus.* Epitome rerum Romanuorum / Ed. E. S. Forster. L., 1929; *Florus.* Römische Geschichte: Lateinisch und Deutsch / Eingel., Übers., Komment. G. Laser. Darmstadt, 2005

Follieri. Initia — *Follieri E.* Initia hymnorum Ecclesiae Graecae. Vat., 1960–1966. 5 t. (ST; 211–215)

Garitte. Calendrier Palestino-Georgien — *Garitte G.* Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Brux., 1958. (SH; 30)

GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz.; B., 1897–1989. 60 Bde

GEDSH — Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage. Piscataway, 2011

Gennad. Massil. — *Gennadius Massiliensis.*

De eccl. dogm. — De ecclesiasticis dogmatibus // PL. 58. Col. 979–1000

De script. eccl. — De scriptoribus ecclesiasticis // PL. 58. Col. 1059–1120

De vir. illustr. — De viris illustribus // *Hieronymus.* De viris illustribus liber; accedit *Gennadii* Catalogus virorum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924; Idem / Ed. E. C. Richardson. Lpz., 1896. (TU; 14)

Georg. Mon. Chron. — *Georgius Monachus.* Chronicon // PG. 110. Col. 10–1327; Idem / Ed. C. de Boor. Lpz., 1904. Stuttg., 1978^r. 2 vol. (рус. пер.: *Матвеенко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола): Рус. текст, коммент., указ. М., 2000)

Georg. Sync. Chron. — *Georgius Syncellus.* Ecloga chronographica. Lpz., 1984. (BSGRT)

GGPh — Grundriss der Geschichte der Philosophie: Völlig neu bearb. Ausg. / Hrsg. H. Holzhey e. a. Basel, 1983–[2013]. [Ser. 1:] Die Philosophie der Antike. 2013. Bd. 1. Hbd. 1–2: Frühgriechische Philosophie; 1998. Bd. 2. Hbd. 1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin; 2007. Bd. 2. Hbd. 2: Platon; 2004². Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos; 1994. Bd. 4. Hbd. 1–2: Die hellenistische Philosophie; [Ser. 4:] Die Philosophie des 17. Jh. 1998. Bd. 1. Hbd. 1–2: Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien; 1993. Bd. 2. Hbd. 1–2: Frankreich und Niederlande; 1988. Bd. 3. Hbd. 1–2: England; 2001. Bd. 4. Hbd. 1–2: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa; [Ser. 5:] Die Philosophie des 18. Jh. 2004. Bd. 1. Hbd. 1–2: Grossbritannien und Nordamerika, Niederlande; 2008. Bd. 2. Hbd. 1–2: Frankreich; 2010. Bd. 3: Italien; [Ser. 6:] Die Philosophie in der Islamischen Welt. 2012. Bd. 1: 8.–10. Jh.

Gildas. De excid. Brit. — *Gildae Sapientis* De excidio et conquestu Britanniae ac flebili castigatione in reges principes et sacerdotes. Accedunt: I. Epistularum *Gildae* deperditarum fragmenta; II. Liber de paenitentia; III. Vita Gildae auctore *Monacho ruiensi;* IV. Vita Gildae auctore *Caradoco Lancarbanensi* // MGH. AA. Bd. 13. S. 1–110

Girald. Cambr. — *Giraldus [de Barry], Cambrensis, Archdeacon*

De princ. instruct. — De principis instructione liber // *Giraldi Cambrensis* Opera / Ed. C. F. Warner. L., 1891. Vol. 8

Expugn. Hibern. — Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica // Opera / Ed. G. F. Dimock. L., 1867. Vol. 5

Goar. Euchologion — *Goar J.* Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. Cuilibet personae statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae. Venetia, 1730²

GOTR — Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1954–[2002]. Vol. 1–[47]

Graf. Geschichte — *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST; 118, 133, 146, 147, 172)

GRBS — Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol. (продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–[2009]. Vol. 23–[49])

Greg. bar Hebr. Chron. eccl. — *Gregorius bar Hebraeus.* Chronicon ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1872–1877. 3 vol.

Greg. Nazianz. — *Gregorius Nazianzenus.*

Carmina moral. — Carmina moralia // PG. 37. Col. 521–968 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения

	// Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 64–498)
Or. 4	Oratio 4: Contra Julianum imperatorem prior invectiva // PG. 35. Col. 531–664 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 1-е обличительное на царя Юлиана // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 1. С. 78–148)
Greg. Turon.	*Gregorius Turonensis.*
Glor. conf.	De gloria beatorum confessorum // PL. 71. Col. 828–911
Glor. martyr.	De gloria beatuorum martyrorum // PL. 71. Col. 705–827; Idem // MGH. Ser. Mer. T. 1. Tl. 2. P. 484–561
Hist. Franc.	Historia Francorum // PL. 71. Col. 159–704 (рус. пер.: *Григорий Турский.* История франков. М., 1987)
Vit. Patr.	Vitae Patrum // PL. 71. Col. 1009–1096 (рус. пер.: *Григорий Турский, свт.* Житие отцов, или Книга о жизни некоторых святых // *Он же.* Vita Patrum: Житие отцов / Предисл., ред.: иером. Серафим (Роуз). М., 2005. С. 181–326)
Grumel. Chronologie	*Grumel V.* La Chronologie. P., 1958
HAms	Handes amsoreay: baroyakan, usumnakan, aruest-gitakan. W., 1887–.
Harnack.	*Harnack A.*
Chronologie	Chronologie der altchristlichen Literatur. Lpz., 1897
Geschichte	Geschichte der altchristlichen Literatur. Lpz., 1893–1904. 3 Bde
HarvSCPh	Harvard Studies in Classical Philology. Camb. (Mass.), 1890–[2013]. Vol. 1–[107]
HarvSS	Harvard Semitic Studies. Camb. (Mass.) etc., 1977–[2013]. Vol. 22–[63]. (ранее — Harvard Semitic Series. Camb. (Mass.), 1912–1970. Vol. 1–21)
HarvTR	Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–[2014]. Vol. 1–[107]
Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles	*Hefele Ch. J.* Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11 t.
Heist. Vitae	Vitae Sanctorum Hiberniae ex Codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi / Ed. W. W. Heist. Brux., 1965. (SH; 28)
Herm. Pastor.	*Hermas.* Pastor. Lib. I: Visiones // PG. 2. Col. 891–912; Lib. II: Mandata // Ibid. Col. 913–952; Lib. III: Similitudines // Ibid. Col. 951–1012 (рус. пер.: *Ерм.* Пастырь. Кн. 1: Видения // ПМА. 2003. С. 222–241; Кн. 2: Заповеди // Там же. С. 242–262; Кн. 3: Подобия // Там же. С. 263–309)
Herod. Hist.	*Herodotus.* Historiae. Oxonii, 1912. Vol. 1–2 (рус. пер.: *Геродот.* История, в 9 кн. / Пер.: Г. А. Стратановский. Л., 1972. (Памятники ист. мысли))
Herodian. Hist.	*Herodiani* ab excessu divi Marci libri VIII / Ed. K. Stavenhagen. Lpz., 1922. Stuttg., 1967^{r} (рус. пер.: *Геродиан.* История императорской власти после Марка, в 8 кн. / Под ред. А. И. Доватура. СПб., 1995)
HeyJ	Heytrop Journal: A quarterly rev. of philosophy and theology. Oxf. etc., 1960–.
Hierarchia CMRA	Hierarchia Catholica Medii (et recentioris) Aevi, sive, Summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series: In 8 vol. Monasterii; Patavi, 1913–1978
Hieron.	*Hieronymus Stridonensis.*
Adv. Helvid.	Adversus Helvidium, de Mariae virginitate perpetua // PL. 23. Col. 183–206 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* О приснодевстве блж. Марии, против Елвидия // Творения. К., 1903^{2}. Ч. 4. С. 93–122)
Adv. Iovin.	Adversus Iovinianum // PL. 23. Col. 205–338 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Две книги против Иовиниана // Творения. К., 1903^{2}. Ч. 4. С. 122–293)
Adv. Rufin.	Apologia adversus libros Rufini // PL. 23. Col. 395–491 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Апология против книг Руфина, посланная к Паммахию и Марцелле: В 3 кн. // Творения. К., 1910^{2}. Ч. 5. С. 1–133)
Chron.	Chronicon // PL. 27. Col. 675–702 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Хроника // Творения. К., 1910^{2}. Ч. 5. С. 363– 376)
Contr. Vigil.	Contra Vigilantium // PL. 23. Col. 337–352 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Против Вигилянция // Творения. К., 1903^{2}. Ч. 4. С. 293–315)
De vir. illustr.	De viris illustribus // PL. 23. Col. 597–722; De viris illustribus liber; accedit *Gennadii* Catalogus virorum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, свт.* Книга о знаменитых мужах // Творения. К., 1910^{2}. Ч. 5. С. 258–314)
Ep.	Epistulae // PL. 22; Idem / Ed. I. Hilberg // CSEL. 54–56 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* [Письма] // Творения. К., 1893^{2}, 1894^{2}, 1903^{2}. Ч. 1–3)
In Eph.	Commentarii in Epistola ad Ephesios // PL. 26. Col. 439–554 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на послание к Ефесянам // Творения. К., 1903. Ч. 17. С. 214–390)
In Ezech.	Commentarii in Ezechielem prophetam, lib. I–XIV // PL. 25. Col. 15–490 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на кн. прор. Иезекииля // Творения. К., 1912^{2}. Ч. 10–11)
In Gal.	Commentarii in Epistola Pauli ad Galatas // PL. 26. Col. 307–438 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на Послание к Галатам // Творения. К., 1903. Ч. 17. С. 1–213)
In Is.	Commentarii in Isaiam prophetam, lib. I–XVIII // PL. 24. Col. 17–678 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Восемнадцать книг толкований на пророка Исаию // Творения. К., 1906^{2}. Ч. 7 (Кн. I–VIII). С. 1–457; 1911^{2}. Ч. 8 (Кн. IX–XIV). С. 1–302; 1910^{2}. Ч. 9 (Кн. XV–XVIII). С. 1–245)
In Matth.	Commentarii in Matthaeum // PL. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие Матфея, к Евсевию // Творения. К., 1901. Ч. 16. С. 1–316)
Hipp.	*Hippolitus Romanus.*
In Dan.	Commentarium in Danielem // *Hippolyte.* Commentaire sur Daniel / Éd. M. Lefèvre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14) (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* Толкования на кн. прор. Даниила // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997^{p}. Вып. 1. С. 1–170; То же // *Ипполит, еп. Римский, св.* О Христе и Антихристе: [Сб. творений]. СПб., 2008. С. 47–199)
Refut.	Refutatio omnium haeresium (Philosophumena) // Refutatio omnium haeresium / Ed. M. Marcovich. B., 1986. S. 53–417. (PTS; 25) (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* О философских умозрениях, или обличение всех ере-

сей: Кн. 1, 4 // *Ипполит, еп. Римский, св.* О Христе и Антихристе: [Сб. творений]. СПб., 2008. С. 339–384)

Hist. Patr. Alex. — History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. and transl. B. T. A. Evetts. P., 1907. Pt. 1–2. (PO; T. 1. Fasc. 2, 4); 1910. Pt. 3. (PO; T. 5; Fasc. 1); 1915. Pt. 4. (PO; T. 10. Fasc. 5)

Hist. Zschr. — Historische Zeitschrift. Münch., 1853–1876. Bd. 1–36; N. F. 1877–1906. Bd. 1–60 (37–96); Ser. 3. 1906–1924. Bd. 1–34 (97–130); 1925–1943. Bd. 131–168; 1949–[2012]. Bd. 169–[294]

Honor. August. — *Honorius Augustodunensis.*

Gemma anim. — Gemma animae // PL. 172. Col. 541–738

Libell. oct. quaest. — Libellus octo quaestionum de angelis et homine // PL. 172. Col. 1185–1191

Sacr. — Sacramentarium // PL. 172. Col. 737–806

Spec. Eccl. — Speculum Ecclesiae // PL. 172. Col. 807–1108

Horat. — *Q. Horatius Flaccus.*

Epist. — Epistulae // *Q. Horatii Flacci* Opera / Ed. D. R. Shackleton Bailey. Lpz., 1995³. P. 251–309 (рус. пер.: *Гораций.* Послания // Собр. сочинений. СПб., 1993. С. 289–342)

Serm. — Sermones // *Q. Horatii Flacci* Opera / Ed. D. R. Shackleton Bailey. Lpz., 1995³. P. 165–250

IDB — The Interpreter's Dictionary of the Bible: An illustr. encycl. Nashville; N. Y., 1962–[1982]. Vol. 1–4, Suppl.

IEJ — Israel Exploration Journal. Jerusalem, 1950–[2014]. Vol. 1–[64]

Ign. Ep. ad Rom. — *Ignatius Antiochenus.* Epistula ad Romanos // PG. 5. Col. 685–697 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к римлянам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 328–333; 2003. С. 352–357)

IKaZC — Internationale katholische Zeitschrift Communio. Ostfildern, 1972–[2014]. Jg. 1–[43]

IKZ — Internationale Kirchliche Zeitschrift: [Altkatholiken]. Bern, 1911–1986. Bd. 1–76; N. F. 1987–[2012]. Bd. 77–[102]

Ioan. Chrysost. — *Ioannes Chrysostomus.*

Ad Theodor. — Ad Theodorum lapsum // PG. 47. Col. 277–308, 209–316 (рус. пер.: К Феодору падшему, увещание 1-е; 2-е // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004ᵖ. Т. 1. Кн. 1. С. 1–35; 36–43)

In Act. — Homiliae in Acta apostolorum // PG. 60. Col. 1–384 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Деяния апостольские // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004ᵖ. Т. 9. Кн. 1. С. 5–478)

In 1 Cor. — Homiliae in Epistolam primam ad Coryntheos // PG. 61. Col. 11–382 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 1-е Послание к коринфянам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004ᵖ. Т. 10. Кн. 1. С. 8–458)

In Galat. — In Epistolam ad Galatas commentarius // PG. 61. Col. 611–682 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к галатам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004ᵖ. Т. 10. Кн. 2. С. 729–816)

Ioan. Damasc. — *Ioannes Damascenus.*

De duab. volunt. — De duabus voluntatibus // PG. 94. Col. 127–186 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем... / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения: Христологич. и полемич. трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 82–118)

De fide orth. — Expositio fidei orthodoxa // PG. 94. Col. 781–1228 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. с греч.: А. Бронзов. СПб., 1894. М.; Р.-н/Д., 1992ᵖ)

Ioan. Nic. Chron. — *Ioannes Niciensis (Nikiou).* Chronique de Jean, évêque de Nikiou / Texte éthiopien publié et traduit par H. Zotenberg. P., 1883; англ. пер.: The Chronicle of John, Bishop of Nikiu / Transl. R. H. Charles. L., 1916

Ios. Flav. — *Iosephus Flavius.*

Antiq. — *Flavii Iosephi* Antiquitates Iudaicae // Opera / Ed. B. Niese. B., 1887, 1885, 1892, 1890, 1955ʳ. T. 1–4 (рус. пер.: *Иосиф Флавий.* Иудейские древности / Пер.: Г. Г. Генкель. М., 1996. 2 т.)

Contr. Ap. — Contra Apionem: (De Judaeorum vetustate) // Opera / Ed. B. Niese. B., 1889, 1955ʳ. T. 5. S. 3–99 (рус. пер.: *Иосиф Флавий.* О древности иудейского народа: Против Апиона. СПб., 1895)

De bell. — De bello Iudaico, I–VII // Opera / Ed. B. Niese. B., 1895, 1955ʳ. T. 6 (рус. пер.: *Иосиф Флавий.* Иудейская война / Пер.: М. Финкельберг, А. Вдовиченко. М.; Иерусалим, 1999²)

Vita. — *Josephi* Vita // Opera / Ed. B. Niese. B., 1890, 1955ʳ. T. 4. S. 321–389 (рус. пер.: *Иосиф Флавий.* Моя жизнь / Пер.: Д. Е. Афиногенов; вступ. ст.: Л. В. Семенченко // ВДИ. 2006. № 4. С. 216–229; 2007. № 1. С. 272–283; № 2. С. 235–251)

Iren. Adv. haer. — *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haeresis, lib. I–V // *Irenée de Lyon.* Contre les hérésies. P., 1965–1982. 10 t. (SC; 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153) (рус. пер.: *Ириней Лионский, свт.* Против ересей / Пер.: прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996ᵖ)

Iust. Martyr. — *Iustinus Philosophus et Martyr.*

I Apol. — Apologia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892², 1995ᵖ. С. 31–104)

II Apol. — Apologia secunda pro Christianis ad senatum romanum // PG. 6. Col. 441–470 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Апология II, представленная в пользу христиан римскому сенату // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892², 1995ᵖ. С. 105–121)

De resurrect. — De resurrectione / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologeticarum. Wiesbaden, 1971ʳ. T. 3. P. 126–158 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Отрывок о воскресении // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892², 1995ᵖ. С. 469–484)

Dial. — Dialogus cum Triphone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем // Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1892², 1995ᵖ. С. 132–362)

JAC — Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1958–[2014]. Bd. 1–[55]

Jaffé. RPR — *Jaffé Ph.* Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198. B., 1851; Idem / Hrsg. v. P. Ewald. Lipsiae, 1885–1888². 2 t.

Jakovljević. Cyprus Catalogue — *Jakovljević A.* Catalogue of Byzantine Chant Manuscripts in the Monastic and Episcopal Libraries of Cyprus. Nicosia, 1990. (Publ. of the Cyprus Research Centre; 15)

JAMS	Journal of the American Musicological Society. Richmond; Berkeley (Calif.), 1948–[2014]. Vol. 1–[66]
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia Univ. N. Y., 1968–[2011]. Vol. 1–[32]
Janin.	*Janin R.*
Églises et monastères	Les églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969². (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 3)
Grands centres	Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). P., 1975. (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 2)
JAOS	Journal of the American Oriental Society. New Haven, 1843–[2013]. Vol. 1–[133]
JBL	Journal of Biblical Literature. Missoula; Atlanta, 1882–[2013]. Vol. 1–[132]
JEastCS	Journal of Eastern Christian Studies. Leuven, 1948–[2012]. Vol. 1–[64]
JEcclH	Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–[2013]. Vol. 1–[64]
JECS	Journal of Early Christian Studies / North American Patristics Society; Hopkins Univ. Baltimore, 1993–[2014]. Vol. 1–[22]
JOAI	Jahreshefte des österreichischen Archaeologischen Institutes in Wien. 1898–1939. Bd. 1–31; 1940–1943. Bd. 32–35; 1966–2001. Bd. 36–70; Electr. Res.: 2002–[2011]. Bd. 71–[80]
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1969–[2013]. Bd. 18–[63]
JRH	Journal of Religious History. Sydney, 1960–[2012]. Vol. 1–[36]
JRS	Journal of Roman Studies. L., 1911–[2013]. Vol. 1–[103]
JSS	Journal of Semitic Studies. Oxf., 1956–[2013]. Vol. 1–[58]
JThSt	Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–[2014]. Vol. 1–[65]
Jul. Afric. Chron.	*Julius Africanus.* Chronographiae: The Extant Fragments / Ed. M. Wallraff e. a. B.; N. Y., 2007. (GCS. N. F.; 15)
Justinian. Contr. Monophys.	*Justinianus, imp.* Contra Monophysitas // Drei dogmatische Schriften Iustinians / Ed. R. Albertella e. a. Mil., 1973². S. 6–78
Juvenal. Satir.	*Juvenalis* Satirae / Ed. W. V. Clausen. Oxf., 1959 (рус. пер.: *Ювенал.* Сатиры / Пер.: Д. Недович, Ф. Петровский // Римская сатира / Сост.: М. Гаспаров. М., 1989. С. 239–340)
KAI	*Donner H., Roellig W.* Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1962–1964, 1966–1969². 3 Bde
Lact.	*Lactantius.*
De ira Dei	Liber de ira Dei // PL. 7. Col. 79–148 (рус. пер.: *Лактанций.* О гневе Божием // *Он же.* О творении Божием. О гневе Божием. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2007. С. 77–123)
De mort. persecut.	De mortibus persecutorum // PL. 7. Col. 190–276 (рус. пер.: *Лактанций.* О смерти гонителей: К исповеднику Донату // *Он же.* О творении Божием. О гневе Божием. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2007. С. 124–172)
Div. inst.	Divinae institutiones // PL. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: *Лактанций.* Божественные установления // *Тюленев В. М.* Лактанций: Христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 205–317)
Epitom.	Epitome divinarum institutionum / Hrsg. E. Heck, A. Wlosok. Lpz., 1994 (рус. пер.: *Лактанций.* Эпитомы Божественных установлений // *Он же.* О творении Божием. О гневе Божием. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат.: В. Тюленев. СПб., 2007. С. 173–242)
Lampe. Lexicon	*Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961, 1968ʳ
Lanzoni. Diocesi	*Lanzoni F.* Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII: Stud. crit. Faenza, 1927². 2 t. (ST; 35)
Latyšev. Menol.	Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911–1912. Lpz., 1970ʳ. 2 t.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1968–1976, 1994ʳ. 8 Bde
Legrand.	*Legrand E.*
Bibl. hell. XVᵉ–XVIᵉ	Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs aux XVᵉ et XVIᵉ siècles. P., 1885, 1962². 4 t.
Bibl. hell. XVIIᵉ	Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVIIᵉ siècle. P., 1894–1896. Brux., 1963ʳ. 5 t.
Bibl. hell. XVIIIᵉ	Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVIIIᵉ siècle. P., 1918–1928. Brux., 1963ʳ. 2 t.
Leont. Byz.	*Leontius Byzantinus.*
Contr. Nestor. et Eutych.	Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. 86. Col. 1267–1396
De sect.	Liber de sectis (Scholia) // PG. 86. Col. 1193–1268
Sol. argument. Severi	Adversus argumenta Severi // PG. 86. Col. 1901–1916
Leont. Hieros.	*Leontius Hierosolymitanus.*
Contr. Monophys.	Contra Monophysitas // PG. 86. Col. 1769–1901; Idem = Against The Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / Ed. and transl. P. T. R. Gray. Oxf., 2006 (рус. пер.: Против монофизитов // *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский.* Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 25–164)
Contr. Nestor.	Contra Nestorianos // PG. 86. Col. 1309–1768
Leont. Makhair. Chronicle	*Leontios Makhairas.* Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled «Chronicle» = *Λεόντιος Μαχαιρᾶς.* Ἐξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. 2 t.
Le Quien. OC	*Le Quien M.* Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958ʳ. 3 t.
LexMA	Lexikon des Mittelalters. Münch.; Zürich, 1980–1999. 9 Bde
Liutpr. Crem. Antapod.	*Liudprandus Cremonensis.* Antapodosis // *Liudprandi Cremonensis* Opera Omnia: Antapodosis. Homelia paschalis. Historia Ottonis. Relatio de legatione Constantinopolitana / Ed. P. Chiesa. Turnholti, 1998. P. 1–150. (CCCM; 156)
Lossky. Typicon	*Lossky A.* Le Typicon byzantin: Éd. d'une version grecque (partiellement inédite); analyse de la partie liturgique: Diss. P., 1987
LP	Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955–1957. 3 vol.
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster, 1902–[2014]. Bd. 1–[101]
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg i. Br., 1957–1968², 1986ʳ. 10 Bde, Reg., 3 Bde. Suppl.

Lucian.	*Lucianus.*
Demon.	Demonax / Ed. A. M. Harmon // *Lucian.* [Works]: In 8 vol. Camb., 1913. Vol. 1. P. 142–172 (рус. пер.: *Лукиан Самосатский.* Жизнеописание Демонаката / Пер.: Н. П. Баранов // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 2. С. 411–420)
Fug.	Fugitivi / Ed. A. M. Harmon // *Lucian.* [Works]: In 8 vol. Camb., 1936. Vol. 5. P. 54–98 (рус. пер.: *Лукиан Самосатский.* Беглые рабы / Пер.: Н. П. Баранов // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 2. С. 259–268)
Macrob.	Macrobii / Ed. A. M. Harmon // Lucian. [Works]: In 8 vol. Camb., 1913. Vol. 1. P. 222–244
Mort. dial.	Dialogi mortuorum / Ed. M. D. Macleod // *Lucian.* [Works]: In 8 vol. Camb., 1961. Vol. 7. P. 2–174 (рус. пер.: *Лукиан Самосатский.* Разговоры в царстве мертвых / Пер.: С. С. Сребрной // Соч.: В 2 т. / Ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 1. С. 369–405)
Lucret. De rer. nat.	*Lucretius Carus, Titus.* De rerum natura / Übers., hrsg. V. K. Büchner. Stuttg., 1981 (рус. пер.: *Лукреций.* О природе вещей / Пер. с лат.: Ф. Петровский. М., 2006)
Luther M.	*Luther M.*
WA	Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883–2009. [Abt. 1: Schriften]. 73 Bde
WA: BW	Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1930–1985. [Abt. 4: Briefwechsel]. 18 Bde
Lyd. Mag.	*Ioannis Lydi.* De magistratibus populi Romani libri tres / Ed. R. Wünsch. Lpz., 1903; *Ioannes Lydus.* On Powers or the Magistracies of the Roman State / Ed. A. C. Bandy. Phil., 1983
MAAS	Musica antiqua: Acta scientifica. Bydgoszcz, 1968–.
Macar. Aeg. I	*Macarius Aegiptius (Magnus).* [Собр. рукописей типа I]. Sermones 64 (coll. B) // *Makarios/Symeon.* Reden und Briefe / Hrsg. H. Berthold. B., 1973. 2 vol. 1:3–265; 2:3–219. (GCS) (рус. пер.: *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания: Собр. типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подгот.: А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 373–836)
Mansi	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. 31 t. P. etc., 1901–1927². Graz, 1960–1961ʳ. 53 t.
Mart. Cap. De nupt.	*Martianus Capella.* De nuptiis Philologiae et Mercurii / Ed. J. Willis. Lpz., 1983. (BSGRT)
MartHieron	Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. de Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Brux., 1894
MartHieron. Comment.	Commentarius perpetuus in MartHieron / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. Brux., 1931
Martial. Epigr.	*Marcus Valerius Martialis* Epigrammata / Ed. D. R. Shackleton Bailey. Lpz., 1990 (рус. пер.: *Марк Валерий Марциал.* Эпиграммы / Пер.: Ф. А. Петровский. СПб., 1994)
MartRaban	*Rabani Mauri* Martyrologium / Ed. J. McCulloh. Turnholti, 1979. (CCCM; 44)
MartRom	Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940
MartRom. Comment.	*Delehaye H. e. a.* Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis instructum // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940
MartUsuard	Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714; Idem // PL. 123. Col. 599–987; 124. Col. 9–857
Mar. Vict.	*Marius Victorinus.*
Hymn.	Hymni // SC. T. 68. P. 619–653
In Ephes.	In epistolam Pauli ad Ephesios libri duo // PL. 8. Col. 1235–1294
In Galat.	In epistolam Pauli ad Galatas libri duo // PL. 8. Col. 1145–1198
In Philip.	In epistolam Pauli ad Philippenses liber unicus // PL. 8 Col. 1197–1236; Idem // *Marii Victorini* Commentarii in Epistulas Pauli ad Galatas, ad Philippensis, ad Ephesios / Ed. A. Locher. Lpz., 1972
Mateos. Typicon	*Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X^e siècle / Introd., texte crit., trad. et not. J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166)
Maxim. Taurin.	*Maximum Taurinensis.*
Contr. pagan.	Tractat IV: Contra paganos // PL. 57. Col. 781–793
Hom. de Epiph.	Hom. 18: De Epiphania Domini II // PL. 57. Col. 261–288
Serm.	Sermones / Ed. A. Mutzenbecher. Turnhout, 1962. (CCSL; 23)
Maximus Conf. Ambigua	*Maximus Confessor.* Ambiguorum liber // PG. 91. Col. 1031–1418
MenolGraec	Menologium Graecum Basilii Impetratoris // PG. 117. Col. 9–613
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500: Indices v. O. Holder-Egger u. K. Zeumer / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. Hannover; B., 1826–.
AA	Auctores antiquissimi;
Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;
Capit.	Capitularia regum Francorum;
Conc.	Concilia;
Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
Dipl.	Diplomata;
Dipl. Kar.	Diplomata Karolinorum;
Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum;
Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;
DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;
DtMa	Deutsches Mittelalter. Kritische Studientexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde;
Epp.	Epistolae;
EpSel	Epistolae selectae;
FontIur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
Form.	Formulae;
Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);
Hilfsmittel	Hilfsmittel;
Leg. Const.	Leges. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
Leg. Nat. Germ.	Legum Nationum Germanicarum;
Lib.	Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;
Poet.	Poetae;
QGGMA	Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters;
SS	Scriptores;
Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;
Scr. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum;
Script. Rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;

Script. Rer. Germ. NS	Scriptores rerum Germanicarum. Nova series;
Schr.	Schriften der MGH / Deut. Inst. für Erforschung des Mittelalters;
Stud. u. Texte	Studien und Texte
Min. Fel. Octavius	*Minucii Felicis* Octavius // PL. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: *Минуций Феликс.* Октавий // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274)
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck, 1948–[2013]. Bd. 1–[121]
MMFH	Magnae Moraviae fontes historici / Cur D. Bartoňková. Brno, 1966–1977. T. 1–5
MOFPH	Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica / Ed. B. M. Reichert. R., 1897–[2008]. T. 1–[30]
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichte des Mittelalters. Hannover, 1876–1935. 50 Bde (с 1937 — DA)
Nemes. De nat. hom.	*Nemesius Emesenus.* De natura hominis // PG. 40. Col. 503–818 (рус. пер.: *Немезий Эмесский.* О природе человека / Пер.: Ф. С. Владимирский. Почаев, 1904. М., 1998[п])
Nest.	*Nestorius.*
Ep. 1 ad Coelestin.	Ep. [1] ad Coelestinum papam // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 12–14 (рус. пер.: *Несторий, патр.* Послание 1-е к папе Келестину // ДВС. Т. 1. С. 163–165)
Ep. 2 ad Coelestin.	Ep. [2] ad Coelestinum papam // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 14–15 (рус. пер.: *Несторий, патр.* Послание 2-е к папе Келестину // ДВС. Т. 1. С. 165–166)
Ep. 3 ad Coelestin.	Ep. [3] ad Coelestinum papam // ACO. T. 1. Vol. 5. P. 182
Ep. 1 ad Cyr. Alex.	Ep. [1] ad Cyrillum Alexandrinum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 25 (рус. пер.: *Несторий, патр.* Послание 1-е к архиеп. Александрийскому Кириллу // ДВС. Т. 1. С. 144)
Ep. 2 ad Cyr. Alex.	Ep. [2] ad Cyrillum Alexandrinum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 29–32 (рус. пер.: *Несторий, патр.* Послание 2-е к архиеп. Александрийскому Кириллу // ДВС. Т. 1. С. 147–150)
Ep. ad Ioan. Antioch.	Ep. ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 4–6
Liber Heracl.	Le Livre d'Heraclide de Damas: [Versio syrica] / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1910; франц. пер.: Idem / Ed. F. Nau. P., 1910
Serm.	Sermones 1–30: [Fragmenta] // Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius / Hrsg. F. Loofs. Halle, 1905. S. 225–350
Serm. 18	Sermo 18 // ACO. T. 1. Vol. 5. P. 39–45
Serm. 19	Sermo 19 // ACO. T. 1. Vol. 5. P. 45–46
Nestle-Aland. NTG	Novum Testamentum Graece / Hrsg. E. Nestle, K. Aland. Stuttg., 1993[27]
Niceph. Callist.	*Nicephorus Callistus.*
Catalog.	Patriarcharum Constantinopolitanorum Catalogus = Enarratio de episcopis Byzantii et de Patriarchis omnibus Constantinopolitanis // PG. 147. Col. 449–468
Exegesis	Exegesis = Εξήγησις σύντομος εις την κλίμακα του Ιωάννου / Επιμέλεια: Μητροπολίτου Νικοπόλεως Μελέτιου. Πρεβέζης, 2002
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica, lib. I–XVIII // PG. 145. Col. 559–1332 (I–VII); 146. Col. 9–1288 (VIII–XIV); 147. Col. 9–448 (XV–XVIII)
Nil. Exerc.	*Nilus, abbas Sinaita.* Liber de monastica exercitatione // PG. 79. Col. 720–809 (рус. пер.: Творения преподобного отца нашего *Нила Синайского.* Серг. П., 2000. С. 242–292)
NTS	New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1954/1955–[2014]. Vol. 1–[60]
OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–[2013]. Vol. 101–[295] (ранее: Orientalia Christiana = OrChr)
OCP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–[2013]. Vol. 1–[79]
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Každan e. a. Wash., 1991. 3 vol.
ODNB	Oxford Dictionary of Nacional Biography. Oxf., 2004. 60 vol.; Idem // www.oxforddnb.com/ [Электр. ресурс]
Oriens Chr.	Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901–[2014]. Bd. 1–[96]
Orig.	*Origenes.*
Contr. Cels.	Contra Celsum // PG. 14. Col. 641–1632; Idem / Ed. M. Borret. P., 1967–1976. 5 vol. (SC; 132, 136, 147, 150, 227) (рус. пер.: *Ориген.* Против Цельса. Каз., 1912. М., 1996)
De orat.	De oratione libellus // PG. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: *Ориген.* О молитве. Ярославль, 1884))
De princip.	Περὶ ἀρχῶν = De principiis // PG. 11. Col. 115–414 (рус. пер.: *Ориген.* О началах. СПб., 2000)
In Ioan. comm.	In Ioannem commentarii // PG. 14. Col. 21–830 (рус. пер.: *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Иоанна / Пер., предисл.: А. Г. Дунаев // БТ. 2003. Сб. 38. С. 97–119)
In Iudic. hom.	In Iudices homiliae // *Origène.* Homélies sur les Juges: Texte de la version latine de Rufin / Introd., trad., not. et ind. par P. Messie, L. Neyrand, M. Borrets. P., 1993. (SC; 389)
Oros.	*Paulus Orosius.*
Apol.	Liber apologeticus contra Pelagianos // CSEL. 5; Idem // PL. 31. Col. 1173–1212
Hist. adv. pag.	Historiarum adversum paganos libri VII / Ex. rec. C. Zangemeister. Lpz., 1889; Idem // CSEL. 5 (рус. пер.: *Орозий П.* История против язычников, кн. I–VII / Пер. с лат.: В. М. Тюленев. СПб., 2001–2003)
OS	Ostkirchliche Studien / Ostkirchliches Inst. der Deutscher Augustiner. Würzburg, 1952–[2013]. Bd. 1–[62]
Ovid.	*Publius Ovidius Naso.*
Ex Ponto	Ex Ponto / Ed. J. A. Richmond. Lpz., 1990. (BSGRT)
Fast.	Fasti / Ed. E. A. Alton. Lpz., 1988[3]. (BSGRT) (рус. пер.: *Публий Овидий Назон.* Сочинения / Пер.: А. Клеванов. М., 1874. Т. 3)
Met.	Metamorphoses / Ed. H. Magnus. Gotha, 1892 (рус. пер.: *Публий Овидий Назон.* Метаморфозы / Пер.: С. Шервинский. М., 1977. (Б-ка античной лит-ры))
Pacian.	*Pacian [de Barcelona].*
De bapt.	De baptismo // PL. 13. Col. 1083–1096
Ep.	Epistolae // PL. 13. Col. 1054–1082
Păcurariu. IBOR	*Păcurariu M.* Istoria Bisericii Ortodoxă Română. Bucur., 1980–1981, 1994[2]. 3 vol.
Pallad.	*Palladius.*
Dial. de Vita Ioan. Chrysost.	Dialogi de Vita Sancti Ioanni Chrysostomi / Ed. P. R. Coleman-Norton. Camb., 1928. P. 3–147 (рус. пер.: Диалог *Палладия, еп. Еленопольского,* с Феодором, рим. диаконом, о житии блж. Иоанна, еп. Константинопольского, Златоуста / Пер.: А. С. Балаховская. М., 2002)

Hist. Laus. (Bartelink)	*Palladio.* La storia Lausiaca / Trad. M. Barchiesi; ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974
Patria CP	Patria Constantinopolis = Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. Th. Preger. Lpz., 1901–1907. N. Y., 1975[r]. 2 t.
Paul. Sent.	*Iulius Paulii* Sententiarum ad filium lib. I–V // Iurisprudentiae Anteiustinianae quae supersunt / Hrsg. E. Huschke. Lpz., 1886 (рус. пер.: *Юлий Павел.* Пять книг сентенций к сыну / Пер.: Е. М. Штаерман. М., 1998. С. 8–153)
Paul. Diac.	*Paulus Vinfridus Diaconus.*
Hist. Langobard.	De gestis Langobardorum lib. I–VI // PL. 95. Col. 433–672; *idem.* Historia Langobardorum. Hannover, 1878. P. 12–219. (MGH. Scr. Lang.)
Vita S. Greg. Magn.	Vita S. Gregorii Magni // PL. 75. Col. 41–60
Paul. Nol.	*Paulinus Nolanus.*
Carm. natal.	Carmina natalica // Carmina / Ed. W. Hartel. Vindobonae, 1894
Ep.	Epistolae // PL. 61. Col. 153–420; 33. Col. 462–494; Idem // CSEL. 1894. Vol. 29. P. 423–425 [Ep. 51]
Pauly, Wissowa	Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly; bearb. G. Wissowa, W. Kroll e. a. R. 1. Stuttg., 1893–1963. 24 Bde; R. 2. Stuttg.; Münch., 1903–1978. 10 Bde, 15 Supplbde
Pelag. Diac. In defens. trium cap.	*Pelagii diaconi ecclesiae Romanae* In defensione trium capitulorum: Texte latin du manuscrit aurelianensis 73 (70) / Ed. R. Devreesse. R., 1932. (ST; 57)
Petr. Damian. Ep.	Die Briefe des *Petrus Damiani* / Hrsg. K. Reindel. Münch., 1983–1993. 4 Bde. (MGH. Briefe; 4); Idem // PL. 144. Col. 205–498
Petr. Natal. CatSS	*Petrus de Natalibus.* Catalogus sanctorum et gestorum eorum. Vicentiae, 1493. Lugduni, 1545
PG	Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857–1866. 161 t.
Philo.	*Philo Alexandrinus.*
De Abr.	De Abrahamo // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt (ed. minor): In 6 vol. B., 1902, 1962[r]. Vol. 4. P. 1–60; Idem / Éd. J. Gores // Les œuvres de *Philon d'Alexandrie.* P., 1966. T. 20
De aetern. mund.	De aeternitate mundi / Ed. L. Cohn, S. Reiter // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1915, 1962[r]. Vol. 6. P. 72–119 (рус. пер.: *Филон Александрийский.* О нерушимости и вечности мира // *Браш М.* Классики философии. СПб., 1907)
De agr.	De agricultura / Ed. L. Cohn et P. Wendland // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1897, 1962[r]. Vol. 2. P. 95–132
De cong. erud.	De congressu eruditionis quaerunt gratia // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1898, 1962[r]. Vol. 3. P. 72–109 (рус. пер.: *Филон Александрийский.* О соитии ради предварительного обучения / Пер.: М. Г. и В. Е. Витковские // *Он же.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 355–398)
De opif.	De opificio mundi / Ed. L. Cohn // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1896, 1962[r]. Vol. 1. P. 1–60 (рус. пер.: *Филон Александрийский.* О сотворении мира согласно Моисею / Пер.: А. В. Вдовиченко // *Он же.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 51–113)
De poster. Cain.	De posteritate Caini / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1897, 1962[r]. Vol. 2 P. 1–41 (рус. пер.: *Филон Александрийский.* О потомках надменного Каина и о его изгнании / Пер.: А. В. Рубан // *Он же.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 252–292)
De praem.	De praemiis et poenis // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1906, 1962[r]. Vol. 5. P. 336–376
De sacr.	De sacrificiis Abelis et Caini // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1896, 1962[r]. Vol. 1. P. 202–257; Idem / Ed. A. Méasson // Les œuvres de *Philon d'Alexandrie.* P., 1966. T. 4 (рус. пер.: *Филон Александрийский.* О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / Пер.: О. Л. Левинская; коммент.: Е. Д. Матусова // *Он же.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 159–199)
De spec. leg.	De specialibus legibus / Hrsg. L. Cohn // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1906, 1962[r]. Vol. 5. P. 1–265; Idem / Ed. S. Daniel // Les œuvres de *Philon d'Alexandrie.* P., 1975. T. 24
De virt.	De virtibus / Hrsg. L. Cohn // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1906, 1962[r]. Vol. 5. P. 266–335
De vita Mos.	De vita Mosis // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1902, 1962[r]. Vol. 4. P. 119–268
Leg. all.	Legum allegoriarum libri III / Ed. L. Cohn // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1896, 1962[r]. Vol. 1. P. 61–169
Quaest. in Exod.	Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr. / Ed. F. Petit // Les œuvres de *Philon d'Alexandrie.* P., 1975. T. 33. P. 281–306
Quaest. in Gen.	Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragm. gr. / Ed. F. Petit // Les œuvres de *Philon d'Alexandrie.* P., 1975. T. 33. P. 233–278
Quis rer. div.	Quis rerum divinarum heres sit / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1898, 1962[r]. Vol. 3. P. 1–71
Quod Deus sit immut.	Quod Deus sit immutabilis // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1897, 1962[r]. Vol. 2. P. 56–93; Idem / Ed. A. Mosès // Les œuvres de *Philon d'Alexandrie.* P., 1963. T. 7/8 (рус. пер.: *Филон Александрийский.* О том, что Бог не знает перемен / Пер. и коммент.: Е. Д. Матусова // Историко-философский ежегодник, 2002. М., 2003. С. 135–175)
Somn.	De somniis / Ed. P. Wendland // *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. B., 1898, 1962[r]. Vol. 3. P. 204–306
Phot.	*Photius I, Patriarcha Constantinopolitanus.*
Bibl.	Bibliothèque / Éd. R. Henry. P., 1959. T. 1; 1960. T. 2; 1962. T. 3; 1965. T. 4; 1967. T. 5; 1971. T. 6; 1974. T. 7; 1977. T. 8
De Spirit. Sanct. myst.	De Spiritu Sancti mystagogiae // PG. 102. Col. 280–392
Ep.	Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas, L. Westerink. Lpz., 1983–1985. Vol. 1–3
In S. Mariae Nativit.	In S. Mariae nativitatem homilia // PG. 102. Col. 547–562
Pindar. Fragm.	*Pindari* Carmina cum fragmentis / Hrsg. H. Maehler (post B. Snell). Lpz., 1975[4]. Pars 2. P. 1–161 (рус. пер.: *Пиндар, Вакхилид.* Оды. Фрагменты / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 1980. С. 275–283)
Pitra. Analecta Sacra	*Pitra J. B.* Analecta Sacra specilegio Solesmensi parata. Parisiis; Tusculi; Venetiis, 1876–1891. Farnborough, 1966–1967[r]. 8 vol.

PL — Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844–1864. 221 t.

Plat. — *Plato.*

Ep. — Epistulae [Dub.] // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1907, 1967[r]. Vol. 5. 309a — 363e (рус. пер.: *Платон.* Письма / Пер.: С. П. Кондратьев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 460–516)

Men. — Meno // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968[r]. Vol. 3. 70a — 100c (рус. пер.: *Платон.* Менон / Пер.: С. А. Ошеров // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 575–612)

Parm. — Parmenides // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967[r]. Vol. 2. 126a — 166c (рус. пер.: *Платон.* Парменид / Пер.: Н. Н. Томасов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 346–412)

Phaed. — Phaedo // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967[r]. Vol. 1. 57a — 118a (рус. пер.: *Платон.* Федон / Пер.: С. П. Маркиш // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 7–80)

Phaedr. — Phaedrus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1902, 1967[r]. Vol. 2. 227a — 279c (рус. пер.: *Платон.* Федр / Пер.: А. Н. Егунов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 135–191)

Resp. — Respublica // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1905, 1968[r]. Vol. 4. 327a — 621d (рус. пер.: *Платон.* Государство / Пер.: А. Н. Егунов // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 79–420)

Theaet. — Theaetetus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967[r]. Vol. 1. 142a — 210d (рус. пер.: *Платон.* Теэтет / Пер.: Т. В. Васильева // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. С. 192–275)

Tim. — Timaeus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1905, 1967[r]. Vol. 4. 17a — 92c (рус. пер.: *Платон.* Тимей / Пер.: С. С. Аверинцев // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 421–500)

Plaut. Pers. — *Titus Maccius Plautus.* Persa // *T. Macci Plauti* Comoediae / Ed. G. Goetz, F. Schöll. Lpz., 1896. Fasc. 5. P. 70–125 (рус. пер.: *Плавт.* Перс // *Он же.* Комедии. М., 1987. Т. 2. С. 261–330)

Plin. Jun. Ep. — *Plinius der Jungere.* Briefe / Hrsg. H. Kasten. B., 1982 (рус. пер.: *Плиний Младший.* Письма / Подгот.: М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур. М., 1982[2])

Plin. Sen. Natur. hist. — *Plinius Secundus der Ältere.* Naturalis historia / Hrsg. R. Koenig. Münch., 1973–2004. 35 Bde (рус. пер.: *Плиний Старший.* Естествознание. Об искусстве / Пер. с лат., предисл. и примеч.: Г. А. Таронян. М., 1994)

PLP — Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–1996. Bd. 1–12

PLRE — Prosopography of the Later Roman Empire / Ed. A. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Camb., 1971–1992. 3 vol.

PLS — Patrologiae cursus completus a J. P. Migne. Ser. Latina: Supplementum / Cur. A. Hamman. P., 1958–1974. 5 vol. in 18 pt.

Plummer.

Bethada — Bethada Náem nÉrenn: Lives of Irish Saints / Ed. C. Plummer. Oxf., 1922. 2 vol.

Vitae — Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1910. 2 t.

Plut. — *Plutarchos.*

Adv. Colot. — Adversus Colotem / Ed. R. Westman // *Plutarchi* Moralia. Lpz., 1959[2]. Vol. 6. Pars 2. P. 173–215

Vitae — Vitae parallelae / Ed. K. Ziegler. Lpz., 1960–1980[2]. 4 vol. (рус. пер.: *Плутарх.* Избранные жизнеописания. М., 1987. 2 т.)

PMBZ — Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. B., 1998–2009. Abt. 1: (641–867). Vol. 1–[7]

PO — Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. T. 1–.

Podskalsky. Griechische Theologie — *Podskalsky G.* Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. Münch., 1988

Pollux. Onomast. — *Julius Pollux.* Onomasticon / Ed. E. Bethe. Lpz., 1900–1937. 3 vol. (Lexicographi graeci; 9)

Polyb. Hist. — *Polybius.* Historiae / Hrsg. T. Büttner-Wobst. Lpz., 1904. Stuttg., 1962–1967[r]. 4 Bde (рус. пер.: *Полибий.* Всеобщая история в 40 кн. / Пер.: Ф. Г. Мищенко. СПб., 2005[2]. 3 т.)

Polycarp. Ad Phil. — *Polycarpus Smyrnaeus.* Epistula ad Philippenses // PG. 5. Col. 1005–1016; Idem / Ed. K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F. X. Funk) // Die apostolischen Väter. Tüb., 1970[3]. S. 114–120 (рус. пер.: *Поликарп Смирнский, св.* Послание к филиппийцам / Пер.: прот. П. Преображенский // ПМА. 1994. С. 359–365; 2003. С. 383–389)

Pontius. Vita — *S. Pontius Diaconis.* Vita et passio S. Caecilii Cypriani // PL. 3. Col. 1541–1558; CSEL. Vol. 3/3. P. XC–CX

Potthast. — *Potthast A.*

Bibliotheca — Bibliotheca historica medii aevi: Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. B., 1896[2]. 2 Bde. Graz, 1954[r]

RPR — Regesta pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad annum 1304 / Ed. A. Potthast. B., 1874–1875. Graz, 1957[r]. 2 Bde

P. Oxy — The Oxyrhynchus Papyri / Ed. with transl. and not. B. P. Grenfell e. a. L., 1898–[2010]. Pt. 1–[75]

Prisc. Inst. — *Priscianus.* Institutiones grammanicae, lib. I–XVIII / Ed. M. Hertz // Grammatici latini. Lpz., 1855. Vol. 2; 1859. Vol. 3

Procl. — *Proclus.*

Elem. theol. — The Elements of Theology / Ed. E. R. Dodds. Oxf., 1963[2]

Hymn. — Hymni / Hrsg. E. Vogt. Wiesbaden, 1957 (рус. пер.: Гимны *Прокла* / Пер.: О. В. Смыка // Античные гимны. М., 1988. С. 271–279)

In Cratyl. — In Platonis Cratylum commentaria / Ed. G. Pasquali. Lpz., 1908

In Tim. — In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903–1906. 3 vol. Amst., 1965[r] (рус. пер. фрагмента: *Прокл.* Комментарии на «Тимея» Платона // Ακαδημεια: Мат-лы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2003. С. 332–364)

Theol. Plat. — Theologia Platonica // *Proclus.* Théologie platonicienne: En 5 vol. P., 1968–1987 (рус. пер.: *Прокл.* Платоновская теология. СПб., 2001)

Proclus CP. — *Proclus Constantinopolitanis.*

Ep. — Epistolae 1–17 // PG. 65. Col. 851–886

Ep. 2 — [Ep. 2:] Tomos ad Armenios // ACO. T. 4. Vol. 2. P. 187–195

Ep. 3 — [Ep. 3:] Ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 140–143 (рус. пер.: *Прокл Константинопольский, еп.* Послание к Иоанну, епископу Антиохийскому // ДВС. Т. 3. С. 405–407)

Ep. 10 — [Ep. 10:] Ad Ioannem Antiochenum: [Lat. fragm.] // *Pelag. Diac.* In defens. trium cap. P. 24–25

Hom. 1 — Homilia [1], De laudibus S. Mariae // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 103–107 (рус. пер.: *Прокл Константинопольский, еп.* Похвала Деве Марии // ДВС. Т. 1. С. 137–142)

Procop. — *Procopii Caesariensis.*

Bella — De bellis // Opera omnia / Ed. J. Haury, G. Wirth. Lpz., 1962–1963². Vol. 1: Lib. I–IV; Vol. 2: Lib. V–VIII (рус. пер.: *Прокопий Кесарийский.* [Войны]. Кн. 1–4: Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент.: А. А. Чекалова. М., 1993. СПб., 1998²; Кн. 5–8: Война с готами / Пер.: С. П. Кондратьев. М., 1996². 2 т.)

De aedificiis — De aedificiis // Opera omnia. Lpz., 1964². Vol. 4

PS — Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin at al. P., 1894–1926. 3 t.

Ps.-Clem. — *Pseudo-Clementina.*

Ad virg. — Ad virgines // ZKG. 1950/1951. Bd. 63. S. 166–188

Ep. ad Iacob. — Epistula Clementis ad Iacobum: [Spuria] // Die Pseudoklementinen: I. Homilien / Ed. B. Rehm e. a. B., 1969². Lpz., 1990. S. 5–22. (GCS; 42)

Hom. — Homiliae // PG. 2. Col. 57–467

Recogn. — Die Pseudoklementinen: II. Rekognitionen / Hrsg. B. Rehm, F. Paschke; G. Strecker (1994). B., 1965, 1994². (GCS; 51)

Ps.-Ign. — *Pseudo-Ignatius*

Ep. ad Mar. — Epistula ad Mariam Cassobolitam / Ed. F. X. Funk, F. Diekamp // Patres apostolici. Tüb., 1913³. Vol. 2. P. 88–92

Ep. ad Philad. — Epistula ad Philadelphienses // Patres apostolici. Tüb., 1913³. Vol. 2. P. 168–191

Ep. ad Trall. — Epistula ad Trallianos // Patres apostolici. Tüb., 1913³. Vol. 2. P. 94–112

Ps. Solom. — Psalmi Solomonis // *Gebhardt O., von.* Psalmoi Solomontos: Die Psalmen Salomos, zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschr. u. d. Codex Casanatensis. Lpz., 1895 (греч.); *Trafton J. L.* The Syriac Vers. of the Psalms of Solomon: A Crit. Evaluation. Atlanta (Georgia), 1985 (сир.) (рус. пер.: *Смирнов А. В., прот.* Псалмы Соломона. Каз., 1896)

PTS — Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2014]. Bd. 1–[69]

QFIAB — Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Tüb., 1897/1898–1944. 33 Bde; 1954–[2014]. Bd. 34–[93]

Quasten. Patrology — *Quasten J.* Patrology. Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 t. Westminster, 1986³. 4 vol.; Vol. [5]: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino; Engl. Transl. by A. Walford. Camb., 2006

Rabb. Edes. Ep. ad Cyr. — *Rabbulas Edessae.* Epistola ad Cyrillum Alexandrinum // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 89 (рус. пер.: *Раввула Едесский, еп.* Послание к свт. Кириллу Александрийскому // ДВС. Т. 5. С. 81–82)

RAC — Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. v. Th. Klauser, E. Dassman u. a. Stuttg. 1950–[2011]. Bd. 1–[24]. Suppl. 1985–.

RACr — Rivista di archeologia cristiana. R., 1924–[2013]. T. 1–[87/88]

RB — Revue biblique / École Biblique et Archéologie Française. P., 1892–[2011]. T. 1–[128]

RBen — Revue benédictine: Bull. Maredsous; [Brages], 1883–[2011]. T. 1–[121]

RCatT — Revista Catalana de teologia. Barcelona, 1976–[2013]. Vol. 1–[38]

REA — Revue des études anciennes. Bordeux, 1899–[2011]. T. 1–[113]

Réau. Iconographie — *Réau L.* Iconographie de l'art chrétien. P., 1955–1959. Vol. 1: Introduction générale. 1955; Vol. 2/1: Iconographie de la Bible. Ancien Testament. 1956; Vol. 2/2: Iconographie de la Bible. Nouveau Testament. 1957; Vol. 3/1: Iconographie des Saints. A–F. 1958; Vol. 3/2: Iconographie des Saints. G–O. 1958; Vol. 3/3: Iconographie des Saints. P–Z. 1959

REAug — Revue des études augustiniennes. P., 1955–2003. 49 t. (1940–1954: L'année théologique augustinienne (продолж.: Revue d'études augustiniennes et patristiques. 2004–[2012]. T. 49–58))

REB — Revue des études byzantines. P., 1943–[2012]. T. 1–[70]

RechAug — Recherches augustiniennes. P., 1958–2003. 33 t. (продолж.: Recherches augustiniennes et patristiques. 2005–[2013]. T. 34–[37])

RechSR — Recherches de sciences religieuses = Sciences religieuses: travaux et recherches. P., 1910–[2014]. T. 1–[102]

REG — Revue des études grecques. P., 1891–[2012]. T. 1–[125]

RES — Revue des études slaves. P., 1921–[2013]. Vol. 1–[84]

RETM — Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete / Hrsg. R. Schönberger e. a. B., 2011². 4 Bde

RH — Revue historique. P., 1876–[2014]. T. 1–[316], N 1–[669]

RHC, Arm. — Recueil des historiens des croisades: Documents arméniens. P., 1869–1906. 2 t.

RHC, Occ. — Recueil des historiens des croisades: Historiens Occidentaux. P., 1844–1895

RHDFE — Revue historique de droit française et etranger. P., 1922–[2013]. T. 1–[91]

RHE — Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–[2014]. T. 1–[109]

RHEF — Revue d'histoire de l'Église de France. P., 1910–[2014]. T. 1–[100]. N 1–[244]

RHLR — Revue d'histoire et de littérature religieuses. P., 1896–1907. 12 vol.; N. S. 1910–1922. 8 vol.

RHM — Römische historische Mitteilungen. W., 1957–[2014]. Bd. 1–[55]

RHPhR — Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg, 1921–[2014]. T. 1–[94]

RHR — Revue de l'histoire des religions. P., 1880–1979. Année 1–98. T. 1–196; 1980–[2014]. T. 197–[231]

RicSB — Ricerche storico-bibliche. Bologna, 1989–[2013]. Vol. 1–[25]

RQS — Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.; R., 1897–1915. Bd. 1–29; 1922–1939. Bd. 30–47; 1953–[2013]. Bd. 48–[108]

RSBN — Rivista di studi bizantini e neoellenici / Istituto per l'Europa orientale. R., 1925–1963. Vol. 1–10; N. S. 1964–[2013]. Vol. 1–[49]

RSPhTh — Revue des sciences philosophiques et théologiques / Inst. Catholoque de Paris. P., 1907–[2014]. T. 1–[98]

RSR — Revue des sciences religieuses: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Strasbourg, 1921–[2014]. T. 1–[88]

RStO — Rivista degli studi orientali. R., 1907–[2013]. T. 1–[86]

RTAM — Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1929–1996. 63 t. (далее: RThPhM)

Rufin. — *Rufinus.*

De adult. lib. Orig. — Epilogus in Apologeticum S. Pamphili Martyris ad Macarium, seu Liber de adulteratione librorum Origenis // PG. 17. Col. 615–632

Hist. eccl. — Historia ecclesiastica // Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20) (рус. пер.: *Руфин Аквилейский.* Церковная история / Пер.: В. М. Тюленев // *Тюленев В. М.* Рождение лат. христианской историографии. СПб., 2005. С. 230–284)

Hist. mon. — Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum / Hrsg. v. E. Schulz-Flügel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34) (сокр. рус. пер.: *Руфин.* Жизнь пустынных отцов / Пер.: М. И. Хитров. Серг. П., 1898, 1991[P])

Pref. ad Clem. Recogn. — Prefatio ad Clementis Recognitionum // PG. 1. Col. 1205–1208

Sacchi. Vitis pontificum — *Sacchi P. B.* Historia... de vitis pontificum romanorum. Colonia, 1626

SBA — Sitzungberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Münch., 1929–.

SBL.DS — Society of Biblical Literature. Dissertation ser. Chico (Calif.) etc., 1977–.

SC — Sources chrétiennes. P., 1942–[2014]. N 1–[568]

Scr. hist. Aug. — Scriptores historiae Augustae / Ed. E. Hohl, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyforth. Lpz., 1971[2]. 2 vol. (BSGRT); Idem / With the Engl. transl. by D. Magie. Camb. (Mass); L., 1979. 3 vol. (Loeb Classical Library) (рус. пер.: Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана / Пер.: С. П. Кондратьев; ред.: А. И. Доватур. М., 1992)

Scyl. Hist. — *Ioannis Scylitzae* Synopsis historiarum. B., 1973. (CFHB; 5)

Seneca. — *L. Annaeus Seneca iunior.*

De benefic. — De beneficiis / Ed. E. Hosius. Lpz., 1914

De brev. vit. — Dialogorum liber X: De brevitate vitae // Dialogi / Ed. E. Hermes. Lpz., 1923. P. 279–309 (рус. пер.: *Луций Анней Сенека.* О скоротечности жизни // *Он же.* Философские трактаты / Ред., пер.: Т. Ю. Бородай. СПб., 2001[2]. С. 40–65)

De ira — Dialogorum liber III: De ira // Dialogi / Ed. E. Hermes. Lpz., 1923. P. 21–60 (рус. пер.: *Луций Анней Сенека.* О гневе // *Он же.* Философские трактаты / Ред., пер.: Т. Ю. Бородай. СПб., 2001[2]. С. 103–179)

De prov. — Dialogorum liber I: De providentia // Dialogi / Ed. E. Hermes. Lpz., 1923. P. 1–20 (рус. пер.: *Луций Анней Сенека.* О проведении // *Он же.* Философские трактаты / Ред., пер.: Т. Ю. Бородай. СПб., 2001[2]. С. 86–102)

De vita beat. — Dialogorum liber VII: De vita beata // Dialogi / Ed. E. Hermes. Lpz., 1923. P. 195–230 (рус. пер.: *Луций Анней Сенека.* О блаженной жизни // *Он же.* Философские трактаты / Ред., пер.: Т. Ю. Бородай. СПб., 2001[2]. С. 12–39)

Ep. — Epistulae morales ad Lucilium / Ed. L. D. Reynolds. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию / Пер. и примеч.: С. А. Ошеров. М., 1993)

Seppelt. Geschichte — *Seppelt F. X.* Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Lpz., 1931–1941. Münch., 1954[2]. Bd. 1; 1955[2]. Bd. 2; 1956[2]. Bd. 3; 1957[2]. Bd. 4; 1959[2]. Bd. 5

Sever. Antioch. — *Severus Antiochenus.*

Contr. gramm. — Contra impium grammaticum / Ed. J. Lebon. P., 1929–1938. 3 vol. in 6. (CSCO; 93–94, 101–102, 111–112. Syr.: 45–46, 50–51, 58–59)

Ep. — Epistulae // A Coll. of Letters of *Severus of Antioch:* From numerous Syr. Mscr. / Ed., transl. E. W. Brooks. P., 1919–1920. 2 vol. (PO; T. 12. Fasc. 2. N 58; T. 14. Fasc. 1. N 67)

Philal. — Philaletes: [Versio syrica] / Ed. R. Hespel // CSCO. 1952. Vol. 133–134

Sext. — *Sextus Empiricus.*

Adv. math. — Adversus mathematicos // Opera: In 3 vol. / Hrsg. H. Mutschmann, J. Mau. Lpz., 1914. Vol. 2. P. 3–429; 1961. Vol. 3. P. 1–177

Pyrrh. — Pyrrhoniae hypotyposes // Opera: In 3 vol. / Hrsg. H. Mutschmann, J. Mau. Lpz., 1912. Vol. 1. P. 3–209

SH — Subsidia hagiographica. Brux., 1971–[2013]. Vol. 1–[93]

Sib. — *Geffcken J.* Die Oracula Sibyllina. Lpz., 1902 (рус. пер.: Книги Сивилл / Пер. с древнегреч.: М. Витковская и В. Витковский. М., 1996)

Sidon. Apol. — *Sidonius Apollinaris.*

Carmina — Carmina // PL. 58. Col. 640–788; Idem // MGH. AA. T. 8

Ep. — Epistulae // PL. 58. Col. 443–640; [Idem:] *Sidoine Apollinaire.* Lettres. P., 1970

Simplic. — *Simplicius.*

In Categ. — In Aristotelis Categorias Commentarium / Ed. K. Kalbfleisch. B., 1907. (CAG; 8)

In Epictet. — Commentarius in Epicteti Enchiridion // *Theophrasti* Characteres / Ed. F. Dübner. P., 1840

SlR — Slavic Review. N. Y.; Camb. (Mass.), 1941–[2011]. Vol. 1–[70]

Socr. Schol. Hist. eccl. — *Socrates Scholasticus.* Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30–842; *Sokrates.* Kirchengeschichte / Hrsg. v. G. Ch. Hansen, mit Beitr. v. M. Širinjan. B., 1995 (рус. пер.: *Сократ Схоластик.* Церковная история: Пер. с греч. Саратов, 1911. М., 1996[P])

Sophr. Hieros. — *Sophronius Hierosolymitanus.*

Ep. synod. — Epistola synodica ad Sergium CP // PG. 87. Col. 3147–3200 (рус. пер.: *Софроний Иерусалимский, свт.* Соборное послание // ДВС. Т. 4. С. 140–167)

Laud. Cyr. — Laudes in ss. Cyrum et Iohannem // PG. 87(3). Col. 3383–3421

Sozom. Hist. eccl. — *Sozomenus.* Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 843–1630; Kirchengeschichte / Hrsg. v. J. Bidez, eingeleit. v. G. Ch. Hansen. B., 1995[2] (рус. пер.: *Созомен.* Церковная история. СПб., 1851)

SPAW — Sitzungsberichte der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. B., 1882–1921

SSReliq. — Socratis et Socraticorum reliquiae / Ed. G. Giannantoni. [Napoli], 1990. 4 vol.

ST — Studi e testi. R.; Lucca, 1900–[2011]. Vol. 1–[85]

StAnselm — Studia Anselmiana: Ser. R., 1933–[2013]. N 1–[159]

Stob. Anthol. — *Ioannes Stobaeus.* Anthologium / Hrsg. C. Wachsmuth, O. Hense. B., 1884–1912, 1958[r]. 5 Bde.

StPatr — Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957–[2014]. Vol. 1–[71]

Strabo. Geogr. — *Strabonis* Geographica / Ed. A. Meineke. Lpz., 1877. Graz, 1969[r]. 3 vol. (рус. пер.: *Страбон.*

	География: В 17 кн. / Пер.: Г. А. Стратановский М., 1964, 1994[2])
Suda	Suidae Lexicon / Hrsg. A. Adler. Lpz., 1928–1938. 5 t.
Suet.	*C. Suetonius Tranquillus.*
Claud.	Divus Claudius // Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. V (рус. пер.: *Гай Светоний Транквилл.* Божественный Клавдий // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 128–147)
Domit.	Domitianus // Opera / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. VIII (рус. пер.: *Гай Светоний Транквилл.* Домициан // Жизнь двенадцати цезарей / Пер.: М. Л. Гаспаров. М., 1966. С. 210–220)
Sulp. Sev.	*Sulpicii Severi.*
Chron.	Chronicorum // *Sulpicii Severi* libri qui supersunt / Ed. C. Halm. Vindobonae, 1866. P. 3–105. (CSEL; 1) (рус. пер.: *Сульпиций Север.* Хроника // Соч. / Пер. с лат.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 5–90)
Dial.	Dialogi lib. I–III // *Sulpicii Severi* libri qui supersunt / Ed. K. Halm. Vindobonae, 1866. P. 152–216
Ep.	Epistolae // *Sulpicii Severi* libri qui supersunt / Ed. C. Halm. Vindobonae, 1866. P. 138–151, 219–256. (CSCL; 1)
Vit. Mart.	Vita S. Martini // *Sulpice Sévère.* Vie de S. Martin / Éd. J. Fontaine. P., 1967, 1968, 1969. T. 1: Introd., texte et trad.; T. 2: Comment.; T. 3: Comment. Ind. (SC; 133, 134, 135) (рус. пер.: Житие св. Мартина // *Сульпиций Север.* Соч. / Пер.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 93–115)
SVF	Stoicorum veterum fragmenta. Lpz., 1903–1905. Stuttg., 1968–1978[r]. 4 Bde
SVTP	Studia in Veteris Testaments Pseudepigrapha. Leiden, 1970–[2014]. Vol. 1–[25]
SVTQ	St. Vladimir's Theological Seminary Quarterly. N. Y., 1952–1956; N. S. 1957–[2014]. Vol. 1–[58]
Sym. Log. Chron.	*Symeon Logothetes.* Chronicon / Ed. S. Wahlgren. B.; N. Y., 2006. Vol. 1. (CFHB; 44/1)
SynAlex	[Synaxarium Alexandrinum] = Le Synaxaire arabe jacobite (red. copte) / Publ., trad. par R. Basset. P., 1907–1929. 6 vol. (PO)
SynAlex (Forget)	Synaxarium Alexandrinum / Ed., trad. J. Forget. Beryt; Lpz.; P., 1905–1926. Louvain, 1953–1954[r]. 2 vol. in 4. (CSCO; [47–49, 67, 78, 90]. Arab. Ser. 3, 18–19)
SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaye. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS. Nov.)
SynKopt	Synaxarium, das ist der Heiligen-Kalendar der koptischen Christen / Hrsg. F. Wüstenfeld. Gotha, 1879
Szövérffy. Hymnography	*Szövérffy J. S.* A Guide to Byzantine Hymnography, 1978–1979. 2 vol. (Medieval Classics: Texts and Stud.; 11–12)
Tac.	*P. Cornelius Tacitus.*
Ann.	Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1960. T. 1 (рус. пер.: *Корнелий Тацит.* Соч.: В 2 т. М., 1969. СПб., 1993. Т. 1: Анналы. Малые произведения / Пер.: А. С. Бобович)
Hist.	Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1961. T. 2. Fasc. 1 (рус. пер.: *Корнелий Тацит.* История / Пер.: Г. С. Кнабе // Соч.: В 2 т. М., 1969. СПб., 1993. Т. 2)
Tarchnischvili. Grand Lectionnaire	*Tarchnischvili M.* Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V–VIII siècles). Louvain, 1959–1960. T. 1–2 [in 4 pt.]. (CSCO; 188, 189, 204, 205)
Tertull.	*Tertullianus.*
Adv. Iud.	Adversus Iudaeos, lib. I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Против Иудеев // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–65)
Adv. Marcion.	Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 239–524 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Против Маркиона // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 1–28)
Adv. Val.	Adversus Valentinianus // PL. 2. Col. 524–594 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Против Валентиниан // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–66)
Apol. adv. gent.	Apologeticus adversus gentes // PL. 1. Col. 257–536 (рус. пер.: *Тертуллиан.* Апология, или Защищение христиан против язычников // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 1–105; То же: Апологетик / Пер.: А. Ю. Братухин // *Тертуллиан.* Апологетик. СПб., 2005. С. 111–191)
De anima	De anima // PL. 2. Col. 641–752 (рус. пер.: *Тертуллиан.* О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ.: А. Ю. Братухин. СПб., 2004. (Б-ка христ. мысли))
De praescript. haer.	De praescriptione haereticorum / Ed. R. F. Refoulé. P., 1957 (рус. пер.: *Тертуллиан.* О прескрипции, [против] еретиков // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 1–40)
Test. Mos.	[Testamentum Moses] // *Tromp J.* The Assumption of Moses: A crit. ed. with comment. Leiden; N. Y., 1993. (SVTP; 10) (рус. пер.: Вознесение Моисея / Пер.: В. Витковский // Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы. СПб., 2007. С. 202–212)
Test. Solom.	[Testamentum Solomonis] // *McCown C. C., ed.* The Testament of Solomon. Lpz., 1922 (рус. пер.: Повесть о Соломоне / Пер.: С. С. Аверинцев // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С. 145–152)
Test. XII Patr.	The Testament of the 12 Patriarchs / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978
Theod. Lect. Eccl. hist.	*Theodori Lectoris* Excerpta ex ecclesiastica historia // PG. 86. Col. 165–216; Idem: *Theodoros Anagnostes.* Kirchengeschichte / Ed. G. C. Hansen. B., 1971. (GCS; 54)
Theod. Stud.	*Theodorus Studita.*
Catech. magn.	Sermones magnae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi // *Mai A.* Nova Patrum Bibliotheca. R., 1888. T. 9. Pt. 2 (рус. пер.: Великое оглашение прп. отца нашего и исповедника *Феодора, игумена* Студийского мон-ря // ПСТСО. 2010. Т. 5. С. 221–793)
Catech. parv.	Sermones parvae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi // *Mai A.* Nova Patrum Bibliotheca. R., 1888. T. 9. Pt. 1 (рус. пер.: Великое оглашение прп. отца нашего и исповедника *Феодора, игумена* Студийского мон-ря // ПСТСО. 2010. Т. 6. С. 27–242)
Iambi de var. arg.	Iambi de variis argumentis // PG. 99. Col. 1779–1812; крит. изд.: *Theodoros Studites.* Jamben auf verschiedene Gegenstände / Einleit., krit. Text, Übers. und Komment. v. P. Speck. B., 1968. T. 1. S. 109–308. (Supplementa Byzantina; 1) (рус. пер.: Великое оглашение прп. отца нашего и исповедника *Феодора, игумена* Студийского мон-ря // ПСТСО. 2012. Т. 7. С. 850–894)

Poen. monast.	Poenae monasteriales // PG. 99. 1733–1758 (рус. пер.: *Феодор Студит, прп.* Монастырский устав. Великое оглашение. М., 2001. Ч. 1. С. 27–28)
Theodoret.	*Theodoretus Cyrrhensis.*
Curatio	Graecarum affectionum curatio / Ed. P. Canivet = *Théodoret de Cyr.* Thérapeutique des maladies helléniques. P., 1958. Vol. 1. P. 100–287; Vol. 2. P. 296–446. (SC; 57)
De Provid.	De Providentia orationes decem // PG. 83. Col. 556–773 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Десять слов о Промысле. Серг. П., 1907. М., 1996)
Ep.	Epistolae 1–181 // PG. 83. Col. 1173–1494; Idem: Correspondence / Ed. Y. Azéma. P., 1955–1998. 4 vol. (SC; 40, 98, 111, 429) (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Письма. Серг. П., 1907–1908. Вып. 1: № 1–150; Вып. 2: № 151–268. (Творения; Ч. 7–8))
Haer. fab.	Haereticarum fabularum compendium, lib. I–V // PG. 83. Col. 336–556 (рус. пер. кн. 5: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Сокращенное изложение Божественных догматов // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 3–104)
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica / Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. B., 1954². (GCS; 44 [19]); Idem // PG. 82. Col. 881–1220 (рус. пер.: Церковная история *Феодорита, еп. Кирского.* СПб., 1852; *Феодорит, еп. Кирский.* Церковная история. М., 1993ⁿ)
Hist. rel.	Historia religiosa: (Philotheos historia) / Éd. et transl. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977, 1979. 2 t. (SC; 234, 257); Idem // PG. 82. Col. 1283–1396 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* История боголюбцев, или Повествование о св. подвижниках. СПб., 1853. М., 1996ᵖ; История боголюбцев, с приб. «О божественной любви» / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1996)
In 1 Cor.	Interpretatio in Epistolam ad Corinthios I // PG. 82. Col. 225–376 (рус. пер.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на 1-е послание к Коринфянам // Творения. М., 2003. С. 211–309)
In Galat.	Interpretatio Epistolae ad Galatas // PG. 82. Col. 459–504
Interpr. in Philip.	Interpretatio Epistolae ad Philippenses // PG. 82. Col. 557–590 (рус. пер.: Толкование на Послание к Филиппийцам // Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 455–483)
Pro Diod. et Theod.	Pro Diodoro et Theodoro: [Fragmenta] // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 94–95 (рус. пер.: *Феодорит Кирский.* О Диодоре и Феодоре // ДВС. Т. 3. С. 360–361)
Theodos. De situ Terrae Sanctae	*Theodosii diaconi* De situ Terrae Sanctae // Palaestinae descriptiones ex saeculo IV, V et VI. St. Gallen, 1869; Idem. CCSL. 175 (рус. пер.: *Феодосий, диак.* О местоположении Св. Земли // ППС. 1891. Т. 10. Вып. 1. (Вып. 28))
Theoph. Antioch. Ad Autol.	*Theophilus Antiochenus.* Ad Autolicum, lib. I–III // PG. 6. Col. 1023–1168 (рус. пер.: *Феофил Антиохийский.* К Автолику // СДХА. С. 128–191)
Theoph. Bulg.	*Theophylactus Bulgarorum.*
In Luc.	Enarratio in Evangelia: In Lucam // PG. 123. Col. 681–1126 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки // *Он же.* Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 371–652)
In Matth.	Enarratio in Evangelia: In Matthaeum // PG. 123. Col. 139–488 (рус. пер.: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея // *Он же.* Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 25–255)
Theoph. Chron.	*Theophanis* Chronographia / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. T. 1 (рус. пер.: Летопись византийца *Феофана* от Диоклетиана до царей Михаила и его сына Феофилакта / Пер.: В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884)
Theoph. Contin.	*Theophanes Continuatus.* Ἱστορία // *Theophannes Continuates* e. a. / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 1–481. (CSHB; 17); *Kumaniecki K.* Notes critiques sur le texte de Theophane Continue // Byz. 1932. Vol. 7. P. 235–237 (рус. пер. см.: *Продолжатель Феофана.* Жизнеописания византийских царей / Пер. и коммент.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992²)
Theophyl. Sim. Hist.	*Theophylacti Simocattae* Historiae / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttg., 1972² (рус. пер.: *Феофилакт Симокатта.* История / Пер.: С. П. Кондратьев; примеч.: К. А. Осипова. М., 1957, 1996ᵖ)
Thietmar Mers. Chron.	Die Chronik des Bischofs *Thietmar von Merseburg* und ihre Korveier Überarbeitung / Hrsg. R. Holtzmann. B., 1935. (MGH. Script. Rer. Germ. NS; 9) (рус. пер.: *Титмар Мерзебургский.* Хроника / Ред., пер. с лат.: И. В. Дьяконов. М., 2005, 2009²)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung: Monatsschr. f. d. gesamte Gebiet d. Theologie u. Religionswiss. Lpz., 1876–1944. Bd. 1–69; 1947–[2014]. Bd. 72–[139]
Thom. Aquin.	*Thomas Aquinas.*
De unitate intellectus	De unitate intellectus contra averroistas // Opera omnia. R., 1976. T. 43. P. 291–314
In De caus.	Super librum De causis expositio / Ed. H. D. Saffrey. Fribourg; Louvain, 1954
In Metaphys.	In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio / Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi. Taurini, 1950
In Sent.	Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis / Ed. P. Mandonnet, M. F. Moos. P., 1929–1947. T. 1–4
Quaest. quodlibet.	Quaestiones de quodlibet // Opera omnia. R.; P., 1996. T. 25
Sum. contr. gent.	Summa contra gentiles // Opera omnia. R., 1918–1930. T. 13–15 (рус. пер.: *Фома Аквинский.* Сумма против язычников / Пер.: Т. Ю. Бородай. М., 2004. Кн. 1–2)
Sum. th.	Summa theologiae // Opera omnia. R., 1888–1906. T. 4–12 (рус. пер.: *Фома Аквинский.* Сумма теологии / Пер.: А. В. Апполонов. М., 2006–[2011]. Т. 1–[4])
ThQ	Theologische Quartalschrift. Gött., 1818–[2014]. Bd. 1–[194]
ThRu	Theologische Rundschau. Tüb., 1897–1917. Jg. 1–20; N. F. 1929–[2014]. Jg. 1–[79]
ThRv	Theologische Revue. Münster, 1902–[2014]. Jg. 1–[110]
ThSt	Theological Studies. Baltimore etc., 1941–[2014]. Vol. 1–[75]
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von R. Kittel. Stuttg., 1933–1979. 10 Bde, Reg.
ThZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–[2013]. Jg. 1–[69]
TIB	Tabula Imperii Byzantini. W., 1976–[2008]. Bd. 1–[12]

Tillemont. Mémoires	*Le Nain de Tillemont L. S.* Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P., 1693–1712. 16 t.
TIR	Tabula Imperii Romani: Karte des roemischen Reiches auf der Grundlage der intern. Karte. Fr./M. etc., 1939–1976. 9 Bde
Trad. Ap.	*Hippolyte de Rome*. La Tradition apostolique / Introd., trad. et not. par B. Botte. P., 1968[2]. (SC; 11bis); *Botte B.* La Tradition apostolique de St. Hippolyte: Essai de Reconstitution / Ed. A. Gerhards, S. Felbecker. Münster, 1989[5]. (LQF; 39) (рус. пер.: «Апостольское предание» св. *Ипполита Римского* / Пер. с лат. и предисл.: свящ. П. Бубуруз // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296)
TRE	Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1976–2004. 36 Bde
TRHS	Transactions of the Royal Historical Society. Camb., 1872–1882. Vol. 1–10; N. S. 1884–1906. Vol. 1–20; Ser. 3. 1907–1917. Vol. 1–11; Ser. 4. 1918–1950. Vol. 1–32; Ser. 5. 1951–1990. Vol. 1–40; Ser. 6. 1991–. Vol. 1–.
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum. Tüb., 1981–[2014]. Bd. 1–[158]
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–[2013]. Bd. 1–[170]
Val. Max. Mem.	*Valerius Maximus*. Facta et dicta memorabilia / Ed. C. Kempf. Lpz., 1888
Varro. Res rust.	*M. Terenti Varronis* Rerum rusticarum libri tres / Hrsg. G. Goetz. Lpz., 1929
VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947–[2013]. Vol. 1–[67]
Venant. Fort. Carm.	*Venantius Fortunatis*. [Carmen de Pascha]: Ad Felicem episcopum de Paschate resurrectionis Domini // PL. 88. Col. 130–133
VetChr	Vetera christianorum: [Quaderni] / Ist. di Letteratura Cristiana Antica. Bari, 1964–[2010]. T. 1–[47]; Idem: [Ser. Monogr.]. Bari, 1966–[2011]. T. 1–[48]
Vig. Thaps. Contr. Eutych.	*Vigilius, episcopus Thapsensis*. Contra Eutychetem // PL. 62. Col. 95–154
Vincent. Lirin. Common.	*Vincentius Lirinensis*. Commonitorium // PL. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: *Викентий Лиринский, прп.* Памятные записки / Пер. с лат.: архим. Иоанн (Новгородов). Каз., 1863. М., 1999; То же, др. загл.: Напоминания / Пер.: П. П. Пономарев. Каз., 1904; То же, др. загл.: О Священном предании Церкви. СПб., 2000. С. 14–112)
Vitae prophetarum	Prophetarum vitae fabulosae / Hrsg. T. Schermann. Lpz., 1907; The Lives of the Prophets / Ed. Ch. Cutler Torrey. Phil., 1946
Vogel, Elze	Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle / Ed. C. Vogel, R. Elze. Vat., 1963. Vol. 1: Le texte (N 1–98); Vol. 2: Le texte (N 99–258); 1972. Vol. 3: Introd. générale et tables. (ST; 226, 227, 269)
VT	Vetus Testamentum. Leiden, 1951–[2014]. Vol. 1–[64]
VTS	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1953–[2014]. [T.] 1–[164]
Walafrid Strabo. Liber de exordiis	*Walafrid Strabo*. Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum // PL. 114. Col. 919–966; Idem / Hrsg. A. Boretius, V. Krause. Hannoverae, 1897. S. 473–516. (MGH. Capit.; 2)
WBC	World Biblical Commentary: Ser. Dallas, 1982–[2011]. Vol. 1–[52]
WBS	Wiener byzantinistische Studien. W., 1964–[2012]. Bd. 1–[29]
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881–[2014]. Bd. 1–[126]
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz., 1847–1921. Bd. 1–75; N. F. 1922–1962. Bd. 1[76]–37[112]; 1963–[2014]. Bd. 113–[164]
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. Wiesbaden, 1878–[2014]. Bd. 1–[130]
ZfPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967–[2014]. Bd. 1–[190]
ZHTh	Zeitschrift für die historische Theologie. Lpz.; Gotha, 1832–1875. 45 Bde
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttg. etc., 1877–[2013]. Bd. 1–[124 = F. 4. Bd. 62]
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie / Univ. Innsbruck, Theol. Fak. W.; Würzburg, 1877–1943. Bd. 1–67; 1947–[2014]. Bd. 69–[136]
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900–[2014]. Bd. 1–[105]
Zonara.	*Ioannes Zonaras*.
Annales	Annales. Bonnae, 1841–1844. 2 vol. (CSHB; 40, 45)
Epit. hist.	Epitome historiarum / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868–1875. 6 Bde; Idem / Rec. M. Pinder. Bonn, 1897. (CSHB; 50)
Zosim. Hist.	*Zosimus*. Historia nova. Bonnae, 1837. (CFHB; 27)
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Freiburg, 1907–2003. Bd. 1–97 (далее: Schweizerische Zeitschrift für Religious- und Kulturgeschichte. Freiburg, 2004–[2013]. Bd. 98–[107])
ZSP	Zeitschrift für slavische Philologie. Lpz., 1924–1944. 19 Bde; 1950–[2013]. Bd. 20–[68]
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. W.; Köln; Weimar, 1911–[2014]. Bd. 1–[100(131)]
ZSRG.R	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abt. W., 1880–[2014]. Bd. 1–[131]
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie. B., 1923/1924–1943; 1950/1952–1955; 1959–1962 (продолж.: Neue Zeitschrift für systematische Theologie. 1998–.)
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1891–1917. Jg. 1–27; N. F. 1920–1938. Jg. 1[28]–19[46]; 1950–[2014]. Jg. 47–[111]
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena; Halle; Lpz.; Fr. / M., 1858–1913. 55 Bde
ΑΠ	Ἀρχεῖον Πόντου. Ἀθῆναι, 1928–.
Ἀρχιερατικόν	Ἀρχιερατικόν. Ἀθῆναι, 1999
ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων / Ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθῆναι, 1955
Βεργώτης. Λεξικόν	*Βεργώτης Γ. Θ.* Λεξικὸν λειτουργικῶν καὶ τελειτουργικῶν ὅρων. Θεσσαλονίκη, 1995[3]
Βιολάκης. Τυπικόν	*Βιολάκης Γ.* Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ὁμοῖον καθ' ὅλα. Ἀθῆναι; Θεσσαλονίκη, s. a.
Γεδεών.	*Γεδεών Μ. Ἰ.*
Ἑορτολόγιον	Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895
Πίνακες	Πατριαρχικαὶ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885–1892
ΓΠ	Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Θεσσαλονίκη, 1917–.
ΓΠΑΕ	*Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Ἅπαντα τὰ ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1962–1986. 11 τ.

ΓΠΣ	*Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα / Ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962–1992. 5 τ.
ΔΙΕΕΕ	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθῆναι, 1883
Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος· Κανονάριον ἐπετηρίς. Ἀθῆναι, 2012
Δουκάκης. ΜΣ	*Δουκάκης Κ.* Μέγας Συναξαριστής: Μεγάλη Συλλογὴ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀθῆναι, 1889–1896. 13 τ.
ΔΧΑΕ	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας. Ἀθῆναι, 1929–.
ΕΕΒΣ	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθῆναι, 1924–.
ΕΕΘΣΠΑ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθῆναι, 1935–.
ΕΠΛΒΙΠ	Εγκυκλοπαιδικό προσωπογραφικό λεξικό βυζαντινής ιστορίας και πολιτισμού / Επ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. Αθήνα, 1996–. Τ. 1–.
Ἔραν.	Ὁ Ἐρανιστής. Ἀθῆναι, 1963–.
Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδῇ καὶ ἐπιστασίᾳ Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθῆναι, 1992
ΕΦ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908–.
ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθῆναι, 1962–1968. 12 τ.
Θησαυρίσματα	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἱνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962–.
Καν. Απ.	[Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καί] Κανόνες τῶν ἁγίων Ἀποστόλων // Die allgemeine Kirchenordnung: Frühchristl. Liturgien und kirchliche Überlieferung. Tl. 1: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jh. Paderborn, 1914 (рус. пер.: Каноны св. апостолов / Пер.: А. Р. Фокин // Патристика: Новые переводы. Н. Новг., 2001. С. 32–39)
Ματθαίου. ΜΣ	*Ματθαίου Β.* Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθῆναι, 1956[2]
Μεθόδιος. Ἀλεξανδρ.	*Μεθόδιος (Φούγιας), μητρ. Πισιδίας.* Συγχρόνη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934–1986). Ἀθῆναι, 1993
Μηναῖον	Μηναῖον. Ἀθῆναι, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)
Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἁγιασματάριον / Ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθῆναι, 1962
Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία	*Μιτσάκης Κ.* Βυζαντινὴ ὑμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971
ΜΚΕ	Μεγάλη Κυπριακή Εγκυκλοπαίδεια. Λευκωσία, 1984–. Τ. 1–.
Νικηφ. Βλεμ. Περὶ ψυχῆς.	*Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου* Περὶ ψυχῆς / Hrsg. X. Νίκου. Lpz., 1784; *Verhelst M.* Le «Traité de l'âme» de Nicéphore Blemmydes: Histoire du texte, éd. crit. et analyse du contenu doctrinal: Thèse doct. Louvain, 1976
Νικόδημος. Συναξαριστής	*Νικόδημος Ἁγιορείτης.* Συναξαριστὴς τῶν 12 μηναίων. Θεσσαλονίκη, 1993–2003. Τ. 1: Σεπτέμβριος—Ὀκτώβριος. 1993[3]; Τ. 2: Νοέμβριος—Δεκέμβριος. 2003[5]; Τ. 3: Ἰανουάριος—Φεβρουάριος. 2002[5]; Τ. 4: Μάρτιος—Ἀπρίλιος. 1998[4]; Τ. 5: Μάϊος—Ἰούνιος. 1998[4]; Τ. 6: Ἰούλιος—Αὔγουστος. 1998[4]
ΝΛ	Νέον Λειμωνάριον. Ἀθῆναι, 1930[5]
ΝΜ	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθῆναι, 1961[3], 1993[4]
Παλαμᾶς. Ἱεροσ.	*Παλαμᾶς Γρ., ἱεροδιάκ.* Ἱεροσολυμιάς, ἤτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἱεροσόλυμα, 1862
Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα	*Παπαδόπουλος-Κεραμεὺς Α.* Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1891–1897. Βρυξ., 1963[r]. 5 τ.
Παπαρρηγόπουλος. Ἱστορία	*Παπαρρηγόπουλος Κ.* Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθῆναι, 1925[5]. 6 τ.
Πεντηκοστάριον	Πεντηκοστάριον. Ἀθῆναι, 1984
Περαντώνης. Λεξικόν	*Περαντώνης Ἰ.* Λεξικὸν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθῆναι, 1972. Τ. 1: Α—Δ. Σ. 1–177; 1990. Τ. 2: Ε—Λ. Σ. 179–316; 1994. Τ. 3: Μ—Ω. Σ. 323–500
Πηδάλιον	Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 1886
Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα	*Ράλλης Γ., Ποτλὴς Μ.* Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθῆναι, 1852. Τ. 1 (рус. пер.: *Нарбеков В. А.* Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона: В 2 ч. Каз., 1899. Ч. 2)
Σάθας. ΜΒ	*Σάθας Κ. Ν.* Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872–1894. 7 τ.
Στάθης.	*Στάθης Γ. Θ.*
Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα	Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τά μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθῆναι, 1979
Χειρόγραφα	Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς· Ἅγιον Ὄρος. Ἀθῆναι, 1975. Τ. 1; 1976. Τ. 2; 1993. Τ. 3
Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἁγιολόγιον	*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. πρώην Λεοντοπόλεως.* Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 1995[2]
Ταμεῖον	Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ἐ. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθῆναι, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηναίων
Τιμόθεος (Θεμέλης). Μηναῖα	*Τιμόθεος (Θεμέλης), ἀρχιεπ. Ἰορδάνου.* Τὰ Μηναῖα ἀπὸ τοῦ ια΄ μέχρι τοῦ ιγ΄ αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931
Τρεμπέλας.	*Τρεμπέλας Π.*
Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθῆναι, 1998[2]. 2 τ.
Τρεῖς Λειτουργίαι	Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθῆναι, 1935, 1997[3]
Τριῴδιον	Τριῴδιον. Ἀθῆναι, 1997
Τρωϊάνος. Πηγές	*Τρωϊάνος Σπ. [Ν.].* Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου: Εἰσαγωγικὸ βοήθημα. Ἀθῆναι; Κομοτηνή, 1986, 1999[2]
Τωμαδάκης. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία	*Τωμαδάκης Ν. Β.* Ἡ Βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993[4]
Χατζηγιακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας	*Χατζηγιακουμὴς Μ.* Μουσικὰ Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453–1832). Ἀθῆναι, 1975. Τ. 1
Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).	*Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος.*
Ἀλεξ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935
Ἀντιοχ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951
Ἱεροσ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα καὶ Ἀλεξάνδρεια, 1952
Νεομάρτυρες	Οἱ Νεομάρτυρες. Ἀθῆναι, 1934[2]

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)	Amst.	Amsterdam	Los Ang.	Los Angeles
К.	Киев	Antw.	Antwerpen	Lpz.	Leipzig
К-поль	Константинополь	B.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugdunum Batavorum
Каз.	Казань	Bdpst	Budapest	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Brat.	Bratislava	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Brux.	Bruxelles	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	Bucureşti	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Freiburg	Freiburg	R.	Roma
Од.	Одесса	i. Br.	im Breisgau	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Fr./M.	Frankfurt am Main	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gen.	Genève	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Gött.	Göttingen	Tüb.	Tübingen
Серг. П.	Сергиев Посад	Hdlb.	Heidelberg	Vat.	Città del Vaticano
СПб.	Санкт-Петербург	Jord.	Jordanville (USA)	W.	Wien
С.-Петербург				Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков	L.	London	Wash.	Washington

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

Границы епархий

Центры епархий

Государственные границы

Границы административных единиц

Границы полярных владений Российской Федерации

Пути сообщения

железные дороги магистральные

автомобильные дороги главные

ПЕКИН *Столицы государств*

СЯНГАН *Центры административных единиц*

НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ

более 1 000 000 жителей

от 500 000 до 1 000 000 жителей

от 100 000 до 500 000 жителей

от 50 000 до 100 000 жителей

от 10 000 до 50 000 жителей

менее 10 000 жителей

Люйшунь *Города и поселки городского типа*

Гарьярса *Населенные пункты сельского типа*

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXXV

КИРИОПАСХА – КЛОСС

Художественный редактор
И. А. Захарова

Художественное оформление:
Г. М. Драговая, А. М. Драговой,
Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)

Художественная обработка оригиналов осуществлена
в научном издательстве «Большая Российская энциклопедия»
Заведующая художественной редакцией
И. В. Короткова

ЛР № 030725 от 19.02.1997

Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
107120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10 А, стр. 1. Тел.: +7(495)980–03–65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» сообщает свои реквизиты:
– 107120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
– ИНН 7704153888, КПП 770901001
– р/с № 40703810038120027902 в ОАО «Сбербанк России»
– корр. счет № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 8.09.2014. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 33 000 экз. Заказ № 5917

Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: +7(495)745–84–28, +7(49638)20–685
www.oaompk.ru, www.оаомпк.рф

ББК 86.372я2
ISBN 978–5–89572–041–7
© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014