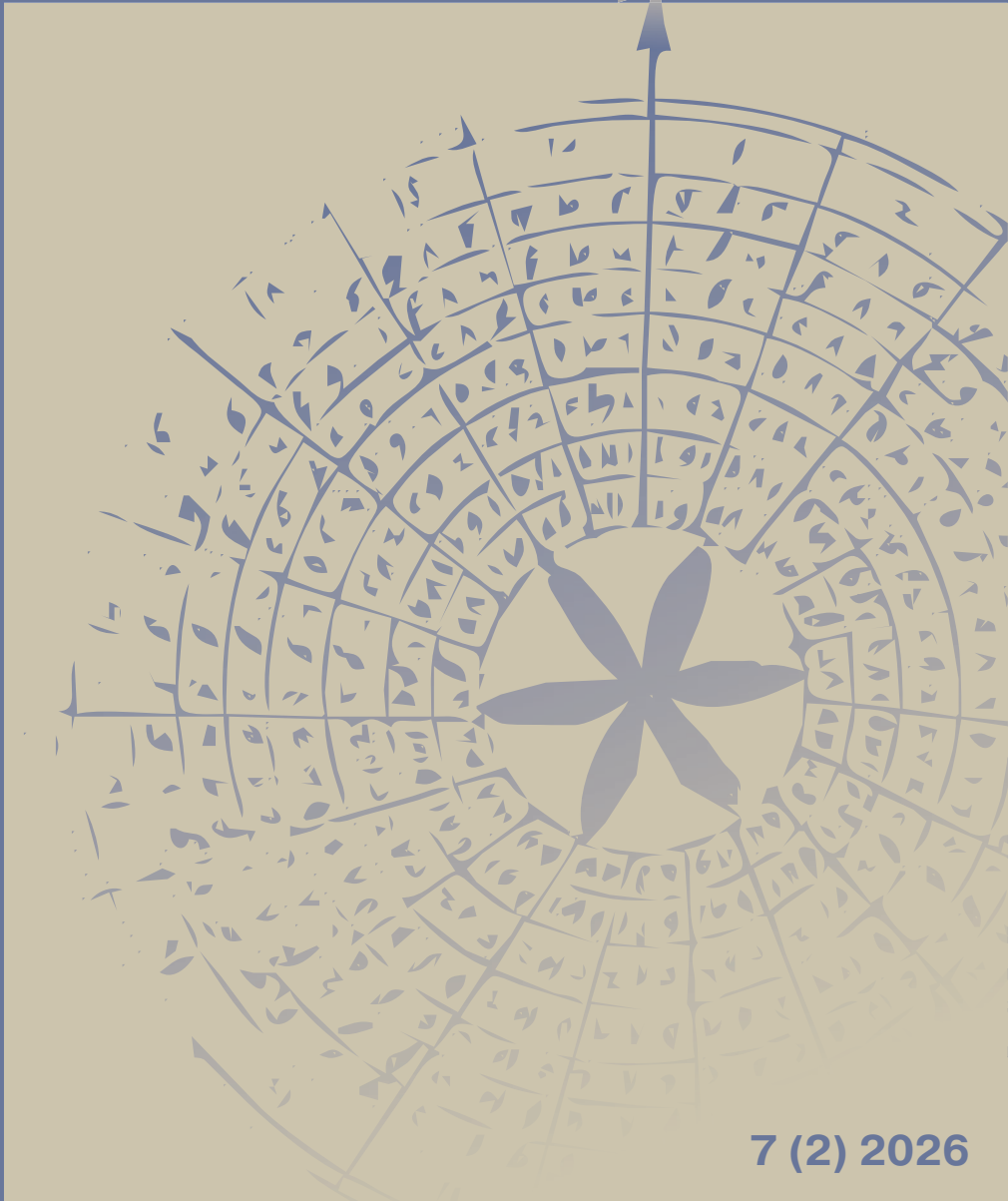


ISSN 2686-973X (Print)
ISSN 2687-069X (Online)

Кафедра Истории Церкви Исторического факультета
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

РОССИЙСКИЙ ЖУРНАЛ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ

Russian Journal of Church History



7 (2) 2026

ИСТОРИЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

**Кафедра истории Церкви
исторического факультета
Московского государственного
университета имени
М. В. Ломоносова**

Рекомендовано Ученым советом
исторического факультета
Московского государственного
университета им. М. В. Ломоносова,
протокол N 4 от 16.09.2020.

Журнал включен в Перечень ведущих
научных журналов и изданий ВАК

Научный рецензируемый
исторический журнал

Единый государственный перечень
научных изданий (ЕГПИ) —
"Белый список" 2-й уровень

Зарегистрирован Комитетом РФ
по печати 26.05.2010 г. ПИ № ФС77-40041

Периодичность: 4 номера в год
Установочный тираж — 1 000 экз.

Полнотекстовые версии
всех номеров размещены на сайте
Научной Электронной Библиотеки:
www.elibrary.ru

Сайт журнала:
<https://churchhistory.elpub.ru/jour>

Информация о подписке:
www.rosradio.ru/ru/subscription.html

Открытый доступ к архивам
и текущим номерам

Индексируется в НЭБ (РИНЦ),
КиберЛенинка, ИСТИНА, DOAJ

Издательство:
ООО "Силицея-Полиграф"
ул. Южная, 3-32, Протвино, 142281, Россия
e-mail: cardio.nauka@yandex.ru

Дизайн, верстка Звездикина В. Ю.,
Добрынина Е. Ю., Перст М.

Отпечатано: типография "OneBook",
ООО "Сам Полиграфист",
129090, Москва, Протопоповский пер., 6.
www.onebook.ru

© Российский журнал истории Церкви,
оформление макета, 2026

Лицензия на шрифты № 180397 от 21.03.2018

Подписано в печать: 25.06.2026
Цена свободная

РОССИЙСКИЙ ЖУРНАЛ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ

Том 7, № 2 2026

издается с 2020 г.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

В. В. Симонов (Москва, Россия)
д.э.н., профессор, зав. кафедрой истории Церкви
исторического факультета МГУ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Н. А. Белякова (Билефельд, Германия)
И. Н. Бузыкина (Тюбинген, Германия)
Ю. Н. Бузыкина (Москва, Россия)
Е. С. Жданова (Москва, Россия)
З. Ю. Метлицкая (Москва, Россия)
М. С. Киселев (Москва, Россия)
Марина Перст (Ройтлинген, Германия)
Ю. В. Родионова (Москва, Россия)
И. А. Фадеев (Москва, Россия)

Ответственный секретарь редакции

Бочарова А. А. (Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

А. Л. Баталов (Москва, Россия)
Катрин Бёк (Регенсбург, Германия)
Томас Бремер (Мюнстер, Германия)
Т. А. Ваграменко (Корк, Ирландия)
С. С. Ванея (Москва, Россия)
Т. В. Гимон (Москва, Россия)
И. П. Давыдов (Москва, Россия)
Дорота Евдокимов (Познань, Польша)
О. Е. Казьмина (Москва, Россия)
Надежда Киценко (Олбани, США)
Ныгусие Кассае Вольде Микаэль
(Москва, Россия)
А. А. Паламарчук (Ереван, Армения)
В. Г. Суворов (Москва, Россия)
Иван Фолетти (Брно, Чехия)
Штефан Хайд (Рим, Италия)
Н. П. Шок (Нижний Новгород, Россия)

Адрес Редакции:

119192, Москва, Россия,
Ломоносовский проспект, 27-4, Е-421
Кафедра истории Церкви
Тел.: +7(495)939-52-64
e-mail: journal@churchhistory.ru

**Department of Church History,
Faculty of History,
M. V. Lomonosov Moscow
State University**

Recommended by the Academic
Council of the Faculty of History,
M. V. Lomonosov Moscow State
University, Journal No. 4 of 16.09.2020.

The Journal is in the List of the leading
scientific journals and publications
of the Supreme Examination Board (VAK)

Academic peer-reviewed
historical journal

The Unified State List of Scientific
Publications (EGPNI) "White List",
2nd level

Mass media registration certificate
26.05.2010 г. ПИ № ФС77-40041

Periodicity — 4 issues per year
Circulation — 1 000 copies

Complete versions
of all issues are available:
www.elibrary.ru

Instructions for authors,
Submit a manuscript:
<https://churchhistory.elpub.ru/jour>

Subscription:
www.roscardio.ru/ru/subscription.html

Open Access

**Indexed: e-library, CyberLeninka,
ISTINA, DOAJ**

Publisher:
Silicea-Poligraf,
3-32 Yuzhnaya str.,
Protvino, 142281, Russia
e-mail: cardio.nauka@yandex.ru

Design, desktop publishing
Zvezdkina V. Yu., Dobrynina E. Yu., Perst M.

Printed:
OneBook, Sam Poligraphist, Ltd.
129090, Moscow, Protopopovskiy per., 6.
www.onebook.ru

© Russian Journal of Church History,
layout, 2026

Font's license № 180397 or 21.03.2018

RUSSIAN JOURNAL OF CHURCH HISTORY

Vol 7 № 2 2026

Established in 2020

EDITOR-IN-CHIEF

V. V. Simonov (Moscow, Russia)
Dr. Sci, Professor of Department of Church History,
LMSU

EDITORIAL TEAM

N. A. Belyakova (Bielefeld, Germany)
I. N. Buzykina (Tübingen, Germany)
Yu. N. Buzykina (Moscow, Russia)
E. S. Zhdanova (Moscow, Russia)
Z. Yu. Metlizkaya (Moscow, Russia)
M. S. Kiselev (Moscow, Russia)
Marina Perst (Reutlingen, Germany)
Yu. V. Rodionova (Moscow, Russia)
I. A. Fadeyev (Moscow, Russia)

Head of Editorial Office:

Anisia A. Bocharova (Moscow, Russia)

EDITORIAL/ADVISORY BOARD

A. L. Batalov (Moscow, Russia)
Katrin Boeckh (Regensburg, Germany)
Thomas Bremer (Münster, Germany)
T. A. Vagramenko (Cork, Ireland)
S. S. Vaneyan (Moscow, Russia)
T. V. Gimon (Moscow, Russia)
I. P. Davydov (Moscow, Russia)
Dorota Jewdokimow (Poznan, Poland)
O. E. Kazmina (Moscow, Russia)
Nadieszda Kizenko (Albany, USA)
Nigusie Kassaye Wolde Michael
(Moscow, Russia)
A. A. Palamarchuk (Yerevan, Armenia)
V. G. Suvorov (Moscow, Russia)
Ivan Foletti (Brno, Czech Republic)
Stefan Heid (Rome, Italy)
N. P. Shok (Nizhny Novgorod, Russia)

Editorial Office:

119192, Moscow, Russia,
Lomonosovsky Prospekt, 27-4, E-421
Department of Church History
Tel.: +7(495)939-52-64
e-mail: journal@churchhistory.ru

СОДЕРЖАНИЕ**МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА**

- Симонов В. В.* 5
Глобализационная модель мироустройства: секуляризация общественного сознания и социальная маргинализация религиозных ценностей

ИСТОРИЯ КЕЛЬТСКОЙ ЦЕРКВИ

- Живлова Н. Ю.* 31
Святые и христианство в "Старине мест"
- Лисицына А. И.* 46
Сакральная генеалогия правителей Уэльса: к вопросу о "загадочной средневековой валлийской Библии"
- Стаховский О. О.* 64
Проблема авторства древнеирландского поэтического мартиролога "Félire"
- Моисеева А. А.* 85
Раннесредневековая медицина в англосаксонских лечебных текстах и западном церковном праве
- Ковалевская В. П.* 107
От ритуала к памяти: священные колодцы Ирландии в фольклорных записях 1930-х годов
- Либинсон С. Б.* 126
Патронаж священникам со стороны джентри в XV в.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Могилёв А. Г. (митрополит Александр)* 141
Церковно-дипломатические и исследовательские труды настоятеля Свято-Никольского храма Российской дипломатической миссии в Константинополе архимандрита Софонии (Сокольского) в 1848–1853 гг.
- Тихонов А. А.* 160
Проблемы при переходе схиархимандрита Софрония (Сахарова) от общежития к пустынножительству (1938–1939 гг.)
- Подорванова В. А.* 180
Проблема сосуществования церковного и светского пространств на примере деятельности церкви свт. Николая Чудотворца при Московском Манеже во второй половине XIX — начале XX вв.

Ответственные редакторы раздела "История Кельтской церкви": к.и.н. Метлицкая Зоя Юрьевна и к.филос.н. Киселев Михаил Сергеевич.

Executive editors of the "Celtic Church History" section: Zoya Yu. Metlitskaya, PhD (History), and Michail S. Kiselev, PhD (Philosophy).

CONTENTS**METHODOLOGY OF THE STUDY OF CHRISTIANITY**

- Veniamin V. Simonov* 5
The Globalisation Model of World Order: Secularisation of Public Consciousness and the Social Marginalisation of Religious Values

CELTIC CHURCH HISTORY

- Nina Yu. Zhivlova* 31
Saints and Christianity in the Dindsenchas
- Anastasia I. Lisitsyna* 46
The Sacred Genealogy of Welsh Rulers: Reassessing the "Mysterious Medieval Welsh Bible"
- Oleg O. Stakhovskiy* 64
The Authorship of the Old Irish Verse Martyrology *Félire*
- Anna A. Moiseeva* 85
Early Medieval Medicine in Anglo-Saxon Leechbooks and Western Canon Law
- Valentina P. Kovalevskaia* 107
From Ritual to Memory: Holy Wells in Irish Folklore Records of the 1930s
- Simon B. Libinson* 126
Gentry patronage of clergy in 15th century

CHURCH HISTORY

- Alexander G. Mogilyov (Metropolitan Alexander)* 141
Ecclesiastical, Diplomatic, and Scholarly Activity of Archimandrite Sophonia (Sokolsky), Rector of the Church of St. Nicholas Attached to the Russian Diplomatic Mission in Constantinople, 1848–1853
- Aleksiy A. Tihonov* 160
Challenges in Archimandrite Sophrony (Sakharov)'s Transition from Coenobitic to Eremitic Life on Mount Athos, 1938–1939
- Varvara A. Podorvanova* 180
Negotiating Sacred and Secular Space: The Church of Saint Nicholas on Sapozhok and the Moscow Manege in Late Imperial Moscow



Глобализационная модель мироустройства: секуляризация общественного сознания и социальная маргинализация религиозных ценностей

Симонов В. В.

Основное внимание статьи сосредоточено на тенденции к секуляризации общественного сознания, характерной для времени секулярной глобализации рубежа XX–XXI вв. Основываясь на данных отечественных и зарубежных социологических исследований и статистики, автор указывает на целенаправленную секуляризацию общественного сознания с формированием ценностной шкалы, в которой многие специфические религиозные отношения, сложившиеся в ходе исторического развития институализированного христианства (регулярное участие в общественном богослужении и таинствах, изучение религиозного учения, личная молитва, соотношенность религиозной веры и общественной морали и др.), теряют валидность даже для существенного большинства лиц, самоопределяющихся в составе конкретных религиозных конфессий. Это приводит к оттеснению традиционных христианских ценностей, исторически сложившихся и институционально зафиксированных, в основном, в Средневековье и унаследованных в этом виде более поздними историческими периодами в качестве стандартных положений и требований, в маргинальную сферу социального развития. При этом основным центром формирования релятивистских и секулярных взглядов являются экономически развитые страны, а в развивающиеся регионы данные тенденции проникают, скорее, в рамках демонстрационного эффекта.

Ключевые слова: секуляризация, религиозные ценности, маргинализация, глобализация, христианство, институциональный кризис.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Симонов Вениамин Владимирович — доктор экономических наук, профессор, заслуженный экономист Российской Федерации, заведующий кафедрой истории Церкви исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Москва, Россия. ORCID: 0000-0001-6271-3987.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
vs070458@gmail.com

Рукопись получена 03.04.2026

Рецензия получена 30.04.2026

Принята к публикации 07.05.2026



Для цитирования: Симонов В. В. Глобализационная модель мироустройства: секуляризация общественного сознания и социальная маргинализация религиозных ценностей. *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):5-30. doi:10.15829/2686-973X-2026-254. EDN: AAWCCO



The Globalisation Model of World Order: Secularisation of Public Consciousness and the Social Marginalisation of Religious Values

Veniamin V. Simonov

The article examines the trend toward the secularisation of public consciousness characteristic of the secular globalisation era at the turn of the twentieth and twenty-first centuries. Drawing on Russian and international sociological research and statistical data, the author argues that public consciousness has undergone a sustained process of secularisation, accompanied by social transformations in which religious attitudes historically associated with institutional Christianity — including regular participation in communal worship and the sacraments, engagement with religious doctrine, personal prayer, and the perceived relationship between religious belief and public morality — have lost much of their normative force, even among many individuals who continue to identify with particular religious denominations. As a consequence, traditional Christian values, institutionalised primarily during the Middle Ages and transmitted to later historical periods as normative principles and social expectations, have increasingly moved to the margins of public life. The article further argues that economically developed societies function as the principal centres for the production and dissemination of relativistic and secular worldviews, whereas developing regions tend to adopt these tendencies through processes akin to a demonstration effect.

Keywords: secularization, globalization, public consciousness, religious values, social marginalisation, Christianity, institutional religion, religious decline, secular modernity, sociology of religion.

Relationships and Activities: none.

Veniamin V. Simonov — Doctor of Economics, Professor, honored economist of the Russian Federation, head of the Department of Church history, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0001-6271-3987.

Corresponding author: vs070458@gmail.com

Received: 03.04.2026

Revision Received: 30.04.2026

Accepted: 07.05.2026

For citation: Veniamin V. Simonov. The Globalisation Model of World Order: Secularisation of Public Consciousness and the Social Marginalisation of Religious Values. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):5-30. doi:10.15829/2686-973X-2026-254. EDN: AAWCCO

Адреса организаций авторов: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, Москва, 119991, Россия.

Addresses of the authors' institutions: Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, Moscow, Russia.

В предлагаемой статье мы оперируем понятием "институциональное христианство", под которым, в отличие от богословского (*мистико-материального*) понимания Церкви, предлагаем понимать конгломерат различных институционализованных христианских конфессий и деноминаций.

Современная секулярная глобализация ставит перед институциональным христианством специфическую проблему экзистенциального свойства: она предлагает если не исключительно нерелигиозную систему социальных ценностей экономически развитого общества, то специфическую модель социальной религиозности периода "экономики потребления" — форму религии, присущую "обществу роскоши и потребительства".

Вряд ли возможно говорить об исключительной безрелигиозности глобальной секулярной цивилизации. Однако эта религиозность — специфическая и часто не связана с христианством. Секулярное общество не аморально — оно вырабатывает собственную мораль, отличную от христианской морали (носителем которой выступает Церковь и которая лежала в основании общественной морали, определявшей социальное поведение в Средневековье, в Новое и, в некоторой степени, в раннее Новейшее время). Из того, что эта мораль — не традиционна (т.е. не "церковна"), что она отличается от установленных "христианской цивилизацией" ценностей, не следует, что она отсутствует вообще.

Развивающийся под воздействием активной секуляризации общества (в контексте социального мышления и социального поведения) в Новейшее время современный кризис институционального христианства¹ имеет в этом контексте ряд существенных особенностей.

В отличие от предшествовавших структурных кризисных ситуаций (средневековые ереси, протестантская Реформация), развивавшихся в условиях практически тотального господства в обществе религиозного мировоззрения, современные институциональные кризисные явления проявляются в условиях сформированной общественной секулярной мировоззренческой доминанты, которая накладывает отпечаток не только на отношения "Церковь — общество", но и на внутрицерковные процессы.

Проявления кризисных явлений, подтверждаемые статистикой и данными социологических обследований, захватывают те сферы институциональной деятельности, которые ранее по определению не могли быть подвержены мировоззренческим деформациям: институциональное самоопределение (личное восприятие Церкви как мистико-реальной системы), догматическое и каноническое сознание, литургическая манифестация религиозной веры. Мы выделяем следующие основные проявления совре-

¹ Этот тезис мы уже обосновывали (см.: *Общая история Церкви*. Под ред. В. В. Симонова. В 2 т. Т. II: От Реформации к веку секулярной глобализации. XVI – начало XXI века. Кн. 2: Вызов религиозного синкретизма: проблема экуменизма. XX – начало XXI века. М., 2017. сс. 439-487; далее – *Общая история Церкви*, с указанием тома, книги и страниц) и на сей счет неоднократно докладывали (последний по времени – доклад на заседании Отделения историко-филологических наук РАН в апреле 2025 г. "Институциональный кризис христианства в условиях секулярной глобализации", переданный для публикации в очередной сборник "Трудов Отделения историко-филологических наук РАН").

менного кризиса институционального христианства — кризис церковного общественного сознания, кризис сознания соборности, кризис сакральности (профанация сакрального), догматический и литургический, гендерный и возрастной кризисы, организационный кризис и кризис канонического сознания.

Эти внутренние процессы сочетаются с явлениями, формируемыми под прямым влиянием внешних условий функционирования церковных институций: гендерный и возрастной кризисы, проявления нравственного кризиса, кризис церковной экономики и др.

Впервые в истории объективно сложившееся сочетание внешнего социально-политического давления на институционализированное христианство (*стандартный фактор*) с внутренними системными деструктивными процессами (*историческая новация*) придает современному кризису экзистенциальный для церковных институций характер.

Если до XVIII в. Церковь, как социально-экономическая подсистема, в тенденции стремилась к превращению в *целостную систему, которая охватывала бы общество в целом*, то с XVIII в. берёт начало тенденция к *поглощению Церкви* как общественной подсистемы *внешней для Церкви политико-экономической и идеологической системой мира сего*.

Основным внешним фактором развития современного кризиса институционального христианства является развитие капиталистических отношений. При этом в истории институционального кризиса, если рассматривать процесс с точки зрения динамики социальной составляющей, обращают на себя внимание следующие узловые пункты.

В эпоху Просвещения и первоначального накопления капитала Церковь теряет образованные и (под их влиянием) аристократические слои общества, где возникает некая нецерковная "духовность". Религиозная часть процесса (внешняя манифестация в ритуальной форме) не опростовывается (ритуальная сторона адаптируется, создаются *собственные ритуальные модели*) — основной объем отрицания концентрируется на христианской вере, прежде всего — в ее морально-нравственной составляющей.

В период промышленного капитализма и буржуазных революций процесс расширяется за счет пошатнувшейся религиозности буржуазии, а с переходом капитализма к стадии монополистического капитализма по объективным причинам из-под влияния Церкви выходят рабочий класс и определенные слои мелкой буржуазии (в т.ч. крестьянство с его суеверной разновидностью христианства, преобразовавшееся в капиталистическое фермерство).

Падает религиозность общества в целом, социальная база существенно сужается (далее мы будем оперировать данными статистики и социологической статистики, имея при этом в виду, что они представляют собой, скорее, характеристику не столько состояния самой общины, сколько результатов того внешнего влияния — капиталистической экономики, как формы социальной организации, и демонстрационного эффекта развитых "экономик потребления", — которое оказывается на общину).

Внешние причины мировоззренческого кризиса создает *общество* в процессе стремительной секуляризации в Новейшее время, ставшей целевым результатом идеологического переворота эпохи Просвещения.

Формируется социальная модель, в которой любое религиозное проявление рассматривается как нечто внешнее по отношению к личности (элемент национально-культурной традиции), анахроничное и не определяющее ее мировоззрение и социальное поведение; модель, базирующаяся на превалировании мировоззренческого релятивизма, с формированием убеждения в отсутствии необходимости определенной мировоззренческой ориентации личности на бытовом уровне, что способствует углублению десоциализации личности, как важной составляющей процесса глобализации (рис. 1, 2).

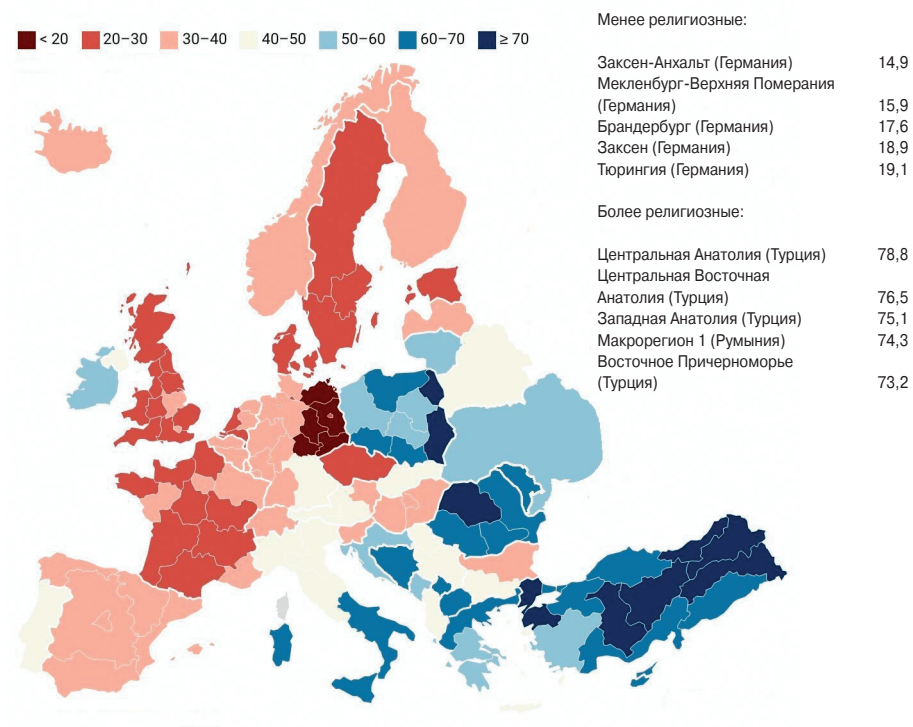


Рис. 1. Состояние религиозности в странах Европы и передней Азии в 2008–2022 гг. (в региональной группировке в соответствии с NUTS-1²).

Источник: по данным European Values Study (EVS) (2008–2017 гг.), World Values Survey Data Archive (<https://www.worldvaluessurvey.org/>) (WVS) (2022 г.).

² NUTS – Номенклатура территориальных единиц для целей статистики (Nomenclature of Territorial Units for Statistics).



Рис. 2. Динамика христианского религиозного самоопределения населения США, 1972–2021 гг.

Источник: по данным General social survey 1972–2021 (<https://gss.norc.org/>).

Закрепление безрелигиозной мировоззренческой доминанты и мировоззренческого релятивизма в общественном сознании и целенаправленная десакрализация общественного пространства ведут к снижению значения религии и иных религиозно ассоциируемых ориентиров в общественном сознании (при росте значения секулярных ценностей) и к общему снижению христианской религиозности общества, в особенности молодежи (рис. 3), с нарастанием числа респондентов без религиозной аффилиации (рис. 4).

На этом фоне реализуются негативная переоценка роли религиозных ценностей в формировании общественной морали и стимулирование сдвига содержания общественной религиозности в сторону суеверия.

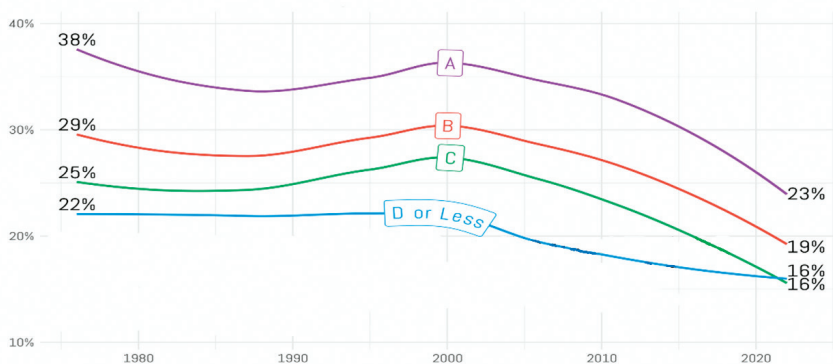


Рис. 3. Религиозность американской молодежи в 1970-х — 2022 гг.

Источник: Patrick M. E., Miech R. A., Johnston L. D., O'Malley P. M. Monitoring the Future Panel Study annual report: National data on substance use among adults ages 19 to 60, 1976–2022. Ann Arbor (MI): Institute for Social Research, University of Michigan. 2023.

Американская буквенная система оценок (A–F), которая часто используется в школах и вузах США. В этой шкале:

A (Excellent) — отлично; B (Good) — хорошо; C (Satisfactory) — удовлетворительно; D (Bad) — плохо; F (Fail) — неудовлетворительно.

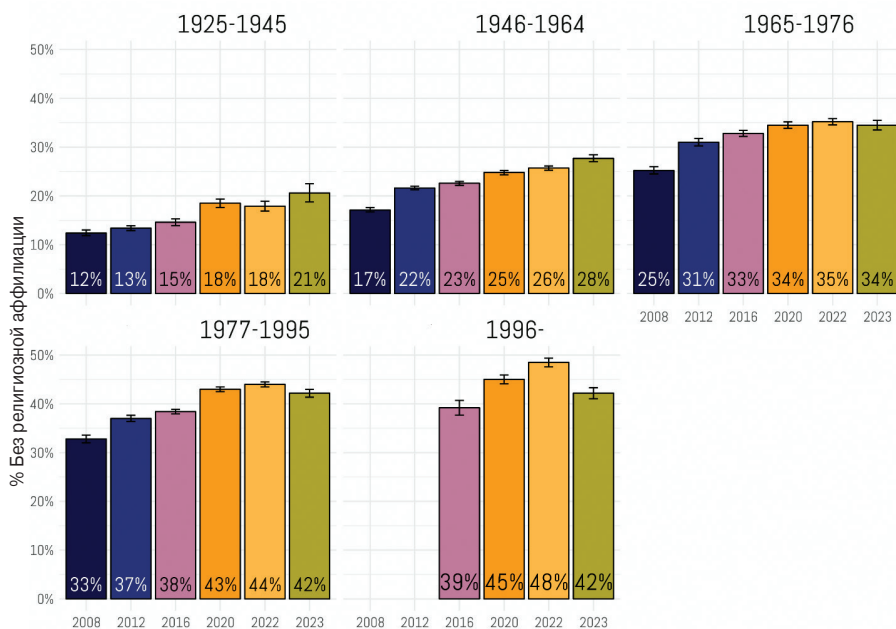


Рис. 4. Доля респондентов, не имеющих определенной религиозной аффилиации (по поколениям), США, 2008–2023 гг., %.

Источник: Burge R. The Nones Have Hit a Ceiling. <https://www.graphsaboutreligion.com/p/the-nones-have-hit-a-ceiling>, на основе информации Cooperative Congressional Election Study 2008–2023 (<https://cces.gov.harvard.edu/>).

Внешним триггером современного этапа институционального кризиса стал феномен глобализации (как антитеза христианскому универсализму).

Глобализация в условиях "неолиберальной революции", как новый этап фрагментации (десоциализации) общества, представляет собой новую систему международных экономических, а затем и политико-культурных отношений, о чем мы уже писали³, в комплексе которых в рассматриваемом предлагаемой статьей контексте для нас специальное значение имеют: формирование трансграничного рынка, в том числе рабочей силы; широкое использование информационных технологий, которые делают возможным фактически неограниченное временем распространение информации; тенденция к становлению моноидеологического мира с практически единой социально-экономической системой.

Как результат, формируется своеобразный трансграничный культурно-духовный синкретизм, расширяющий возможности доступа к научным, образовательным, культурным достижениям различных стран и народов и одновременно унифицирующий культурный фон.

³ См.: *Общая история Церкви*. Т. II, кн. 2, сс. 13-16.

Глобальная организация мировой политико-экономической системы охватывает не только экономическую (организация воспроизводственного процесса в глобальном масштабе, трансграничные информационные системы и передача технологий, глобализация кризисных явления и проч.), приводя, помимо прочего, к развитию тенденции консервации складывающихся структурных основ мировой экономики ("центр ↔ периферия", "развитые ↔ развивающиеся рынки" и т.д.), что может противоречить национальным интересам целого ряда стран (в литературе это явление называют скрытой формой новейшего империализма).

Она распространяется и на социокультурную сферу. Мы говорим в данном случае:

— о попытках сформировать монополярную систему не только на уровне базиса, но и в надстройке — одним их результатов этого процесса стало нарастание тоталитарных тенденций под видом внедрения "демократических основ гражданского общества"⁴ во все сферы жизни, в том числе те, которые принципиально не могут быть связаны с этой моделью развития (например, деятельность религиозных структур, для которых иерархическая структуризация имеет исторически и сущностно принципиальное значение);

— о социокультурной маргинализации целых национально-культурных блоков (даже с очень устойчивой историко-культурной традицией) и дальнейшем их развитии по "усредненной" модели, экспортируемой извне — это касается как обществ-объектов, так и обществ-субъектов глобализации ("демонстрационный эффект");

— о разрыве системы "индивидуум ↔ социум" и прогрессирующей индивидуализации общественной и частной жизни, порождающей индивидуализацию сознания (разрушение основ личностной и национальной самоидентификации, в результате чего индивидуализм становится более приоритетным, чем жизнь в границах некоей социальной системы; традиционные общественные ценности "приватизируются", религия рассматривается как частное дело и изгоняется на обочину общественного сознания);

— о дегуманизации общества и "экономизации" личности (экономика становится основным критерием человеческих взаимоотношений; социальные реальности, включая человеческое бытие, оцениваются в экономических и финансовых категориях, люди имеют ценность лишь настолько, насколько они являются потребителями, а те, кто не имеет этой "рыночной ценности", выталкиваются на обочину общества);

— о нарастающем социальном релятивизме на фоне доминирования обыденного сознания и расширяющейся доминанты "иероглифического" (или символического) мышления, формируемого социально ориентированной рекламой в процессе продвижения на рынок товаров и "правд"; этот способ мышления, ориентированный на знак, образ, а не на текст и его смысловую нагрузку, требует существенной перестройки основ ком-

⁴ Некоторые соображения по данному вопросу см.: Симонов, В. (2006). Проблемы гражданского общества. Доклады Института Европы, (183), 113-121.

муникации даже в такой, казалось бы, стабильной сфере деятельности, как религиозная проповедь — так, во время общей аудиенции на площади св. Петра в декабре 2024 г. папа Франциск призвал к минимизации времени словесной проповеди за богослужением: "Проповедники должны проповедовать идею, чувство и призыв к действию. После восьми минут проповедь начинает тускнеть, ее не понимают"⁵;

— наконец, о деисторизация общества с формированием идеологии приоритета настоящего в ущерб прошлому и будущему (в Древнем Риме этот образ жизни определялся поговоркой *carpe diem*) и о потере традиций (национальных, религиозных, социокультурных), как основы формирования личности, выходящей за рамки, диктуемые глобализационными процессами.

В религиозной сфере речь идет о нарастающей секуляризации мышления и социального поведения, стимулируемой "демонстрационным эффектом" (см., как пример, данные касательно религиозной аффилиации в США, где тренды для молодого поколения уверенно сменились именно с началом глобализации в 90-х гг. — рис. 5), а также о коммерциализации религии и религиозного сознания (так, в рыночном окружении некоторые христианские религиозные институты переносят отношения конкуренции в духовную сферу — развивается феномен религиозного прозелитизма, фактически — "конкурентная борьба" за "новых потребителей религиозного продукта").

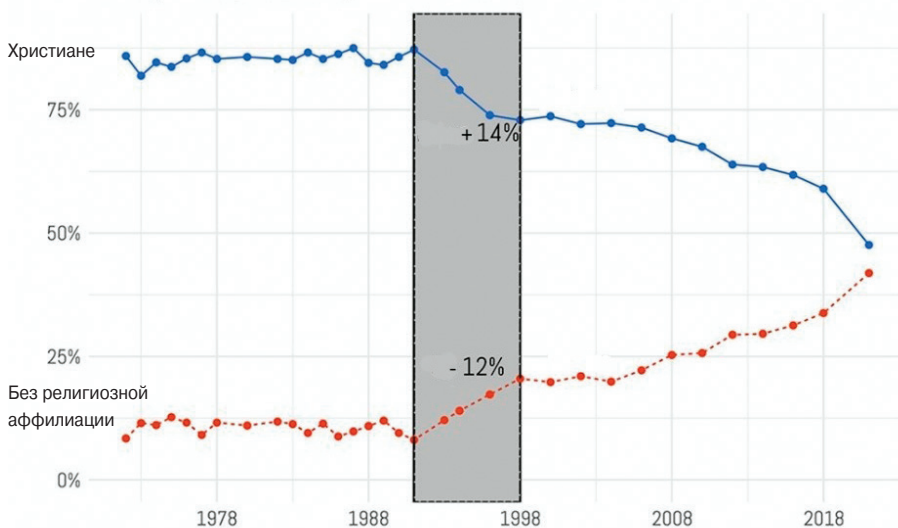


Рис. 5. Религиозная аффилиация лиц 18-35 лет в США в 1972–2021 гг.

Источник: Burge R. How America's youth lost its religion in 1990s. <https://religionnews.com/2022/04/13/how-americas-youth-lost-its-religion-in-1990s/> (на базе данных General Social Survey (<https://gss.norc.org/>) за 1972–2021 гг.).

⁵ Millare K. Pope Francis: Preaching must rely on Holy Spirit, keep homilies under 10 minutes. <https://santosepulcro.co.il/newsnew/papa-frantsisk-propoved-dolzha-opiratsya-na-svyatoy-dukh-a-gomilii-dolzhny-dlitsya-ne-bolee-10-minu/>. 4 декабря 2024.

Важным проявлением секуляризации социального мышления современного человека является утрата внутренней уверенности в тесной взаимосвязи религиозных ценностей и представлений со способом существования, бытовой индивидуальной и социальной жизнедеятельности.

Так, по материалам *Pew Center*, относящимся к 2010-м гг. и конфессионально не ориентированным, взаимосвязь веры в Бога и общественной морали фиксируют для себя в основном в развивающихся странах и, по большей части, нехристианской традиции. Исключением стали США и некоторые страны Латинской Америки (дифференциацию в странах Африки выяснить сложно ввиду, с одной стороны, неустойчивой религиозной статистики, с другой — синкретического, по преимуществу, характера местных верований), не относящиеся к первым эшелонам экономического развития (рис. 6). Даже в православной, в традиции, Греции секулярные тенденции в области морали оказались преобладающими.

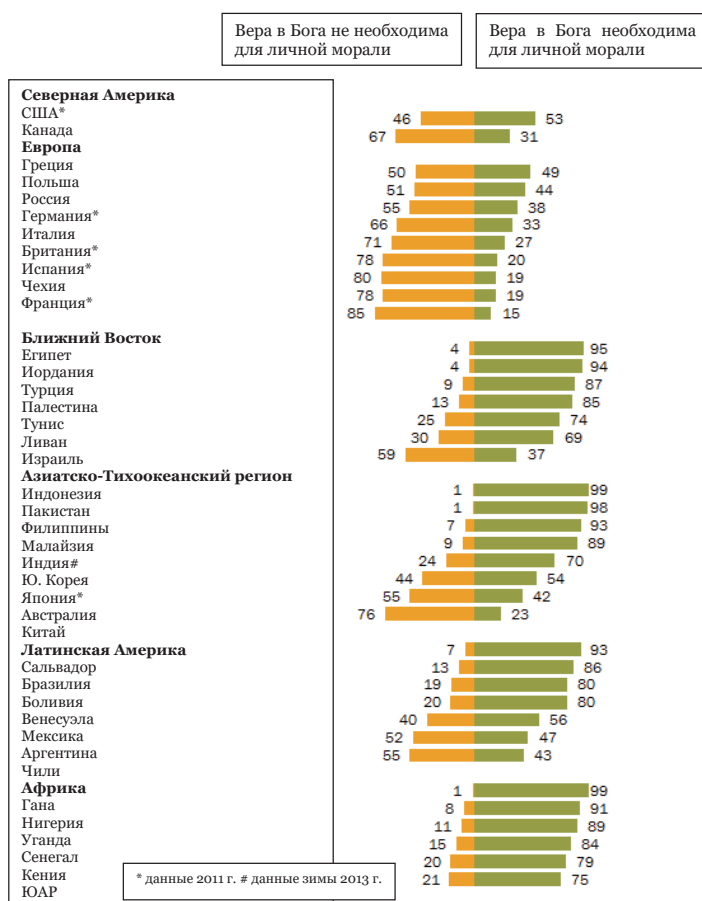


Рис. 6. Определяется ли мораль человека верой в Бога? (по материалам опроса Pew Research Center, данные за 2011, 2013 гг.).

За 25-летний период (1998–2023 гг.) в США личностная значимость коллективистских ценностей (таких как, например, патриотизм и коммунальная вовлеченность) просто рухнула в разы, не менее радикально сократилась значимость собственно религиозных и потенциально ассоциируемых с религией (наличие детей в семье) ценностей, зато с 31% до 43% выросла исключительно материалистическая ориентация (значимость денег) в социальном сознании (рис. 7).



Рис. 7. Изменение ценностной системы в массовом сознании (индивидуализация и коммерциализация массового сознания), % респондентов, считающих "очень важными" для себя поименованные ценности⁶.

В рамках общей ценностной переориентации глобализированного общества формируется модель социального поведения, в которой религиозные соображения не играют значимой роли. Модель эта формируется в экономически развитых политико-экономических комплексах и, под влиянием "демонстрационного эффекта", канализируется в зависимые регионы, что стимулируется особенностями организации глобального мира (облегчение трансграничной миграции рабочей силы и культурных ценностей).

Первое и наиболее зримое наблюдение касается посещения общественных богослужений — одной из главных обязанностей верующих. Собственно, еженедельное участие в Евхаристии (совершенно обязательное по воскресным дням) — это один из главных поведенческих индикаторов "практикующего" христианина.

Тем не менее, фундаментальное исследование, проведенное Национальным бюро экономических исследований (США) и охватившее информацию по 66 странам мира⁷, свидетельствует о том, что исторически "наиболее христианские" (в существенной своей части — и наиболее экономически развитые) страны и регионы мира в XX — начале XXI в. демонстрируют в этом отношении весьма устойчивую понижательную тенденцию (рис. 8, 9). Особенно яркой тенденция выглядит в европейских странах, причем в протестантских странах в целом и в славянских пост-

⁶ WSJ/NORC Poll March 2023 Conducted by NORC at the University of Chicago with funding from the Wall Street Journal Interviews: 03/01-13/2022 1,019 adults Margin of sampling error: +/- 4.1 percentage points at the 95% confidence level among all adults. <https://www.wsj.com/articles/americans-pull-back-from-values-that-once-defined-u-s-wsj-norc-poll-finds-df8534cd>.

⁷ Barro R. J., Dewitte E., Iannaccone L. (2025). Looking backward: Long-term religious service attendance in 66 countries. NBER Working paper series: Working paper 34060. Camb. (MA): National Bureau of Economic Research, <https://doi.org/10.3386/w34060>.

коммунистических государствах (кроме Польши и Украины, где показатель посещаемости почти достиг уровня, имевшего места до Второй мировой войны) она выражена гораздо значительнее, чем в католических; при этом рост (хотя и не достигающий довоенных значений) имеет место в странах Балтии и в Грузии (рис. 10).

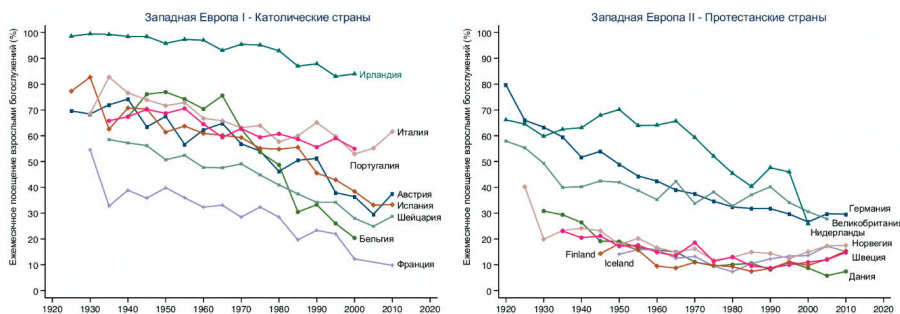


Рис. 8. Посещаемость богослужений взрослыми (ежемесячно) в странах Западной Европы.

Источник: Barro R.J., Dewitte E., Iannaccone L. Op. cit.p. 41.

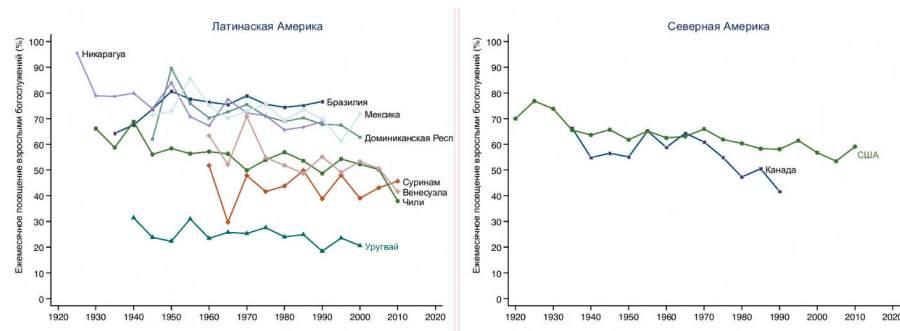


Рис. 9. Посещаемость богослужений взрослыми (ежемесячно) в странах Северной и Южной Америки.

Источник: Barro R.J., Dewitte E., Iannaccone L. Op. cit.p. 43.

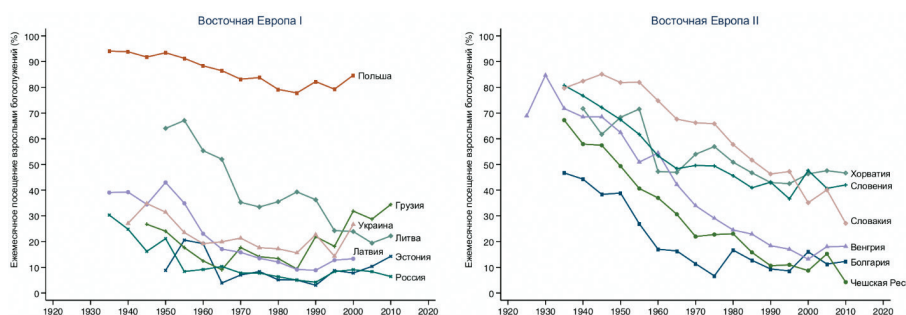


Рис. 10. Посещаемость богослужений взрослыми (ежемесячно) в странах Восточной Европы.

Источник: Barro R.J., Dewitte E., Iannaccone L. Op. cit.p. 41.

К группе экономически развитых государств примыкает и определенное количество развивающихся стран католического ареала (см. данные по развивающимся странам в региональной структуре на рис. 11, а также

рис. 9, за исключением Бразилии, где дважды, в 30-е–50-е и 80-е–90-е гг. XX в., зафиксирована относительно устойчивая тенденция к росту).

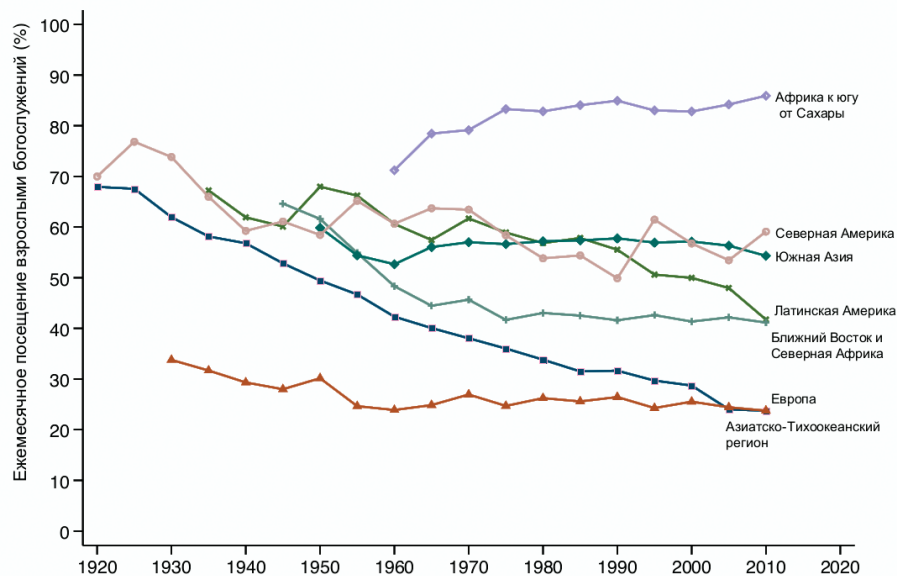


Рис. 11. Посещаемость богослужений взрослыми (ежемесячно) в региональном разрезе (укрупненно).
Источник: Barro R. J., Dewitte E., Iannaccone L. Op. cit. p. 40.

В региональном разрезе повышательная тенденция фиксируется только в странах Африки к югу от Сахары (рис. 11).

В целом, "глобальный Север" (промышленно развитая часть мира) в плане снижения "стандартной" посещаемости богослужений существенно и весьма резко опережает "глобальный Юг" (развивающиеся страны), где понижающаяся тенденция гораздо слабее и более сглажена (рис. 12).

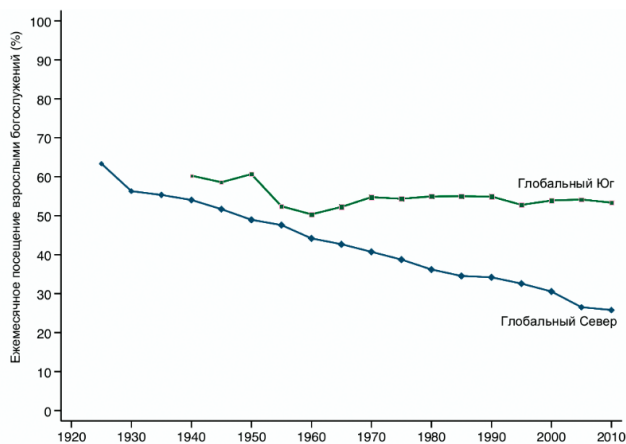


Рис. 12. Посещаемость богослужений взрослыми (ежемесячно) в странах-объектах анализа в целом (укрупненно).
Источник: Barro R. J., Dewitte E., Iannaccone L. Op. cit. p. 40.

По данным Института Гэллага посещаемость богослужений американскими католиками (по срезу: посещение церкви в течение 7 дней до опроса) в 1955–2017 гг. сократилась практически обвально, особенно среди молодежи в возрасте 21-29 лет (ушли почти 2/3 респондентов), и даже в группе старшего поколения (свыше 60 лет) церкви потеряли до 1/3 потенциальных прихожан (рис. 13).

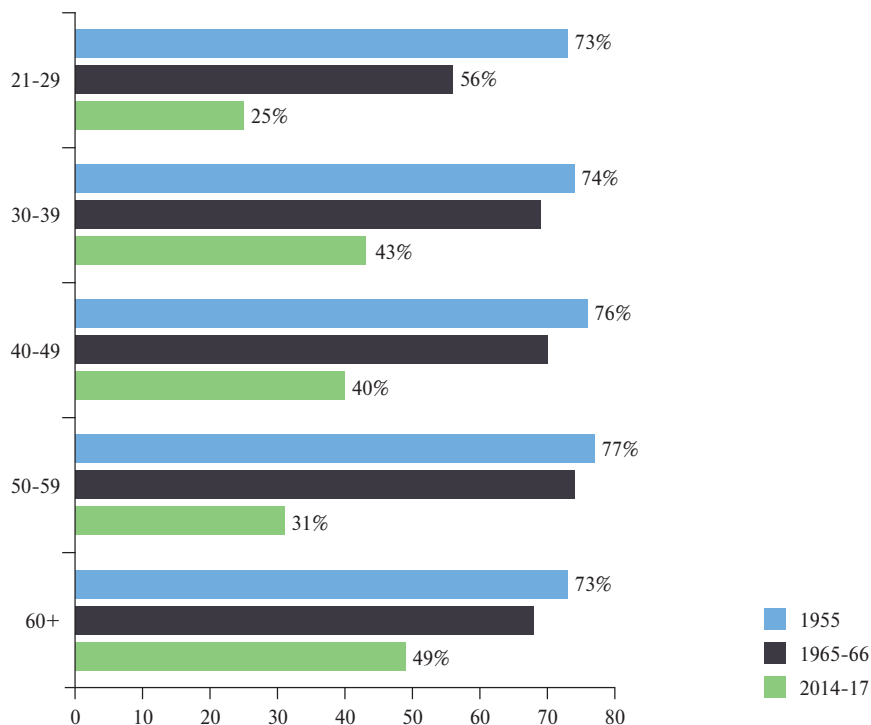


Рис. 13. Динамика посещения церкви католиками в США (по возрастным группам), 1955–2017 гг. (% посетивших церковь в последние семь дней).

Источник: по материалам опросов службы Гэллага (см. Kuruvilla K. Fewer Catholics Of All Ages Are Attending Mass, Gallup Study Finds https://www.huffpost.com/entry/catholics-attending-mass-gallup-study_n_5acd082ae4b06a6aac8c7506. 2018. Apr. 11).

Сравнение ежемесячных и еженедельных данных ожидаемо показывает меньшую долю респондентов, бывающих в церкви еженедельно, при общей выраженной понижательной тенденции по обоим показателям за исследуемый период (рис. 14).

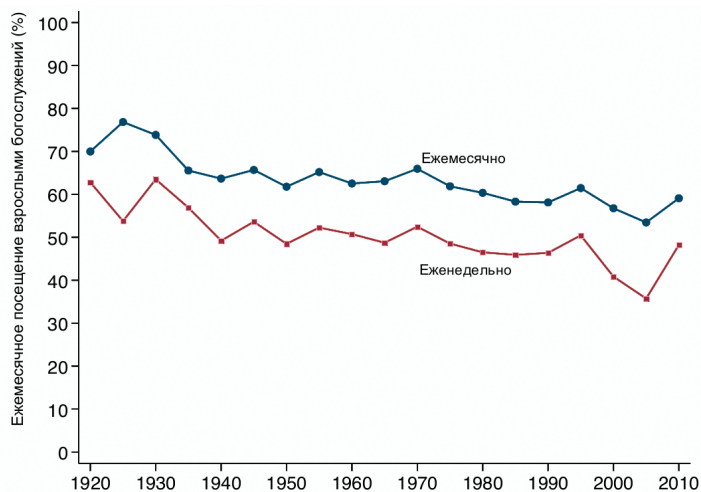


Рис. 14. Сравнение ежемесячной и еженедельной посещаемости богослужений взрослыми (ежемесячно) в США.

Источник: Barro R. J., Dewitte E., Iannaccone L. Op. cit. p. 39.

Вопреки ожиданиям, II Ватиканский собор не только не оказал положительного влияния на посещаемость католиками богослужений, но, как видится, стал триггером понижательной тенденции: в странах католического ареала в целом общая тенденция месячного посещения богослужений за период после 1964 г. устойчиво понижательная (рис. 15).

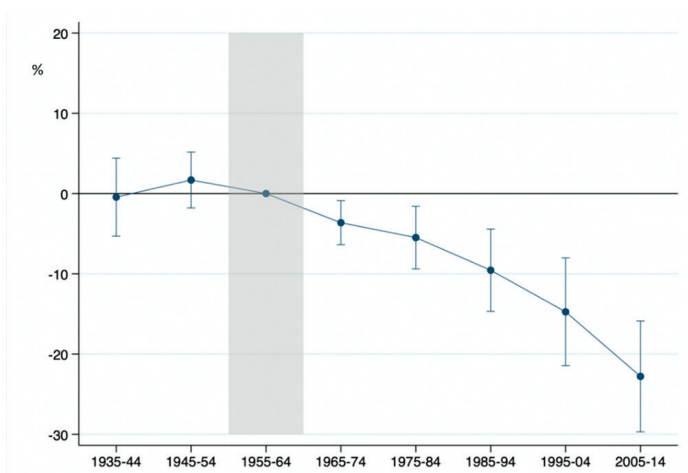


Рис. 15. Влияние II Ватиканского собора на ежемесячную посещаемость богослужений взрослыми в католических странах (с долей католического населения в 1900 г. $\geq 50\%$); наблюдение по десятилетиям)⁸.

Источник: Barro R. J., Dewitte E., Iannaccone L. Op. cit. p. 50.

⁸ Согласно пояснению авторов доклада, оценка выполнена методом наименьших квадратов по 322 наблюдениям для 41 страны. Стандартные ошибки сгруппированы на уровне страны. В качестве контрольных переменных включены общая численность населения, среднее количество лет обучения, уровень младенческой смертности, темп роста реального ВВП и наличие коммунизма.

В России ситуация с посещением богослужений тоже не слишком обнадеживающая: по опросам, охватывающим период 1991–2026 гг., число лиц, посещающих церковь не менее 1 раза в неделю, устойчиво находится на уровне 1-2% респондентов, в то время как число респондентов, которые в церковь практически не ходят ("никогда" и "реже, чем раз в году"), сокращается крайне нерегулярно, без выраженной в динамическом ряде тенденции, но зато довольно устойчиво превышает половину числа опрошенных (табл. 1).

Таблица 1
Посещаемость богослужений респондентами Российской Федерации в июне 1991 — феврале 2026 гг. (ответы на вопрос опросного листа: "Посещаете ли Вы религиозные службы, и если да, то как часто?"), %

	Июнь '91	Сен. '98	Июль '03	Сен. '07	Янв. '08	Дек. '10	Дек. '11	Сен. '12	Ноя. '13	Авг. '14	Дек. '15	Авг. '16	Окт. '17	Ноя. '18	Апр. '19	Июль '20	Апр. '21	Апр. '22	Апр. '23	Июль '25	Фев. '26
Никогда	69	57	46	39	41	47	45	34	37	37	40	34	34	37	40	29	47	43	43	44	55
Реже, чем раз в год	7	11	18	18	20	13	12	15	14	15	15	15	16	9	14	10	8	17	13	8	7
Примерно раз в год	9	12	10	10	16	11	11	14	17	15	14	13	13	18	17	19	11	17	17	11	7
Несколько раз в год	9	10	20	24	15	19	19	21	18	21	21	24	23	22	18	22	19	14	14	19	16
Раз в месяц	3	4	3	3	4	4	5	6	6	4	5	6	6	8	4	9	6	3	5	7	7
2-3 раза в месяц	2	3	2	2	2	3	3	4	3	3	3	4	4	5	3	4	4	3	4	5	3
Раз в неделю	1	2	1	2	2	2	2	3	4	3	2	2	2	4	4	5	3	1	2	4	3
Несколько раз в неделю	0	1	1	1	1	1	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1	2	1	1	2	2

Методологическое пояснение источника: Общероссийский опрос проведен с 18 по 25 февраля 2026 г. по репрезентативной всероссийской выборке городского и сельского населения объемом 1625 человек в возрасте от 18 лет и старше в 137 населенных пунктах, 50 субъектах РФ. Исследование проводится на дому у респондента методом личного интервью. Распределение ответов приводится в процентах от общего числа. Массив данных взвешивается по полу, возрасту, уровню образования по каждому типу населенного пункта (крупные города, средние города, малые города, село) внутри каждого ФО независимо, в соответствии с данными Росстата. Статистическая погрешность при выборке 1600 человек (с вероятностью 0,95) не превышает: 3,4% для показателей, близких к 50%; 2,9% для показателей, близких к 25%/75%; 2,0% для показателей, близких к 10%/90%; 1,5% для показателей, близких к 5%/95%.

Источник: Посещение религиозных служб в феврале 2026 г.⁹

Чаще всего в церковь ходят пенсионеры и женщины. В половозрастной структуре (срез на февраль 2026 г.) среди "непосещающих" лидируют молодежь, в т.ч. учащаяся, в профессиональной структуре — рабочие, в группировке по уровню материального благосостояния — лица с невысо-

⁹ Примечание источника: НАСТОЯЩИЙ МАТЕРИАЛ (ИНФОРМАЦИЯ) ПРОИЗВЕДЕН И РАСПРОСТРАНЕН ИНОСТРАННЫМ АГЕНТОМ АНО "ЛЕВАДА-ЦЕНТР" ЛИБО КАСАЕТСЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИНОСТРАННОГО АГЕНТА.

кими доходами (табл. 2). Даже в наиболее "церковной" (по посещаемости церквей) Москве число "непосещающих" превышает половину опрошенных.

Таблица 2
Посещаемость богослужений в Российской Федерации, по данным на февраль 2026 г. (систематизация в различных социальных группах), %

	Раз в месяц	Несколько раз в год	Примерно раз в год	Реже, чем раз в год	Никогда
Население в целом	7	16	7	7	55
По полу					
мужчины	6	13	6	7	60
женщины	9	19	8	8	49
По возрастной группе					
18-24 года	7	6		8	68
25-39 лет	6	13		7	61
40-54 года		18	8	8	54
55 лет и старше	10	19	8	7	49
По уровню образования					
с высшим образованием	9	18	7	7	52
с профессиональным образованием	7	15	8	8	55
со средним образованием и ниже	6	15		7	59
По материальному статусу					
едва хватает на еду		13	7		62
хватает на одежду	8	16	8	8	53
могут позволить себе товары длительного пользования	8	18	6	7	54
По размеру населенного пункта					
Москва	9	22	10	13	39
более 500 тыс.	8	17		6	58
100-500 тыс.	7	14	6		60
города до 100 тыс.	6	15	8	9	54
село	8	16	7	7	53
По роду занятий					
менеджер, управленец	9	19	7	8	49
служащий	10	18	7	8	53
рабочий		13	6	7	62
пенсионер	8	18	8	7	51
учащийся		11		8	71

Источник: Посещение религиозных служб в феврале 2026 г.¹⁰ (методологические пояснения см. выше в табл. 1).

¹⁰ Примечание источника: НАСТОЯЩИЙ МАТЕРИАЛ (ИНФОРМАЦИЯ) ПРОИЗВЕДЕН И РАСПРОСТРАНЕН ИНОСТРАННЫМ АГЕНТОМ АНО "ЛЕВАДА-ЦЕНТР" ЛИБО КАСАЕТСЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИНОСТРАННОГО АГЕНТА.

Более активная (но, тем не менее, снижающаяся в долгосрочной ретроспективе) женская религиозность наблюдается и в иных странах (см. пример на рис. 16).

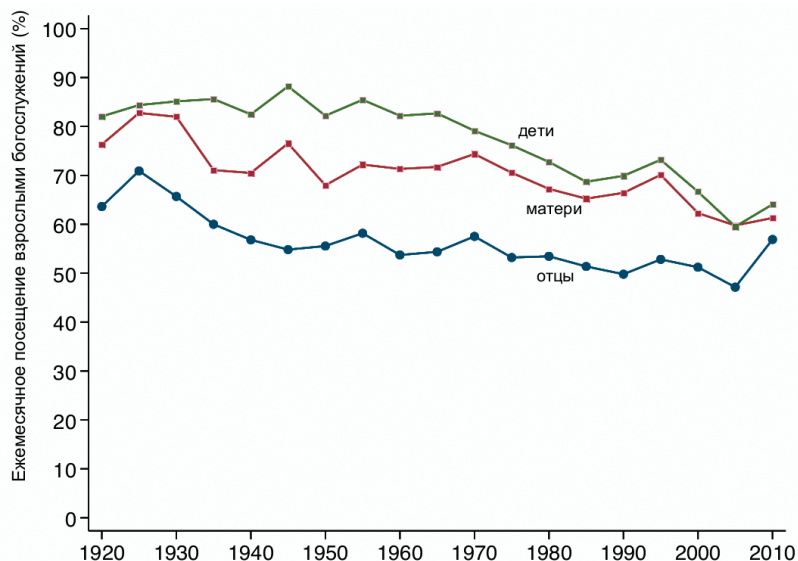


Рис. 16. Посещаемость богослужений взрослыми (ежемесячно) в США по условным половозрастным группам (укрупненно).

Источник: Barro R. J., Dewitte E., Iannaccone L. Op. cit. p. 39.

Даже в такие традиционные для визита в церковь дни, как Великая суббота, когда освящаются пасхальные снеди, теряет свое значение: по данным одного из предпасхальных опросов 2026 г., охватившего 1,5 тыс. жителей России в возрасте от 18 до 64 лет, куличи и пасхи готовят 38% респондентов, пасхальные яйца по древнему обычаю красят (или, уже не очень по обычаю, иным образом украшают) 68%, но освящают куличи, пасхи и яйца в церкви 30%, а ночное пасхальное богослужение посещают 11% опрошенных (хотя традицию разговения поддерживает почти их половина)¹¹. В то же время, согласно тому же опросу "духовный смысл Пасхи и посещения церкви как важнейший элемент праздника отметили лишь 19% опрошенных, причем четверть из них — это люди старшего поколения, а среди молодежи 18-24 лет так ответили только 9%".

Согласно данным опроса Фонда общественного мнения (ФОМ) на апрель 2025 г. (в динамике — с августа 2000 г.), 63% россиян считают себя христианами разных конфессий (в т.ч. православные — 61%). Тем не менее, в составе этих 63% тех, кого принято называть "практикующими христианами", оказывается не так много (табл. 3) — в таблице информа-

¹¹ Опрос Fix Price по заказу РИА Новости. См.: Только треть россиян освящают яйца на Пасху, показало исследование. https://ria.ru/20260405/yaytsa-2085255709.html?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop&utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.ru%2Fnews%2Finstory%2F08913104-6eac-5496-857b-bc4613edc806. 2026. 5 апреля.

цию о них мы выделили полужирным шрифтом. Обращает на себя внимание тот факт, что в тех случаях, когда требуются определенные и достаточно конкретные личные усилия, число этих "практикующих христиан" практически стагнирует (например, в вопросах постовой дисциплины, молитвенного правила или чтения Священного Писания).

Таблица 3
Некоторые данные о состоянии христианской религиозности
в России в 2000–2025 гг. (по материалам ФОМ)

	13.08.2000	18.08.2002	20.04.2008	7.04.2013	25.05.2014	6.04.2025
Посещают храм:						
<i>Практически никогда</i>	10	14	12	10	14	9
<i>Затрудняюсь ответить, не помню</i>	1	1	1	1	1	1
Реже одного раза в год	13	9	12	9	12	6
Один-два раза в год	15	17	15	19	16	17
Несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц	12	14	14	19	18	17
Раз в месяц и чаще	6	5	6	7	8	13
Причащаются:						
<i>Практически никогда</i>	37	38	40	39	42	34
<i>Затрудняюсь ответить, не помню</i>	3	2	2	1	2	2
Реже одного раза в год	7	8	8	9	10	9
Один-два раза в год	7	8	6	10	10	12
Несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц	3	3	3	4	4	4
Раз в месяц и чаще	1	1	1	2	1	3
Постятся:						
<i>Практически не соблюдаю постов</i>	46	48	51	54	54	53
<i>Затрудняюсь ответить</i>	2	1	1	2	1	1
Великий пост	5	6	4	5	7	6
Великий пост и некоторые другие главные посты	2	3	2	3	3	2
Все главные посты	2	2	2	2	2	1
Главные посты, среду и пятницу	1	1	1	0	1	1
Молятся:						
<i>Практически никогда</i>	20	20	21	18	21	14
<i>Затрудняюсь ответить</i>	2	1	1	1	1	2
Своими молитвами	19	19	23	23	27	24
Иногда своими, а иногда церковными молитвами	10	11	10	13	13	9
Церковными молитвами	6	6	5	8	6	12
Читают утреннее и вечернее правило	1	2	1	1	1	2

Читают Евангелие "и другие положенные тексты":						
Никогда	25	31	36	33	40	36
Затрудняюсь ответить	1	1	2	1	1	1
Когда-то	17	15	13	18	15	15
Иногда	11	10	7	9	10	8
Регулярно читаю Евангелие, а другие положенные тексты — нерегулярно	2	1	2	2	1	1
Регулярно	2	2	1	1	1	2

Источник: Русская Православная Церковь: вероисповедание и воцерковленность. Индекс воцерковленности православных верующих. <https://fom.ru/TSennosti/15172>.

В то же время обращает на себя внимание тот факт, что среди респондентов, самоопределяющихся как христиане, большая часть живет отдельно от жизни Церкви, несмотря на то что в церковь все же ходит¹² (см. показатели, выделенные курсивом): 36% не участвуют в Таинстве Евхаристии (в 2000–2014 гг. эта доля составляла порядка 40% — отметим минимальную положительную динамику), 54% полностью пренебрегают постовой дисциплиной, 37% не знакомы с Евангелием (видимо, о Христе и содержании Его проповеди знают со слуха, если вообще входят в такие тонкости).

В пересчете на 100% это означает, что больше половины — соответственно, 63%, 86% и 59% — тех, кто самоопределяется как христиане, по данным показателям христианству в его конкретной институционализованной форме не соответствуют; с учетом же использования неких "своих молитв" (их используют 33% в составе 63%, или 52% от 100%) запрашивается предположение, что у этой части респондентов начинает складываться некий *собственный вариант* христианства¹³, содержательное наполнение которого, в сравнении с христианством институциональным, нужно еще выяснить (табл. 4).

¹² Здесь и далее в "негативную" группу мы включаем также тех, кто затрудняется ответить (не помнит): не помнить о существенных вещах, являющихся предметом прямо поставленного вопроса, или затрудняться в ответе — практически означает, что этого никогда не делалось (а если и делалось по случаю, то не зафиксировалось в памяти, как нечто незначительное).

¹³ Об этом же говорит еще один существенный факт, зафиксированный в текущем году социологами, — стремление немало числа респондентов отойти от сложившихся традиций в сторону их "обновления" и отказа от "архаических" элементов: "Более половины россиян [для объективности отметим — опрошенных россиян. — В.С.] утверждают, что основные традиции празднования Пасхи сохранились неизменными в их семье на протяжении последних десяти лет. При этом 22% опрошенных отметили, что ряд традиционных практик утратил свою актуальность, 9% сообщили о появлении новых способов празднования Пасхи, а у 7% и вовсе радикально поменялись взгляды на проведение праздника" (Только треть россиян освящают яйца на Пасху, показало исследование. https://ria.ru/20260405/yaaytsa-2085255709.html?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop&utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.ru%2Fnews%2Finstory%2F08913104-6eac-5496-857b-bc4613edc806. 2026. 5 апреля).

Таблица 4
Состояние общественной религиозности согласно опросам¹⁴
и кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ 2009 и 2014 годов¹⁵

	2009		2014	
	Всего	Православные	Всего	Православные
Категория убежденно религиозных людей				
Я знаю, что Бог существует, и не испытываю в этом никаких сомнений	34	40	29	31
Категория убежденно безрелигиозных людей				
Я не верю в существование Бога	7	1	7	3
Категория религиозно колеблющихся				
Я не знаю, существует ли Бог, и сомневаюсь, что можно убедиться в его существовании	8	6	10	8
Я не верю в Бога, но я верю в некую высшую силу	11	8	14	12
Иногда я верю в существование Бога, а иногда не верю	14	14	15	17
Я верю в существование Бога, хотя иногда я испытываю сомнения	21	25	19	24
Другое	1	1	0	0
Затрудняюсь ответить	5	4	7	5
<i>ВСЕГО</i> по категории	60	58	65	66

В условиях сознательного пренебрежения основной не только обязанностью, но и потребностью христианина — участием в Евхаристическом богослужении (напомним: история созидания из отдельных верующих Церкви как Тела Христова начиналась собраниями где-то на кимитириях, где *essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo* [*Plin. Min. Ep. X, 96, 7*]), что мы относим к литургической части современного кризиса институционального христианства¹⁶, — иные поведенческие девиации становятся как бы неписанной нормой.

Сомнению подвергаются самые естественные, казалось бы, религиозные основы. Так, в христианских обществах вера в жизнь после смерти занимает гораздо меньшее место, чем в нехристианских, причем чем выше уровень экономического развития (соответственно, и вовлеченность в глобализационные процессы), тем менее значительная часть населения интересуется данным вопросом (некоторые примеры см. в табл. 5).

¹⁴ В 2016 г. решением Минюста "Аналитический центр Юрия Левады" включен в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента (Минюст включил "Левада-центр" в реестр иностранных агентов. РИА Новости. 2016. 5 сентября. <https://ria.ru/20160905/1476135932.html>). Согласно законодательству РФ (федеральный закон № 121-ФЗ "О некоммерческих организациях" с изменениями от 20.07.2012), организация получает статус иностранного агента, если ведет политическую деятельность и получает иностранное финансирование.

¹⁵ Подробнее см.: Симонов, В. (2015). О религиозной ситуации в России по данным опроса 2014 г. *Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии*, (2(120)), 13-36; Он же. И остановилось солнце, и луна стояла (заметки о религиозной ситуации в России по материалам опроса Левада-центра, февраль 2009 г.); Симонов В. В. Работы разных лет. Т. 2: Церковь и "время перемен" (статьи и доклады разных лет). СПб., 2018. сс. 292-335 (русский вариант статьи: Simonov V. Religion und Religiosität in Russland: "Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehen". *Osteuropa*. 2009, (6)).

¹⁶ *Общая история Церкви*. Т. II, кн. 2, сс. 459-464.

Таблица 5
Вера в жизнь после смерти
 (% населения стран, верящего в жизнь после смерти)

Традиционно мусульманские, буддистские и инорелигиозные страны		Традиционно христианские страны	
Бангладеш	98,8	Филиппины	83,8
Марокко	96,2	Эфиопия	82,4
Ливия	95,2	Мексика	70,8
Турция	91,8	США	68,2
Иран	91,3	Аргентина	58,2
Пакистан	89,3	Исландия	58,0
Египет	88,1	Венесуэла	57,2
Нигерия	83,1	Канада	56,9
Малайзия	81,9	Бразилия	56,7
Индонезия	73,5	Австралия	53,8
Таиланд	57,1	Великобритания	41,7
<i>Монголия</i>	<i>51,1</i>	Норвегия	39,3
<i>Вьетнам</i>	<i>34,1</i>	<i>Россия</i>	38,7
Япония	32,2	Испания	38,1
<i>Китай</i>	<i>11,5</i>		

Источник: World Values Survey, 2017–2022 гг.

Иной существенный пример: среди католиков США более половины не веруют в трансубстанциацию и реальное присутствие Христа в освященных Святах Дарах (рис. 17).

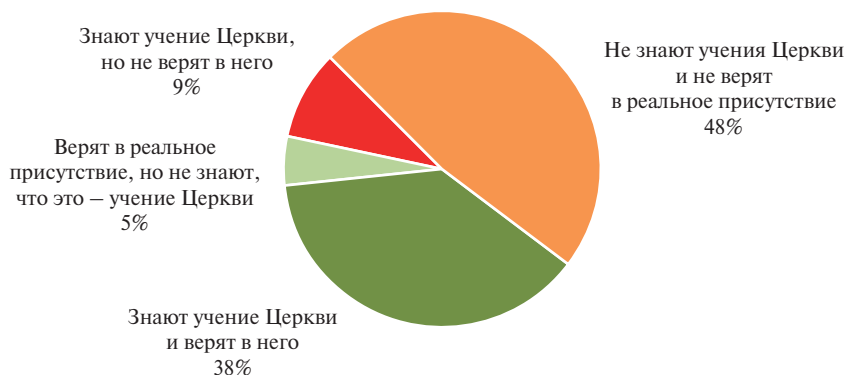


Рис. 17. Знание взрослыми католиками США содержания церковного учения о Евхаристии и личная вера в реальное присутствие Христа во Святах Дарах.

Источник: Gray M. M. Eucharist Beliefs: A National Survey of Adult Catholics. A study commissioned by the McGrath Institute for Church Life. Georgetown: Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), Sept. 2023. p. 25.

Во всех рассмотренных выше примерах речь идет о конфессионально определенной части общества. Даже для тех, кто имеет устойчивое конфессиональное самоопределение, базовые, "традиционные" (т.е. в том виде, как они сложились в Средние века и были унаследованы последующей историей) основы, ценности, образы социального поведения релятивизируются, утрачивают нормативное качество (хочу/могу — пошусь,

молюсь, хожу в церковь и т.д., не хочу/не могу — всего этого не делаю, потому что "не получилось"; знаю ли Писание и основы вероучения, не знаю ли, — все это не мешает внутренне, в собственном восприятии, оставаться "примерным" христианином в рамках своей конфессии).

Институциональная система в ответ на социальный запрос населения предлагает (неформально и формально) облегченную модель религиозного поведения (см., в качестве одного из примеров, историческую динамику смягчения постовой дисциплины — табл. 6).

Таблица 6
Изменения требований к постовой дисциплине
в Католической церкви в исторической ретроспективе (IV–V вв. — 1960-е гг.)

Характеристики постовых требований	Никейские (IV–V в.)	Григорианские (VII в.)	Высокое Средневековье (XII в.)	Пред-Триденские (XV в.)	При Бенедикте XIII (1724–1730)	При Бенедикте XIV (1740–1758)	Ватиканские II (1965)	При Льве XIII (1878–1903)	Ватиканские III (1984)	Конкурс Пап Бенедикта (1977)	США в 1962 г.
Коллации и фрустулы											
Коллации	нет	нет	местные индальты	да	да	да	да	да	да	да	да
Объем коллации	н.св.	н.св.	пинта жидкости	2 унции	8 унций (1/4 блюда)	8 унций (1/4 блюда)	1/4 блюда	1/4 блюда	8 унций	8 унций (1/4 блюда)	Менее порции 2-го блюда
Утренняя колляция	н.св.	н.св.	нет	нет	нет	нет	нет	нет	да	да	да
Продукты животного происхождения на колляции	н.св.	н.св.	н.св.	нет	нет	местные индальты	нет	местные индальты	да	да	да
Отварная рыба на колляции	н.св.	н.св.	н.св.	н.св.	н.св.	н.св.	нет	н.св.	да	да	да
Фрустулы	н.св.	н.св.	н.св.	нет	нет	нет	нет	да	да	да	да
Пицца											
Время трапезы	закат солнца	закат солнца	3 часа полудни	12 час. полудни	12 час. полудни	12 час. полудни	12 час. полудни	12 час. полудни	12 час. полудни	н.св.	н.св.
Мясо за трапезой	нет	нет	нет	нет	нет	местные индальты	нет	местные индальты	да, в определенные дни	да, в определенные дни	любое, за некоторыми исключениями
Мясо и рыба за трапезой	н.св.	н.св.	н.св.	н.св.	н.св.	нет	нет	нет	нет	да	да
Продукты животного происхождения	нет	нет	нет	нет	нет	местные индальты	нет	местные индальты	да	да	да
Простая рыба	нет	только по необходимости	да	да	да	да	да	да	да	да	да
Морепродукты	нет	нет	да	да	да	да	да	да	да	да	да
Xerophagia (суждение)	да	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет
Страстной пост	да	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет	нет
Воскресное воздержание	да	да	да	да	да	местные индальты	да, воздержание от мяса	да	нет	нет	нет
Питие											
Жидкости иные, чем вода и вино	нет	нет	местные индальты	да	да	да	да	да	да	да	да
Вино	нет	да	да	да	да	да	да	да	да	да	да
Вода вне времени трапезы	нет	нет	местные индальты	да	да	да	да	да	да	да	да

Воздействие указанных факторов дает основания прогнозистам предполагать не только существенное замедление темпов прироста католического населения мира (за исключением африканского региона), ранее сравнимого с общим ростом населения планеты, но и его сокращение на горизонте 2050 г. в колыбели католицизма — Европе (рис. 18). По темпам, как ежегодно в последние десятилетия отмечает ватиканский *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, прирост числа крещеных католиков отстает от прироста населения в мире, а в XXI в., несмотря на общий уверенный общий количественный рост, имеет место тенденция если не к сокращению, то к стагнации относительной доли крещеных католиков: так, по информации *Annuario Pontificio 2023* и *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2021*, в 2021 г. доля крещеных католиков в населении мира находилась на уровне 17,67% — ровно столько же, как в 2016 г. и ниже показателя 2015 г., составившего 17,73% (согласно данным тех же источников за 2018 г.), а в 2024 г. — 17,8% (согласно *Anuario Pontificio 2026* и *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2024*).

С учетом иных христианских конфессий и деноминаций в настоящее время, по оценкам, доля христиан в мировой популяции составляет немногим более 30%.

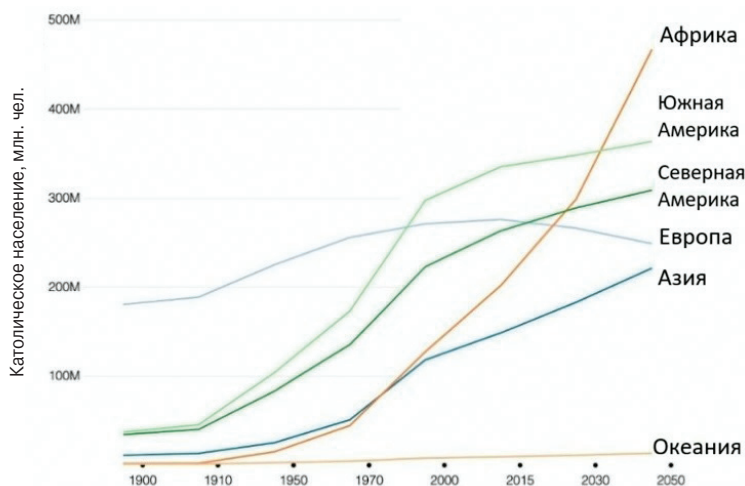


Рис. 18. Динамика католического населения по континентам в 1900–2050 (прогноз) гг.

Источник: World Christian Database (<https://www.worldchristiandatabase.org/>).

Мы уже обращали внимание (на собственном материале) на тот факт, что результаты социологических исследований позволяют нам характеризовать как собственно христиан (с учетом их ответов на вопросы, касающиеся повседневного поведения верующих и знания основ религиозного вероучения) не более 10% тех опрошенных, кто в самоопределении устойчиво связывает себя с той или иной христианской конфессией, а "практикующими" христианами — от 3% до 5-7% таковых¹⁷. Исследования более

¹⁷ Симонов В. О религиозной ситуации в России по данным опроса 2014 г.с. 35.

широкого странового и временного охвата показывают, что такая тенденция развивается в различных христианских конфессиях и в различных регионах мира. Некоторые исследователи даже видят в данных процессах "исчезающую Церковь"¹⁸.

При этом релятивизация ценностной шкалы современного среднего обывателя (не только из числа не имеющих религиозной аффилиации, которое постоянно возрастает во времени, но и из тех, кто устойчиво ассоциирует себя с той или иной христианской конфессией), стимулируемая глобальной политикой в области идеологии, культуры и массового информирования, изменяет социальное значение религиозных ценностей и самих религий, отказывая им в роли универсального нравственного мерила и переводя в качество, в лучшем случае, одного из множества критериев, определяющих нормы социального поведения некоторых категорий населения и их возможности влияния на социальные процессы, в худшем же — выносит данную группу ценностей за пределы социального мейнстрима, на поля общественного процесса, оценивая их как атавизмы архаизации общественного сознания, и ограничивает их функционирование только рамками религиозных общин.

¹⁸ Burge R. P. *The Vanishing Church: How the Hollowing Out of Moderate Congregations Is Hurting Democracy, Faith, and Us*. Christianaudio, 2026 (аудиоиздание; ISBN-13:979-8228723108).

Литература

1. *Общая история Церкви* (2017). Учебное пособие для вузов по специальности 030600.62 "История". В 2 т., 4 кн. Сост., отв. ред. В. В. Симонов. М.: Наука, 2017 (Труды исторического факультета МГУ: 78-81; Сер. II. Исторические исследования, 35-38). Т. II: От Реформации к веку секулярной глобализации. XVI — начало XXI века. Кн. 2: Вызов религиозного синкретизма: Проблема экуменизма: XX — начало XXI века. М., 511 с. ISBN: 978-5-02-039218-2.
2. Симонов, В. (2006). Проблемы гражданского общества. *Доклады Института Европы*, (183), Гражданское общество: общественный контроль и социальная ответственность бизнеса: материалы международного круглого стола (Москва, 26 мая 2006 г.) [отв. ред. М. В. Каргалова]. М.: Русский сувенир, 113-121. ISBN: 978-5-91299-007-6.
3. Симонов, В. В. (2013). Заметки о религиозной ситуации в современной России (по материалам опроса "Левада-центра", февраль 2009 г.). *Электронный научно-образовательный журнал "История"*, (7(23)), 13. EDN: TFEXHL.
4. Симонов, В. В. (2015). О религиозной ситуации в России по данным опроса 2014 г. *Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии*, (2(120)), 13-36. doi:10.24411/2070-5107-2015-00012. EDN: YKKFIT.
5. Barro, R.J., Dewitte, E. & Iannaccone, L. (2025). *Looking backward: Long-term religious service attendance in 66 countries*. NBER Working paper series: Working paper 34060. Cambr. (MA): National Bureau of Economic Research, doi:10.3386/w34060.

References

1. *General history of the Church* (2017). Textbook for universities in the specialty 030600.62 "History". In 2 vols., 4 books. Comp., Ed. V.V. Simonov. Moscow: Nauka, 2017 (Writings of the historical faculty of Moscow State University: 78-81; Ser. II. Historical research, 35-38). Vol. 2: From the Reformation to the age of secular globalization: XVI beginning of the XXI century. Book 2: The challenge of religious syncretism: The problem of ecumenism: XX — the beginning of the XXI century. M., 2017, 511 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-02-039218-2.
2. Simonov, V. (2006). Problems of civil society. *Reports of the Institute of Europe*, (183), Civil Society: public control and social responsibility of business Civil Society: public control and social responsibility of business. Moscow: Russky Souvenir, 113-121. (In Russ.) ISBN: 978-5-91299-007-6.
3. Simonov, V.V. (2013). Notes on religious situation in Russia (based on the survey of the "Levada-Center", February 2009), *ISTORIYA*, (7(23)), 13. (In Russ.)
4. Simonov, V.V. (2015). On the Religious Situation in Russia (based on a 2014 survey). *Bulletin of Public Opinion. Data. Analysis. Discussions*, (2(120)), 13-36. (In Russ.) doi: 10.24411/2070-5107-2015-00012.
5. Barro, R.J., Dewitte, E. & Iannaccone, L. (2025). *Looking backward: Long-term religious service attendance in 66 countries*. NBER Working paper series: Working paper 34060. Cambr. (MA): National Bureau of Economic Research, doi:10.3386/w34060.



Оригинальная статья

Святые и христианство в "Старине мест"

Живлова Н. Ю.

Статья посвящена отражению образов святых в ирландских текстах X–XII вв., известных, как "Старина мест" (диннхенхас). В "Старине мест" описывается происхождение различных названий мест Ирландии, как правило, производимых от дохристианских легендарных персонажей. Задача статьи — изучить роль упоминаний о святых преимущественно в стихотворных диннхенхас. "Старина мест" объясняет только два названия церковных объектов — Келл Хорбайн и Туам (оба произведения достаточно поздние). В целом можно предположить, что упоминание святых в диннхенхас, таких, как поэмы о Биле Тортан, Таре, Тайльтиу и Карман служит цели подкрепления авторитетом Церкви проводившихся в этих местах племенных собраний и королевских инаугураций.

Ключевые слова: диннхенхас, средневековая Ирландия, ирландская агиография, святой Патрик, "Старина мест", Тара, Тайльтиу, Карман, знание географических названий, христианизация.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Живлова Нина Юрьевна — старший преподаватель, кафедра древних языков исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия. ORCID: 0009-0000-2342-3813.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): nanako@yandex.ru

Рукопись получена 05.05.2026

Рецензия получена 30.05.2026

Принята к публикации 08.06.2026



Для цитирования: Живлова Н. Ю. Святые и христианство в "Старине мест". *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):31-45. doi:10.15829/2686-973X-2026-262. EDN: A1HUVJ



Saints and Christianity in the Dindsenchas

Nina Yu. Zhivlova

This article examines the representation of saints and Christianity in the medieval Irish texts collectively known as the Dindsenchas ("The Lore of the Eminent Places of Ireland"). The Dindsenchas explains the origins of numerous Irish place-names, which it typically derives from legendary figures associated with Ireland's pre-Christian past. The study investigates references to saints in the corpus, focusing primarily on the metrical Dindsenchas. It demonstrates that explicitly Christian material occupies only a limited place within the tradition. The corpus explains the names of only two churches, Cell Chorbáin and Túam, and both texts belong to a relatively late stage of the tradition. The article also analyses references to saints in poems associated with Bile Tortain, Temair (III), Tailtiu, and Carman. It argues that these references did not merely reflect the growing influence of Christianity but also enhanced the prestige and legitimacy of the royal assemblies and inauguration ceremonies associated with those sites. The integration of saints into the narrative landscape of the Dindsenchas therefore linked Christian authority with places of political significance and reinforced their status within the historical memory of medieval Ireland.

Keywords: Dindsenchas, Medieval Ireland, Irish hagiography, St. Patrick, Féilire Oengusso, Tara, Tailtiu, Carman, place-name lore, Christianisation.

Relationships and Activities: none.

Nina Yu. Zhivlova — Senior Lecturer, Department of Ancient Languages, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University. Moscow, Russia. ORCID: 0009-0000-2342-3813.

Corresponding author: nanako@yandex.ru

Received: 05.05.2026

Revision Received: 30.05.2026

Accepted: 08.06.2026

For citation: Nina Yu. Zhivlova. Saints and Christianity in the Dindsenchas. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):31-45. doi:10.15829/2686-973X-2026-262. EDN: AIHUVJ

Адреса организаций авторов: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, Москва, 119991, Россия.

Addresses of the authors' institutions: Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, Moscow, Russia.

"Старина мест" (диннхенхас, "Старина мест Ирландии" — Dindsenchas Éirenn или Senchas Dind nÉirenn) представляет собой важную группу памятников средневековой ирландской литературы. По подсчётам Ч. Боуэна [Bowen 1975/1976:115-116], "Старина мест" состоит из 218 повествований, где объясняется происхождение названий различных мест в Ирландии: холмов, курганов, озёр, рек, поселений. Слово dind в названии обозначает "крепость, холм, цитадель, известное место", senchas — "старина, традиция". Это находит свои параллели в наименованиях других текстовых сводов: Senchus Mág — "Великая старина" (сборник законов), Naomhseanchus — "Старина святых" (генеалогии святых), Vansenchus — "Старина женщин" (генеалогии правителей по материнской линии). Термин dind не имеет убедительной этимологии и сопоставляется с валлийским tyddyn "место, поместье, жильё" (составное с ty "дом"), а также gwelyddyn "гробница" (от gwely "ложе"); предлагается также сопоставление с древнеисландским tindr "острие, зуб" и древнеанглийским tind "зубец" (LEIA, D-90).

Имеются диннхенхас как поэтические (MD, изданные и прокомментированные Э. Гвинном), так и прозаические (RD, изданные У. Стоуксом и другие). Авторство стихотворной части "Старины мест" приписывается различным поэтам IX—XI вв., в том числе Фланну, сыну Лонана (ум. 896), Куану уа Лотхайну (ум. 1024), Фланну Маништреху (ум. 1056). Выделяется три редакции текстов (согласно Р. Турнейзену и Ч. Боуэну):

А) Стихотворная "Старина мест" в Лейнстерской книге содержит описания 103 мест, приписывается различным поэтам IX—XI вв.

В) Р. Турнейзен разделил этот пункт на две подредакции:

Va — только в Лейнстерской книге, прозаическая "Старина мест"

Vb — Бодлейанские и Эдинбургские варианты

С) Прозаическая "Старина мест", наиболее полная в Реннской рукописи и в Книге Баллимота.

Какие именно топонимы привлекали внимание составителей "Старины мест", как заслуживающие объяснения? Д. О. Коррань [Ó Corráin 2017:1542] выделяет следующие категории: 1) неолитические памятники (Тара, Ньюгрейндж, Раткроган, игравшие также значимую роль в мифологии); 2) красивые природные места (озеро Килларни, Лох-Ри, Лох-Дерг, Лох-Конн, Лох-Карра, Лох-Эрн); 3) богатые и плодородные ландшафты, где были расположены могущественные королевства (Маг Брег, Маг Фемин, Маг Лифи).

Как отмечает автор недавнего исследования "Старины мест" М.-Л. Тойеркауф, "хотя святые (такие, как Колум Килле) призываются в нескольких поэмах, они редко фигурируют в качестве персонажей в историях диннхенхас" [Theuerkauf 2022:90]. В то же время она признаёт: "Хотя святые лишь случайно появляются в диннхенхас, связь агиографического материала, особенно в контексте церковной политики как с диннхенхас из Лейнстерской книги, так и с диннхенхас Ирландии, заслуживает исследования" [Theuerkauf 2022:126].

Проблема христианского влияния на "Старину мест" анализировалась в статье Т. О. Конхьяннана [Ó Concheanainn 1982]. О. Конхьяннан считал,

что многие поэмы могут быть приписаны Куану Уа Лотхайну (ум. 1024). Он находил определённые связи между "Стариной мест" и среднеирландским пересказом библейской истории — так называемым "Псалтырём строф" (*Saltair na Rann*), считая при этом версию С первоначальной. Это мнение было убедительно опровергнуто К. Дауни: при этом она подчёркивала, что для анализа общей традиции диннхенхас необходимо рассматривать каждую поэму/текст по отдельности [*Downey 2013*].

Прежде чем перейти к проблеме христианских мотивов в "Старине мест", следует выделить несколько основных моментов, связанных с механизмом объяснения названий в этом памятнике. Как отмечал Ч. Боуэн [*Bowen 1975/1976:115-116*], авторы диннхенхас прибегали к трём основным стратегиям для объяснения топонимов. Во-первых, создавались истории, основанные на значении названия, если оно было очевидно, например, *Loch Cenn* — "озеро голов". В диннхенхас содержалось объяснение, что это за головы, кто их отрубил и как они попали в озеро. Во-вторых, иногда одно из слов названия становилось именем персонажа. Так, название *Slige Midluachaig* буквально означает "Дорога посреди камышей (болота)": в объяснение названия вводится персонаж по имени Мидлуахар, сын Дамайрне. Третья стратегия была, очевидно, плодом раннесредневековой учёности и, как правило, связывается с "Этимологиями" Исидора Севильского: это разделение имён. Например, название "Тара" трактовалось: *Temair* как *Tea-tuir*, "стена Теи". При этом объяснение названия может (или даже должно быть) не одно.

Сам Исидор объяснял суть этимологии следующим образом: "Этимология — это происхождение слов, когда "сила" (*vis*) слова или имени располагается в порядке посредством интерпретации. Её Аристотель именовал *σύμβολον*, Цицерон *adnotatio*, поскольку она делает известными имена и слова вещей, приведя пример... Её познание часто необходимо использовать для его (имени) интерпретации. Ибо когда ты увидишь, откуда взялось имя, быстрее поймёшь его силу"¹.

В своей диссертации, посвящённой диннхенхас из Лейнстерской книги, Д. МакКей отметил важные моменты, касающиеся интерпретации древнеирландских памятников в свете "Этимологий" Исидора. По его мнению, основная стратегия ирландских книжников была нацелена на использование эпонимии, то есть произведения названий мест от имен псевдоисторических и исторических персонажей. Ирландцев интересует не столько собственно семантика топонима с его "силой"/"смыслом" (*vis*), сколько возможность поведать историю об определённых персонажах, даже если название места не объясняется как восходящее к определённой эпонимной фигуре [*McCay 2020:11-17*]². В этом плане мы абсолютно согласны с МакКеем.

¹ *Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur. Hanc Aristoteles σύμβολον, Cicero adnotationem nominavit, quia nomina et verba rerum nota facit exemplo posito... Cuius cognitio saepe usum necessarium habet in interpretatione sua. Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis: Etymologiae, I, 29.*

² *McCay, D. (2020). The Dindshenchas in the Book of Leinster [Apollo — University of Cambridge Repository]. doi:10.17863/CAM.66051.*

"Календарь Энгуса" как христианский провозвестник "Старины мест"

В прологе к так называемому "Календарю Энгуса" — мартирологу, составленному в начале IX в., упоминаются знаменитые в языческие времена места [Stokes 1905]. Основная идея Энгуса — они были забытыми и пустыми, а теперь славятся как гробницы святых. Упомянув об язычниках, Энгус пишет — "не обитаемы их крепости" (ní trebtar ar-rátha). В строфе 69 он пишет о святых: "их Римы без сокрытия, они Бурдигалы (для) тысяч" (ar-rúata cen táde, it bordgala mile). В древнеирландском слова "Рим" (rúam) и "Бордо" (Bordgal) употреблялись как синонимы многолюдных мест. В качестве образца плохого язычника, о котором теперь никто не знает и знать не должен, Энгус выдвигает Нерона: "не подобает верующему провозглашать имя Нерона; Нерон, неизвестна его могила, определённо, он не был святыней; мир со множеством людей прославляет маленькую (надгробную) плиту Петра".

Автор упоминает знаменитые ирландские места язычества и их королей, противопоставляя их святым с их монастырями. Таким образом, он сравнивает:

1) Тару и Арма (Арма рисуется, как главная церковь в Ирландии), короля Лоэгайре и св. Патрика.

2) Рат Круахан и Клонмакнойс, короля Айлиля и св. Киарана.

3) Айленн (Дун Айлинне) и св. Бригиту.

4) Эмайн Маху и Глендалох.

5) Фернс и св. Аэда, сына Сетны (Маэдока) и Бекка, сын Эогана (представитель лейнстерской династии Уи Фельмеда, годы жизни неясны).

6) Св. Маэл Руайна (ум. 792) и королей Доннхада (ум. 797) и Брана Бербай (ум. 795) [Dumville 2002:22-25].

Могилы святых выступают в качестве аналога языческих королевских дворов и языческих мест погребения. Энгус, возможно, даже противопоставляет не столько христианство и язычество, сколько святых (монахов, монастыри) — мирянам (королям и местам племенных собраний) [Schneiders 1995:166-167]. Такое предположение подтверждается современными данными раскопок, которые показывают, что Рат Круахан, Тара, Эмайн Маха, и, возможно, Дун Айлинне продолжали оставаться значимыми в раннем Средневековье как места собраний и инаугураций [Gleeson 2025:283-285]. Данные археологии и топонимики показывают, что церкви и монастыри возникали рядом со связанными с властью объектами уже в самый ранний период существования Церкви в Ирландии.

Текст "Календаря Энгуса" показывает, что в начале IX в. уже сложился определённый набор мест, которые не имели очевидного покровительства Церкви, но были значимы для ирландской традиции. Насколько необходимо такое покровительство стало впоследствии и в каких случаях оно отмечалось в "Старине мест"? Далее мы попробуем отчасти ответить на этот вопрос.

Упоминания святых в "Старине мест"

К. Мьюр в своей работе об именах в диннхенхас обобщает ситуацию с христианскими названиями в них:

"В топонимах диннхенхас поразительным образом отсутствуют христианские ономастические элементы, и только один — Cell Chorbbain ("Церковь Корббана") появляется в названиях метрических диннхенхас. Очень мало упоминаний названий церквей, несмотря на то, что в диннхенхас иногда фигурируют такие святые, как Патрик, Колум Килле, Баэтан, Брендан, Бригита, Киаран, Иарлайте и Синхелл... упоминается только Келл Ихтар Тире (Cell Íchtair Thíre), "Маленькая церковь в нижней части области", как место, где пало великое дерево Биле Тортан" [Mühr 2024: 232].

В прозаическом вступлении к "Старине мест" сказано, что их запись освящена авторитетом Фланна Феблы, главы общины Арма (основанной св. Патриком):

"Было великое собрание мужей Ирландии вокруг короля Тары, вокруг Диармайда, сына Кербелла, и вокруг Фланна Феблы, сына Скандлана, наследника Патрика, и мудрецов мужей Ирландии вокруг Кенн Фаэлада, сына Айлилля, сына Эогайна, сына Ниалла, и вокруг Финтана, сына Ламеха, верховного старейшины (ardsénoir) Ирландии" (RD № 1).

Упоминание Фланна Феблы как современника короля Тары Диармайда (ум. 565) является анахронизмом: Фланн Фебла, сын Скандлана, умер в 715 г., пробыв в должности аббата в течение 27 лет³. Возможно, это упоминание является аллюзией на то, что Фланн в принципе покровительствовал такому жанру, как диннхенхас (в диннхенхас Габала, RD № 11 упоминается пророческая речь святого Берхана об этом месте: Берхан был воспитателем Фланна).

Авторы "Старины мест" часто упоминают св. Патрика как своего рода освящение своего рассказа; можно предположить, что он самый часто упоминаемый в "Старине мест" святой. Так, в прозаической диннхенхас "Тонн Клиодна" ("Волна Клиодны", RD № 45) говорится: "Так спел Кайльте о том же самом (замечательном) месте во время св. Патрика в беседе особенной и чудесной, которая была у них о Старине мест Ирландии" (Agus fós amail gocan Cáilti for an dín d cétna i n-aimsir Patraicc ara n-agallaim & éccsamail ingantaigh doronsat ar dindshenchas Eirenn). Упоминание о Кайльте является аллюзией на историю, изложенную в так называемой "Беседе старцев" (памятник начала XIII в.), где древний воин Кайльте рассказывает св. Патрику ирландские предания. Это упоминание о "Беседе старцев" Э. Гвинн считал датирующим составление диннхенхас в целом.

В диннхенхас Финдлох Кера (RD № 68) говорится о белом озере, названном в честь лебедей, приветствовавших св. Патрика (других данных об этом месте нет). В "Старине мест" Слиаб Фуайт (RD № 100), где говорится о волшебном куске земли, есть довольно загадочное упоминание о зерне, которое упало на этот кусок изо рта пони св. Патрика (dellig in grainne torchair a gerran Patraic).

Упоминается также Тех Срафайн (Tech Srafain) в северном Килдэре, но только как часть названия Lumman Tige Srafáin (Щит дома Срафана).

³ В одном из вариантов "Установления владений Тары", как пишет Дж. Кэри, упоминается предшественник Фланна, аббат Арма Фиахра, сын Колмана, который должен был быть современником Диармайда [Carey 2024:132].

В принципе, как правило, название "дом такого-то" относилось к церкви и основавшему её святому. Св. Срафан⁴ в ирландской традиции присутствует, однако в данном случае с толкованием этого топонима, как христианского, возникают проблемы. Согласно диннхенхас, "Щит дома Срафана" был могилой некоего Фер Берна, современника дохристианского легендарного короля Арта, сына Конна, который также был провидцем и филидом. Упоминается, что он был ранен, в поисках исцеления отправился к себе на родину, и дошёл до дома С(т)рафана, где и умер и был похоронен своим слугой по имени Тур (MD IV, 328).

Проблема "дома Срафана" требует тщательного исследования, однако следует заметить, что св. Срафан из Куйл Корра (Кулкор) в графстве Лонгфорд [*Ó Riain* 2011:567-568] нигде в источниках прямо не связывается с названием "Тех Срафайн". Срафан упоминается также в поэме о Келл Хорбайн (см. ниже), но это не доказывает его связи с Тех Срафайн.

Святые и священное дерево

Стихотворная диннхенхас, где рассказывается о священном дереве Биле⁵ Тортайн (MD IV, 240-247), оформлена, как беседа между несколькими святыми. Это Ултан, Мохума, Мохуа, Крон Галма, Колум Килле, Ултан из Тех Туа, Ултан Уа Конхобайр, Синхе, Ултан (?), Тораннан Тулха, то есть всего десять святых; не вполне ясно, сколько святых Ултанов тут фигурирует⁶. Не исключено, что первоначальный конец был на строке 48 (сейчас в поэме 84 строки).

В прозаическом варианте "Старины мест" дерево Биле Тортайн встречается дважды: Маг Мугна (RD № 34) и № 50 (Темайр Луахра), там упоминаний о святых нет. Поэма переведена и подробно проанализирована Г. В. Бондаренко (я привожу в своём переводе, несколько отличающемся) [*Бондаренко* 2003:290-295]; здесь мы повторим лишь несколько основных моментов.

Биле Тортайн находился близ Ардбраккана в современном графстве Мит, и названный в поэме первым Ултан является покровителем Ардбраккана [*Бондаренко* 2003:295-296]. Дерево (это был ясень) пало во время правления сыновей Аэда Слане (658-665) [*Бондаренко* 2003:270], но упоминаемые святые жили в разное время, то есть стихотворение является анахронистическим.

Представление о священном древе было органично вписано в раннесредневековую ирландскую культуру. В реплике св. Мохуа в поэме подчёркивается бренность всего сущего ("все вещи увядают, сколько бы ни было людей в мире — смерть приходит; красная глина, разложение тела — все люди, что были вокруг (священного) дерева"). Колум Килле говорит "Царь, который создал его (=дерева) плоть, поверг его снова". Реплику св. Тораннана можно понять так, что падение дерева является следстви-

⁴ Имя, возможно, является производным от *sraib* "сепа".

⁵ Термин *bíle* в древнеирландском означает прежде всего древнее и священное дерево.

⁶ Порядок: Ултан, Мохума, Мохуа из Клуана Долкан, Крон Галма, Колум Килле, Ултан из Тех Туа, Мохума, Мохуа, Ултан Уа Конхобайр, Крон Галма, Синхе из Киллин Ихтар Тире, Ултан из Тех Туа, Крон Галма, Мохуа, Ултан (не указано), Тораннан Тулха, Колум Килле, Мохуа, Колум Килле, Мохума, Ултан (не указано).

ем первородного греха: "Тот грех Адама уничтожил детей свободных родов: вот такова участь у них поэтому после засыхания великого священного дерева (sárg-bíle)". Гибель Биле Тортан рассматривается одновременно как некая притча о гибели языческого прошлого, и (как отмечает Г. В. Бондаренко), как некий эсхатологический мотив, за которым лежит призыв к возрождению мира ("из ветвей... вырастут многие (священные) деревья").

П. Глисон предположил, что местом, где росло Биле Тортан, был Ардсалла близ Ардбраккана [Gleeson 2025:252], где обнаружены погребения бронзового и железного века, а также окружавшие их рвы, датированные дохристианским и раннесредневековым временем; возможно, всё это указывает на центр ритуальной активности [Clarke, Carlin 2009]. Следует отметить, что дерево в поэме рассматривается как центр племенных собраний ("когда мужи Торту сходились на собрание (dal) вокруг дерева особенного, великого") и воплощение королевской власти ("долина Торту — это долина без главы с тех пор, как упало там прекрасное дерево"). Можно предположить, что в данном случае покровительство святых, обозначенное в поэме, оказано именно центру власти племени.

Объяснение происхождения названий церквей Келл Хорбайн и Туам

Только два названия церквей объясняются в "Старине мест": это уже упомянутая Келл Хорбайн (возможно, раннее название Наса, современный Нейс в графстве Килдэр) и Туам (современный Туам в графстве Голуэй).

Келл Хорбайн — изначально новый топоним, возникший в христианском окружении, и означает буквально "Церковь Корбана". Э. Гвинн пишет, что не смог обнаружить такого святого; сведения о нём в справочнике П. О. Риана также фактически отсутствуют [Ó Riain 2011:224]. Келл Хорбайн также упоминается под названием "Келл Корбнатан": и "Корбан" и "Корбнатан" являются уменьшительными от имени "Корб". Сам текст посвящён событиям начала X в., в том числе смерти короля Лейнстера Кербалла (ум. 908). В нём упомянуты похороненные в Келл Хорбайн короли и королевы, то есть в первую очередь церковь оказывается значима именно как место погребения. Кербалл якобы стал последним королём, захороненным в Насе. Келл Хорбайн восхваляется, как место захоронения, и, соответственно, собраний.

Очень плохо сохранившийся текст о Туаме в книге Уи Майне — единственный, где название, а не содержание христианских коннотаций, получено при посредстве христианского святого. В диннхенхас Туама (túaim по-древнеирландски обозначает "изгиб, арка, умбон щита, курган, погребение") объясняется, почему Туам имеет названием Туам да Гуаланн (dá gúalann — "двух плеч"). Якобы в этом месте вели сражение бритты, и "плечи" — это "красное (кровавое) плечо" во время сражения. Потом святой Иарлайте, покровитель Туама, вышел к бриттам после заутрени и проповедовал им христианскую веру (MD V, 120-121).

Этот текст, скорее всего, является достаточно поздним, так как Туам стал диоцезом только в XII в., и тогда же начал приобретать известность

местный святой Иарлайте [*Ó Riain* 2011:374-375]. В стихотворении сказано, что до этого у Туама было одиннадцать альтернативных названий (перечислено на самом деле двенадцать). Ни одно из предложенных старых имён Туама не имеет христианских коннотаций: это "крепость" (*dun*), "двор" (*liss*), "долина" (*glenn*), "высота" (*ard*), "стена" (*múr*) с определяющими их именами персонажей или реалий, например, *Mur Meirge* — "Стена знамени", *Dun Guill meic Glas-geannaigh* — "Крепость Голла, сына Гласреннаха (= "обладателя серых дротиков"). Фактически перечень разнообразных "исторических" названий и персонажей придавал месту престижность: это помогало проследить его судьбу через всю легендарную историю Ирландии. Однако осмысление этих названий через христианские смыслы не считалось необходимым.

Христианские коннотации мест собраний в диннхенхас

В дальнейшем анализе мы сфокусируемся на местах, связанных с древними племенными центрами, местами инаугураций и погребальными играми.

Древнеирландское слово *oepach* происходит от *óen* "один" и означает что-то вроде "единение". Иногда "оэнах" трактуют, как "ярмарка", но фактически это понятие лучше не переводить. Многие из таких племенных собраний объяснялись как погребальные игры в честь дохристианских персонажей, чаще всего женщин-чужестранок или обитательниц волшебных холмов — Тлахтга, Айленн, Карман, Теа и Тефи (Тара), Тайльгиу, Маха (Эмайн Маха), Айне [*Ettlinger* 1952]. А. Смит и К. Этчингем проводят параллели между ирландскими оэнахами и античными играми: так, А. Смит сравнивает Оэнах Кармайн с Истмийскими играми, поскольку они также носили погребальный характер (в честь утонувшего героя Меликерта).

К. Этчингем отмечает, что церковь поддерживала оэнахи, невзирая на их отнюдь не чисто экономический характер: это были "политические собрания и встречи для скачек с ритуальными ассоциациями" (*political assembly and race meeting with ritual associations*) [*Etchingham* 2010:10]. Как он пишет, "политические и церемониальные аспекты оэнахов и их религиозно-культурных корней как погребальных или поминальных игр достаточно, чтобы объяснить как поддержку церковью оэнахов в традиционных, нецерковных местах, так и тенденцию церковей становиться хозяевами оэнахов самим" [*Etchingham* 2010:13].

П. Глисон не исключает прямого воздействия позднеантичных традиций игр на ирландские оэнахи (в том числе и в плане их якобы заупокойного характера); он отмечает, что, хотя на оэнахе могли решаться вопросы отношений между вассалами и клиентами и выплаты дани, первичной, безусловно, была социально-политическая, а не экономическая роль этих собраний [*Gleeson* 2025:32-35].

Далее нами рассматриваются Тара — якобы языческая "столица" Ирландии, место с наибольшим количеством материала в "Старине мест", тесно связанная с ней ассамблея в Тальгиу (см. также [*Binchy* 1958]) и оэнах в Карман — основное собрание провинции Лейнстер.

1. Тара

Несмотря на то, что "Календарь Энгуса" говорит об упадке и заброшенности Тары в первые века христианства, эта местность продолжала играть огромную роль в ирландской культуре. Предполагалось, что языческий праздник Тары проводился на Самайн (1 ноября).

В истории Тары можно указать на два основных христианских сюжета. Во-первых, это состязание св. Патрика с друидами короля Лоэгайре. Придворный друид вызвал св. Патрика на состязание: ученик св. Патрика Бенигн и друид Лукат Маэл были заперты в горящем доме, поменявшись одеждой. Друид сгорел, но ряса Бенигна осталась целой, а Бенигн выжил, но одежда друида на нём превратилась в пепел (VT I, 56-59). Вторая, уже непосредственно связанная с Церковью достопримечательность в Таре — это Рат (Крепость) Синодов. Он считался местом устройства церковных синодов в раннее Средневековье: самый известный из них провёл в Таре св. Адомнан (одной из достопримечательностей Тары было также место, где стояла палатка Адомнана).

В тексте "Замечательные места Тары" (Dindgnai Temrach) из Лейнстерской книги очень кратко упоминается Рат Синодов: "Рат Синодов около Кургана Заложников с севера" (Rath na Senad i comair Dumai na nGiall fathúaid). Упомянуты также палатка Адомнана и место дома Бенигна: "Есть (там) место дома, который был сожжён над Бенигном, служителем Патрика и над Лукат Маэлом" (Atta lathrach in tigi ra losced ar Benén. gilla Pairaic 7 for Lucat Mael) (LL I:122).

Поэма "Темра, лучшая из холмов" (Temair toga na tulach), пронумерованная как Temair III в стихотворной "Старине мест", в большинстве рукописей приписывается Куану уа Лотхайну. Здесь упоминается Рат Синодов, а также дом, из которого спасся Бенигн:

"Рат Синодов, процветание победы,
У Фаля Тары к северу;
У Рата на восток рядом с Камнем
Дом, из которого спасся Бениат [Бенигн].
Синод Патрика с Ратом самым благородным,
Синод Бренанда и Руадана,
Синод Адомнана после этого,
при проклятии Иргалаха" (MD I, 20-21).

Предположительно под синодом Бренанда (Брендана) имеется в виду синод в Тальгиу, который осудил св. Колума Килле [Живлова 2019:342-343]. С Руаданом связана история о проклятии Тары из-за ссоры святого с королём Диармайдом [Ó Riain 2011:541-544]. О том, как св. Адомнан проклял короля Тары Иргалаха (убит в 702), упоминается в его житии [Живлова 2019:377].

Упомянув о Лоэгайре, автор делает аллюзию на визит св. Патрика в Тару: "праведный Господа его поразил" (firén Fiadat rodforbris). Поэма завершается двумя строфами, которые никак не связаны с предыдущим текстом и упоминают о торжестве Колума Килле над королём Тары Диармайдом после битвы при Куль Древне в 561 г. [Живлова 2019:55-56]:

"Колум Килле, который выкупал добычу (=пленников), раздавил в битве Диармайда, перед уходом его (=Колума) за море прочь, дали ему

заложников предводители Тары. Вера в Христа, который страдал во плоти, свела каждую силу в ничто. Ради скорби отряда Бога в его доме он не дал защиты Таре" (*ní tart termann do Themraig*).

Следует отметить, что здесь употреблено специфическое слово *termann* (от латинского *terminus*), которое означает "определённую территорию, находящуюся под защитой короля или Церкви". Автор поэмы подчёркивает, что территория Тары, сохраняя свои замечательные дохристианские и христианские памятники, не является священной и не пользуется покровительством каких-либо святых.

2. Тальтиу

Тальтиу (ныне Телтаун в графстве Мит) упоминается уже у Тирехана, автора жития св. Патрика конца VII в., как "царственное состязание" (*agon regale*). В Тальтиу привозили в VIII–IX в. реликвии св. Патрика, так как место, где они находились, Донахпатрик, было недалеко [*Etchingham* 2010]. Это собрание устраивалось в Лугнасад (1 августа). Тальтиу, как и Тара, была тесно связана с идеологией королевской власти династии Уи Нейллов [*Gleeson* 2025:238–240].

Тальтиу посвящена поэма "О прекрасные люди земли красивого Конна" (*A chóemú críche Cuind chain*, MD IV, 146–163), написанная Куаном Уа Лотхайном (*Cúán úa Lothcháin*, ум. 1024) ради прославления короля Маэл Сехналла II (ум. 1022). Поэма была проанализирована Э. Вретнах [*Bhreatnach* 2021]. *Анналы* сообщают: "Обновление оэнах Тальтиу Маэл Сехналлом. Фердомнах стал наследником Колума Килле при свидетельстве мужей Ирландии на этом оэнахе" (*Athnugudh aenaigh Thaillean la Mael Sechnaill. Ferdornach i comarbus Coluim Cille a comurle fer n-Erenn isin oenach-sin*, AU 1007). Вретнах предполагает, что этом оэнахе в 1007 г. поэма могла быть торжественно прочтена Куаном.

Тальтиу была воительницей из племени Фир Болг. Будучи пленницей, она умерла, вырубая лес и освобождая долину; при этом её лицо стало чёрным ("воистину, нездорово лицо, подобное углю"). По её просьбе были устроены заупокойные игры (*cluiche saíntech*). В поэме подчёркивается погребальный характер памятника в дохристианскую эпоху, — "гробница с одной дверью для человека искусства, гробница с двумя дверями для женщины, гробница без (?) дверей для мальчиков и девочек... курганы для блестящих (людей) из-за моря, и стены для (жертв) великих эпидемий". Как отмечает П. Глисон, раннесредневековые погребения в Тальтиу продолжают приблизительно до 600 г. [*Gleeson* 2025:240], так что в какой-то момент захоронения там действительно прекратились.

В поэме о Тальтиу упомянут св. Патрик, освятивший оэнах. Бог дал "друзей" или "договор" (*cairde*) для защиты Тальтиу. В этот "договор" входили Патрик, Бригита, Беккан, Мак Эрка, Этне и Адомнан.

Неизвестно, какой святой Беккан имеется в виду — их известно несколько [*Ó Riain* 2011:92–93]. Этне может быть матерью Колума Килле (как предполагал Э. Гвинн), хотя более вероятно, что речь о св. Этне из Келл Этне (Ньюгрейндж, графство Мит), бывшей жительнице волшебных холмов, обращённой в христианство [*Ó Riain* 2011:294]. Мак Эрка [*Ó Riain*

2011:417], скорее всего, — ученик св. Патрика, мощи которого приносили в Тальтиу в 784 г. (AU 784). О Мак Эрке в поэме далее говорится, что он "удалил три эпидемии из Ирландии": возможно, именно с этим был связан привоз мощей.

С христианским временем связывается торжественный приход трёх отрядов в Тальтиу перед началом праздника. Далее св. Патрик выступает в числе трёх "хранителей" (comallach, гапакс от comall "исполнение, соблюдение"): "Патрик, которого призывает каждый король после посещения Тальтиу три раза, Мак Эрк, Киаран из Карна на долине (Аи), они — три хранителя". В отличие от Тары, Тальтиу представляет собой священный участок — *termonn* "для отрядов (верущих)" (*ar thrét*).

До прихода св. Патрика в Тайльтиу обитало "волшебное войско" (*slúag síabra*), св. Патрик заявляет, что "победоносен закон природы" (*ba búadach in recht aicnid*) и "хотя без того, чтобы ради Бога, это было сделано, Господь возвеличил его" (*оэнах*). Патрик в поэме запрещает угон волов под ярмом, кражу дойных коров и сожжение пустых коровников (*ní prím-slicht*, "не изначальная традиция") и говорит, что не будет мира тому, кто так поступает.

В поэме "О прекрасные люди..." упомянуты связанные с собранием в Карман три чуда христианского времени. Все они довольно странные: "человек без головы обходил её (=Карман), сын семилетнего мальчика на пальце и падение священника с воздуха". "Человек без головы" — это персонаж по имени Амбакук или Абакук, история которого связана со св. Киараном из Клонмакнойса (ум. AU 549). Амбакук якобы принёс ложную клятву под рукой святого, и у него отвалилась голова; при этом он прожил ещё семь лет и даже зачал детей [*Binchy* 1958:123]. Семилетний мальчик, зачавший (микроскопического) ребёнка, упоминается в других источниках, как чудо, произошедшее в Таре [*Boyle* 2014]. История об упавшем с воздуха (*aer*) священнике связана с королём Ниаллом Фроссахом (ум. AU 778): она рассказана в созданном в XI в. тексте, действие которого происходит в 760-х годах. Из облаков к ногам короля упал священник, который ранее согласился служить демонам [*Ó Corráin* 2017:1505-1506]⁷.

Покровительство святых Тальтиу связано прежде всего с поддержанием мира и традиций на собрании. Для этого нужна поддержка не только местных святых, таких, как Мак Эрка, но и св. Патрика, св. Колума Килле (которого в списке представляет его наследник Адомнан) и Киарана. В то же время автор подчёркивает, что собрание в Тальтиу было благословлено Господом ещё до прихода веры.

3. Карман

Оэнах Кармайн собирался каждые три года на Лугнасад (1 августа) и играл важную политическую роль, символизируя политическую целостность и идентичность Лейнстера [*Smyth* 1982:35; *Gleeson* 2025:291-297]. Как

⁷ "Когда они были там, то услышали какой-то шум, (направляющийся) из воздуха к ним, и увидели нечто ужасное и зловеще-неведомое, падавшее на землю в собрании, так что кони и люди обратились в бегство" (*A mbátar and dano co cualarat in fothrum assind áer cucu 7 co nfaiccet in fuath 7 in n-irchóit n-anachnid oc tuitim for far ind oenaig coro chuir scuru 7 daini for teiched*) (LL V, 1202-1203).

сейчас установлено, местом его проведения был Силиотхилл в графстве Килдэр, где известны раннесредневековые погребения VI–IX вв. [Gleeson 2025:45–46].

Поэма о Карман озаглавлена "Слушайте, о лейнстерцы гробниц" (Eistid, a Laigniu nal-lecht) и приписывается поэту Фулартаху, о котором практически ничего больше не известно (MD III, 2–25). Как отмечает К. Дауни, Гвинн относит поэму Фулартаху, но в рукописи этой приписки практически не видно, другая рукопись называет автором "Фланна" [Downey 2013]. Она является самой длинной во всей "Старине мест" [Downey 2013].

Э. Гвинн пытался датировать поэму и отметил, что в 1033 г. оэнах был создан королём Доннхадом, сыном Гиллы Фадрика, а затем — в 1079 г. Конхобаром Уа Конхобаром из Уи Фальге; скорее всего, поэма была написана по этому последнему случаю [Downey 2013]. Предположительно поэму можно разделить на две части: это строки 1–80, посвящённые доистории Карман, и строки 81–324, где описывается её функционирование. Возможно, это работа двух разных авторов.

Изначально в основе собрания лежали погребальные игры. Карман описывается как "одинокая женщина, быстрая, разбойная" (ben-ben dían díbergach), которая пришла с Востока, из Афин. Она была побеждена и взята в плен Племенами Богини Дану, и после её кончины они оплакали Карман и учредили погребальные игры в её часть. По мнению автора поэмы, 580 лет прошло от её погребения до рождения Иисуса. Подчёркивается, что язычники проводили оэнах "без закона", но при этом и "без греха, без дела войны и нечистоты" (MD III, 10).

В поэме о Карман упоминаются "святые вокруг Патрика и Кримтанна", благословившие оэнах в Кармане. Упоминание о св. Патрике служит также для датировки (от Эремона до Патрика прошло 50 оэнахов). Патрик, Бригита, Коэмген и Колум Килле — "гарантия против каждого войска, так что никто не осмеливается (повредить) их коннице". Обычно самыми могущественными святыми в Ирландии считались Патрик, Бригита и Колум Килле; Коэмген (Кевин) был покровителем юга Лейнстера, и, видимо, упомянут в этом качестве.

Поэма сообщает, что со времён св. Патрика установилось своеобразное расписание оэнаха на неделю. Первый день был посвящён святым (oenach na naeb), "сила, чтобы поместить её сначала и право, чтобы направить её". Второй день был посвящён верховным королям, третий — женщинам: интересно, что упоминаются "игры женщин Лагенов в следующий день" (cluiche ban Lagen iar ló). Четвёртый день был посвящён племенам Лойгше и Фотайрт, пятый — королевским наследникам (rígdamnaib), шестой — войскам (slúraig), седьмой — племени Кланн Кондла. "Семь игр (secht cluchi), как даровал он вам, вот это оставил Патрик".

Автор подчёркивает, что основным содержанием оэнаха были семь скачек (secht ngraifne); на оэнахе женщины не смешивались с мужчинами, и уводы женщин (aithed) не происходили. Судя по всему, эти правила поведения были установлены учеником св. Патрика Бенигном (Бененом): "кто перейдёт через право короля, Бенен навсегда с точностью напи-

сал, не будет он процветать в своём роду, но умрёт в вечном преступлении". На оэнахе предписывались различные развлечения, — музыка, рассказывание историй, в том числе и "тёмные песни диннхенхас для тебя" (*dubláidí dindsehchas dait*). Упоминаются "греческие иностранцы" (*na nGall nGrécach*) под которыми, как считает Этчингем [*Etchingham* 2010: 12], завуалированно подразумеваются викинги: они торгуют "золотом и прекрасными одеяниями".

Строка, в которой говорится об окончании оэнаха, в Лейнстерской книге теперь нечитаема, но подразумевается, видимо, что в завершение собрания приносилось некоторое благодарственное моление святым — "святым приглашения" (*nóem in chotaig*) "над благословенным прудом Карман с чистой водой, месса, коленопреклонение, пение псалмов", автор отмечает, что Бог слушает их "светлые молитвы". Фулартах, отмечая, что игры Карман носят погребальный характер (*fo chluiche Charmain cháintech*), в конце поэмы просит благословения у Бога для себя.

Заключение

"Старина мест" практически не упоминает о происхождении каких-либо имён от святых. Естественно, в Ирландии есть очень много топонимов, связанных с Церковью [*Flanagan* 1984]. Но они, по мнению авторов диннхенхас, редко нуждались в объяснении, даже если название монастыря не включало в себя никаких христианских понятий. "Старина мест" Арма (Ард Маха), основного места, связанного с проповедью св. Патрика, о святом не упоминает вообще (RD № 94): речь идёт только о дохристианских персонажах по имени Маха. В то же время во вступлении к прозаической "Старине мест" запись текста была освящена авторитетом св. Патрика, он (и его наследник Бенигн) нередко фигурируют в "Старине мест". Другие святые играют меньшую роль; иногда призываются местные святые, такие, как Мак Эрка.

Заметно, что к святым составители диннхенхас обращаются в том случае, если нужно благословение на уже имеющееся место, где собираются люди (место, где росло Биле Тортан, Тальтиу, Карман, Айлах): в поэме о Таре подчёркивается, что люди там уже не собираются. Это подтверждает мысль об основополагающей роли собраний (оэнахов) в социально-политической структуре раннесредневековых ирландских королевств. Хотя рядом с центрами королевств часто возникали церкви (ещё на ранней стадии христианской проповеди в Ирландии), во время создания "Старины мест" (X–XII вв.) явно ощущалась потребность в том, чтобы заручиться поддержкой святых для оэнаха как такового.

Список сокращений

- AU — The Annals of Ulster. Ed. by S. MacAirt and G. MacNiocaill. Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1983.
- LEIA — Vendryes J. et al. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. Paris-Dublin, 1959.
- LL — The Book of Leinster, formerly Leabar na Núachongbála. Ed. by R.I. Best, O. Bergin, M.A. O'Brien and A. O'Sullivan. Vol. 1-6. Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1954–1983.
- MD — The Metrical Dindsenchas. Part I-V. Text, translation and commentary. Ed. E. Gwynn. Dublin, 1903–1935.
- RD — The prose tales in the Rennes Dindsenchas. Ed. and trans. by Wh. Stokes. *Revue Celtique*. Vol. 15. 1894. P. 272-336, 418-84; Vol. 16. 1895. P. 31-83, 135-67, 269-312.
- VT — The Tripartite Life of Patrick with other documents relating to that Saint. Ed. with transl. and indexes by Wh. Stokes. Vol. I-II. London, 1887.

Литература/References

1. Бондаренко 2003 — Бондаренко, Г. В. (2003). *Мифология пространства Древней Ирландии*. Москва: Языки славянской культуры. с. 416. ISBN: 5-94457-127-6.
Bondarenko, G. V. (2003). *The mythology of the space of Ancient Ireland*. Moscow: Languages of Slavic Culture. p. 416. (In Russ.)
2. Живлова 2019 — Живлова, Н. Ю. (2019). *Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона*. Москва: ЯСК, 2019. p. 432. ISBN: 978-5-907117-27-3.
Zhivlova, N. Y. (2019). *The world of St. Columba: Early Medieval Ireland and Britain through the eyes of monks from the island of Iona*. Moscow: YASK, 2019. p. 432. (In Russ.)
3. Bhreatnach 2021 — Bhreathnach, E. (2021). Through a 'Celtic' Mist: The Translation of Sacred Places into Theatre Spaces in Medieval and Early Modern Ireland. In Henvey M., Doviak A., Hawkes J. (Eds.). *Transmissions and Translations in Medieval Literary and Material Culture*. Leiden, The Netherlands: Brill. pp. 293-317.
4. Binchy 1958 — Binchy, D. (1958). The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara. *Ériu*, 18, 113-138.
5. Bowen 1975/1976 — Bowen, Ch. (1975/1976). A Historical Inventory of the "Dindsenchas". *Studia celtica*, 10/11, 113-137.
6. Boyle 2014 — Boyle, E. (2014). On the wonders of Ireland: translation and adaptation. In: Boyle E, m Hayden D. (Eds.). *Authorities and adaptations: the reworking and transmission of textual sources in medieval Ireland*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 233-261.
7. Carey 2024 — Carey, J. (2024). The memory palace of Fintan mac Bóichraí. In: Theuerkauf M.-L. (ed.). *Dublaídi Dindsenchais: Studies on the Medieval Irish Place-Name Tradition*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies. 131-143.
8. Clarke, Carlin 2009 — Clarke, L., Carlin, N. (2009). From Focus to Locus: A Window Upon the Development of a Funerary Landscape. In: Deevy, M.B., Murphy, D. (Eds.). *Places Along the Way: First Findings on the M3*. Dublin: National Roads Authority, 1-20.
9. Downey 2013 — Downey, C. (2013). Cúan ua Lothcháin and the transmission of the Dindsenchas. In Ó Corráin, A., Ó Riain, G. (Eds.). *Celebrating sixty years of Celtic studies at Uppsala University: proceedings of the eleventh symposium of Societas Celtologica Nordica. Presented at the Societas Celtologica Nordica Eleventh International Symposium, May 14-15, 2010, Uppsala, Sweden*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 45-61. ISBN: 978-91-554-8809-3.
10. Dumville 2002 — Dumville, D.N. (2002). Féilire Óengusso: problems of dating a monument of Old Irish. *Éigse*, 33, 19-48.
11. Etchingham 2010 — Etchingham, C. (2010). *The Irish 'Monastic Town': Is This A Valid Concept?* Cambridge: Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic, University of Cambridge. p. 33. ISBN: 978-0-9562353-1-2.
12. Ettlinger 1952 — Ettlinger, E. (1952). The association of burials with popular assemblies, fairs and races in ancient Ireland. *Études Celtiques*, 6 (1), 30-61.
13. Flanagan 1984 — Flanagan, D. The Christian impact on early Ireland: place-names evidence. In: Ni Chatháin P., Richter M. (Eds.). *Irland und Europa: die Kirche im Frühmittelalter/Ireland and Europe: the early church*. Stuttgart: Klett-Cotta, 25-51.
14. Gleeson 2025 — Gleeson, P. (2025). *Landscapes of Kingship in Early Medieval Ireland AD 400-1150*. Dublin: Four Courts Press. p. 388. ISBN: 978-1-80151-165-0.
15. Muhr 2024 — Muhr, K. (2024). The Place-Names of Dindsenchas Érenn. In: Theuerkauf M.-L. (ed.). *Dublaídi Dindsenchais: Studies on the Medieval Irish Place-Name Tradition*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, pp. 203-235.
16. Ó Concheannainn 1982 — Ó Concheannainn, T. (1982). A Pious Redactor of Dindsenchas Érenn. *Ériu*, 33, 85-98.
17. Ó Corráin 2017 — Ó Corráin, D. (2017). *Clavis Litterarum Hibernensium: Medieval Irish Books & Texts (c. 400 – c. 1600)*. Turnhout: Brepols, 2017. p. 1932. ISBN: 978-2-503-54857-9 (3 vols.).
18. Ó Riain 2011 — Ó Riain, P. (2011). *A Dictionary of Irish Saints*. Dublin: Four Courts Press. p. 660. ISBN: 978-1-80151-162-9.
19. Schneiders 1995 — Schneiders, M. (1995). Pagan past and Christian present in Féilire Oengusso, In: Edel D. (ed.), *Cultural identity and cultural integration. Ireland and Europe in the early middle ages*. Blackrock: Four Courts Press, 157-69.
20. Smyth 1982 — Smyth, A. P. (1982). *Celtic Leinster. Towards an historical geography of Early Irish Civilization A.D. 500–1600*. Blackrock: Irish Academic Press. p. 197. ISBN: 0716500973.
21. Stokes 1905 — Stokes, Wh. (1905). *Féilire Óengusso Céili Dé. The Martyrology of Oengus the Culdee*. London: Henry Bradshaw Society. p. lii + 474.
22. Theuerkauf 2022 — Theuerkauf, M.-L. (2022). *Dindsenchas Érenn*. Cork: Cork Studies in Celtic Literatures, p. 147. ISBN: 978-0-9955469-7-4.



Оригинальная статья

Сакральная генеалогия правителей Уэльса: к вопросу о "загадочной средневековой валлийской Библии"

Лисицына А. И.

Статья посвящена анализу средневаллийского текста "Y Bibyl Ynghymraec" ("Библия на валлийском") из рукописи Peniarth 20 (1330-е гг.) как "самого первого перевода Библии на валлийский язык". Данный источник представляет собой адаптацию латинского "Promtuarium Bibliae", краткого генеалогического и исторического компендиума на основе исторических книг Библии, популярного в средневековой Европе. В статье анализируются состав рукописи, структура текста, его латинские прототипы и место валлийской версии в рукописной традиции. Отдельное внимание уделяется уникальному "валлийскому фрагменту" "Y Bibyl Ynghymraec", отсутствующему в латинских версиях — генеалогии от Ноя через Иафета до Брута Троянского, легендарного первого правителя Британии, а также роли этого фрагмента в тексте, кодексе и, шире, валлийской историко-легендарной традиции. Делается вывод, что "Y Bibyl Ynghymraec" функционировала в средневаллийской книжности как исторический компендиум, связывающий библейскую, античную и национальную генеалогическую и (псевдо)историческую традиции, а ее заключительный фрагмент служил созданию единого "валлийского исторического континуума". В приложении к статье приведён комментированный перевод "валлийского фрагмента" на русский язык.

Ключевые слова: Y Bibyl Ynghymraec, средневаллийский язык, средневековый Уэльс, переводы Библии, Promtuarium Bibliae, библия бедняков, генеалогия, Брут Троянский, историческая память, национальный исторический нарратив.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Лисицына Анастасия Ильинична — младший научный сотрудник, Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН), Москва, Россия. ORCID: 0009-0006-0665-1607.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):

nastyia.lisitsyna@hotmail.com

Рукопись получена 27.04.2026

Рецензия получена 25.05.2026

Принята к публикации 01.06.2026



Для цитирования: Лисицына А. И. Сакральная генеалогия правителей Уэльса: к вопросу о "загадочной средневековой валлийской Библии". *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):46-63. doi:10.15829/2686-973X-2026-247. EDN: APLVSZ



The Sacred Genealogy of Welsh Rulers: Reassessing the "Mysterious Medieval Welsh Bible"

Anastasia I. Lisitsyna

This article examines the Middle Welsh text *Y Bibyl Ynghymraec* ("The Bible in Welsh") preserved in MS Peniarth 20 (c. 1330s), which scholars have often regarded as the earliest translation of biblical material into Welsh. Rather than constituting a translation of Scripture in the conventional sense, the text adapts the Latin *Promptuarium Bibliae*, a concise genealogical and historical compendium derived from the historical books of the Bible, widely disseminated throughout medieval Europe. The study analyses the composition of the Welsh text, its structure, its relationship to its Latin prototypes, and its place within the broader manuscript tradition. Particular attention centres on the unique "Welsh fragment" of *Y Bibyl Ynghymraec*, which has no counterpart in the extant Latin versions. This section traces a genealogy from Noah through Japheth to Brutus of Troy, the legendary first ruler of Britain. By examining the function of this fragment within the text, the manuscript, and the wider corpus of Welsh historical and legendary writing, the article demonstrates how *Y Bibyl Ynghymraec* operated primarily as a historical compendium rather than a biblical translation. The work integrated biblical, classical, and indigenous genealogical and pseudo-historical traditions into a single narrative framework, while its concluding genealogy constructed a coherent Welsh historical continuum that linked sacred and national history. An annotated Russian translation of the "Welsh fragment" accompanies the study.

Keywords: *Y Bibyl Ynghymraec*, Middle Welsh, medieval Wales, Bible translations, *Promptuarium Bibliae*, *Biblia Pauperum*, genealogy, Brutus of Troy, historical memory, national historical narratives.

Relationships and Activities: none.

Anastasia I. Lisitsyna — junior research fellow, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. ORCID: 0009-0006-0665-1607.

Corresponding author: nastya.lisitsyna@hotmail.com

Received: 27.04.2026

Revision Received: 25.05.2026

Accepted: 01.06.2026

For citation: Anastasia I. Lisitsyna. The Sacred Genealogy of Welsh Rulers: Reassessing the "Mysterious Medieval Welsh Bible". *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):46-63. doi:10.15829/2686-973X-2026-247. EDN: APLVSZ

Адреса организаций авторов: Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН), Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, 117418, Россия.

Addresses of the authors' institutions: Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Nakhimovsky Prospekt, 51/21, Moscow, 117418, Russia.

Известная как "первая валлийская Библия"¹, знаковое издание Библии Уильяма Моргана 1588 г., заложившее основу "новой валлийской религиозности" и современного валлийского языка, не была, по существу, первой. Ранее нее был выполнен, например, фундаментальный перевод Нового Завета Уильяма Сэйлсбери 1567 г. — не бесспорная по своему языковому исполнению работа, но основополагающая в истории валлийского библейского перевода. В прошлогодней статье² мы писали об интересе деятелей эпохи романтизма к идее существования библейского перевода на валлийский язык ещё раньше, в до-протестантский период: внимание литераторов, историков и ученых привлекала надежда обнаружить полноценный средневековый перевод Евангелий или Пятикнижия, который, вероятно, стал бы свидетельством внутренней преемственности между религиозными традициями или, в зависимости от целей, подтверждением особого статуса валлийского языка: идея о существовании традиции изучения, трактования и *перевода* Библии на валлийский имеет корни и в популярности средневаллийских генеалогических легенд³, о которых пойдет речь в данной статье. Тем не менее, по сей день такой перевод обнаружен не был, а в очерках по истории библейского перевода второй половины XIX в. отмечалось, что "[он был утерян] несколько лет назад"⁴. Однако в "погоне за переводом с Вульгаты" была упущена традиция средневекового популярного *пересказа* библейской истории, воплотившаяся в валлийском контексте не только в виде переводов латинских апокрифов⁵, но и в переводе "Библии бедняков" на валлийский язык — тексте, называемом "Y Bibyl Ynghymraec", буквально "Библия на валлийском"⁶.

Мадлен Грей пишет о нём следующим образом: "текст, известный как "Y Bibyl Ynghymraec", не является полным переводом [Библии], а представляет собой адаптацию латинского краткого изложения исторических текстов Ветхого Завета. Первоначально предназначенный для студентов [университетов], он, должно быть, получил распространение и среди

¹ Общепринятое название, прим. Ballinger, J. (1906). *The Bible in Wales: A Study in the History of the Welsh People, with an Introductory Address and a Bibliography*. H. Sotheran, London, UK, p. 9. Также в исторических описаниях: "Er pan Droed y Beibl I'r Gymraeg Gynta Gan William Morgan <...>", "с тех пор, как Библия была впервые переведена Уильямом Морганом <...>" в описи версии "Y Bibyl Ynghymraec" 1791 г., Jones, T. (Ed.). (1940). *Y Bibyl Ynghymraec: sef, Cyfieithiad Cymraeg Canol o'r "Promptuarium Bibliae"*. Gwasg Prifysgol Cymru, Caerdydd, DY, t. lviii. (курсив — А. Л.).

² Лисицына, А. И. (2025). Язык и стиль валлийских переводов Библии: история и динамика. *Российский журнал истории Церкви*, 6(2):38-60. doi:10.15829/2686-973X-2025-193. EDN: UVFULD.

³ Jones, R. O. (1977). *Hir Oes I'r Iaith: Agweddau ar Hanes y Gymraeg a'r Gymdeithas*. Gwasg Gomer, Caerfyrddin, DY, t. 147.

⁴ Bagster, S. (1860), *The Bible of Every Land. A History of the Sacred Scriptures in Every Language*, Samuel Bagster and sons, London, UK, p. 154.; цитируется с коррекцией сроков в Hughes, W. (1891), *Life and Times of Bishop William Morgan: The Translator of the Bible Into the Welsh Language*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, UK, p. 28.

⁵ См. тексты тематического раздела "Crefydd" ("Религия"): Luft, D., Thomas P.W., Smith M.D. (Eds.). (2013). *Rhyddiaith Gymraeg 1300-1425*. [Электронный ресурс] по адресу: <http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk>.

⁶ Другие версии названия: Y Bibl Ynghymraeg, Y Bib(y)l yn Ngymraeg, Y Beibil Ynghymraec и пр. средневаллийские вариации; Y Beibl yng Nghymraeg в адаптации к современной валлийской орфографии.

мирян, поскольку сохранилось двадцать копий на валлийском языке⁷. Это краткое резюме во многом отражает и научную традицию изучения текста — по сей день достаточно небольшую. Комментированное академическое издание средневаллийского текста было выпущено в 1940 г. Томасом Джоунсом, на валлийском языке⁸. Сразу за ним последовало издание другого, главного текста из той же рукописи — средневаллийского перевода латинской "Хроники принцев", "*Cronica Principium Wallie*"⁹; в 1950-70-х гг. продолжилась публикация списков "Хроники Принцев" с комментариями на английском языке и связанных сочинений, в частности, "Хроники Королей Англии", "*Brenhinedd y Saesson*"¹⁰. Томас Джоунс также писал об историческом значении "Валлийской Библии"¹¹, к чему мы еще вернемся. Однако в антологии валлийских исторических текстов, сборнике для изучающих средневаллийский, вышедшем в 2012 г., эксплицитно сообщается, что "Y Bibyl Ynghymraec", наряду с "Ystoria Dared", валлийским переводом "Повести о разрушении Трои" Дарета Фригийского, включены в подборку не были¹², что значит, что новые академические издания текста не выходили с 1940-х гг.; только в 2023 г. отрывок из "Библии" был включен в "ридер" в приложении к практическому курсу по средневековому валлийскому языку, а отдельные пассажи — в тексты упражнений¹³. Рукопись, содержащая "Y Bibyl Ynghymraec", была оцифрована в 2002–2003 гг. и включена в электронный корпус средневаллийской прозы в 2013 г.¹⁴, где текст представлен целиком — именно он послужил основой для нашей работы. Наконец, отдельные примеры из "Библии" (по изданию Томаса Джоунса) включены в исторический Университетский словарь валлийского языка в иллюстративных целях¹⁵.

В работах, посвященных диахроническим исследованиям валлийского языка¹⁶, поэзии¹⁷ или перевода на средневековый валлийский¹⁸ "Y Bibyl Ynghymraec" приводят в качестве иллюстративного материала, но на данный момент нет новых актуальных исследований, которые бы концентри-

⁷ Jones, D. C., Lewis, B. J., Gray, M., & Morgan, D. D. (2022). *A history of Christianity in Wales*. University of Wales Press. Cardiff, UK, p. 144.

⁸ Jones, T. (Ed.). (1940).

⁹ Jones, T. (Ed.). (1941). *Brut y Tywysogyon: Peniarth MS. 20*. Gwasg Prifysgol Cymru, Caerdydd, DY.

¹⁰ Jones, T. (Ed.). (1952). *Brut y Tywysogion or The Chronicle of the Princes: Peniarth MS 20 version*. University of Wales Press Cardiff, UK, p. 5.

¹¹ Jones, T. (1968). Historical Writing in Medieval Welsh. *Scottish Studies*, 12, 15-27, p. 18.

¹² Williams, P. (Ed.). (2012). *Historical texts from medieval Wales* (Vol. 4). MHRA, p. vii.

¹³ Miles, B. (2023). *An Introduction to Middle Welsh: A Learner's Grammar of the Medieval Language and Reader*. Toronto, Canada.

¹⁴ <http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk>.

¹⁵ *Geiriadur Prifysgol Cymru*. [Электронный ресурс] по адресу: <https://www.geiriadur.ac.uk/gpc/gpc.html>.

¹⁶ Прим., Currie, O. (2015). *Razvoj Besednega Reda Z Glagolskim Začetkom V Zgodnji Moderni Valižanščini Od Združite Anglije in Walesa (1536) Do Sredine 18. Stoletja* (Doctoral dissertation, OHR Currie), p. 29; Willis, D. W. (1998). *Syntactic change in Welsh: a study of the loss of the verb-second*. Clarendon Press, Oxford, UK, p. 185.

¹⁷ Прим., Фалилеев, А. И. (2021). Шон Кент: Загадочный валлийский поэт начала XV века. *Перевод и языковая адаптация в литературных текстах средневековой Европы*, сс. 266-318, с. 272, если отсылка делается именно к "Y Bibyl Ynghymraec".

¹⁸ Gruffydd, R. G. (1996). Dafydd Ddu of Hiraddug. *Proceedings of the British Academy*. Vol. 90, 1-28, p. 27.

ровались на анализе самого текста. Соответственно, цель нашей работы — провести обзор данного источника и его роли в средневаллийской религиозной и исторической картине мира. Мы также представляем перевод на русский язык главного "валлийского фрагмента" из "Y Bibyl", служащего соединительным звеном между текстами рукописи Peniarth 20 и отсутствующего в латинских версиях, чем надеемся привлечь новый интерес к исследованию этого текста и его тематики¹⁹.

Обзор рукописи

Основной источник "Y Bibyl Ynghymraec" — рукопись Peniarth 20, датируемая 1330-ми гг.²⁰ Она шире известна как "'Brut y Tywysogion' manuscript" по-своему наиболее объемному и значительному тексту — валлийскому переводу "Хроники Принцев". "Хроника" Peniarth 20 доходит до 1332 г., в отличие от более поздней, но одновременно более известной версии в "Красной книге Хергеста"²¹, где она заканчивается 1282 г.; версия из Peniarth 20 также считается более правильной. По последней записи "Хроники Пениарта" можно датировать и само создание рукописи.

Peniarth 20 включает следующие тексты в следующем порядке: "Библию на валлийском" ("Y Bibyl Ynghymraec"), "Хронику Принцев" ("Brut y Tywysogion"), "Диалог Мирдина и Гвендид" ("Myrddin a Gwenddydd") и "Бардическую грамматику" ("Gramadeg Barddal"). "Библия" занимает первые 64 страницы рукописи, но текст на первых страницах нечитаем; в издании Томаса Джоунса он восстановлен по другим спискам. Само начало — отрывки из Быт. 1-2 — варьируется от списка к списку, и Томас Джоунс определяет его как добавление к основному тексту перевода. В приложении его издания также воспроизведена версия текста начала "Библии на валлийском" по Peniarth 253²².

В Peniarth 20 нет иллюминации и значимых маргиналий, но используются выделенные красными чернилами рубрики для отделения смысловых фрагментов с начальными *yn ol, gwedy hunnu, odyna* ('затем', 'после этого', 'с того времени'), а также с именами в начале новых "историй"²³ или линий в генеалогиях. Сине-зеленые "заглавные" инициалы используются для маркировки разных разделов²⁴. Отсутствие иллюстраций неха-

¹⁹ См. Приложение.

²⁰ Llyfrgell Gendlaethol Cymru. Brut y Tywysogion. Peniarth 20 MS. [Электронный ресурс] по адресу: <https://www.llyfrgell.cymru/darganfod-dysgu/arddangosfeydd-arlein/llawysgrifau/yr-oesoedd-canol/brut-y-tywysogion>.

²¹ Красная Книга (из) Хергеста (Llyfr Coch Hergest) — составлена в конце XIV в., между 1382 и 1412 гг. Одна из самых важных — и объемных — валлийских рукописей.

²² Evans J. G. (1905). *Report on Manuscripts in the Welsh Language*. Vol I. Part III. — Peniarth. Eyre and Spottiswoode, London, UK, p. 1071.; Jones, T. (Ed.). (1940), t. 133.

²³ Ср. "качества" и "истории" персонажей, например, в списке придворных в средневаллийской легенде "Килху и Олвен" (XI/XII вв.). В ходе внушительного поименного перечисления более чем 260 персонажей, часть из них поясняется через краткий, схематичный пересказ связанных с ними легенд, рассказ о магических качествах или особой родословной, а часть остаются лишь именем. В этом аспекте текст "Y Bibyl Ynghymraec" очень похож и на нативную валлийскую прозу, хотя краткость и схематичность присущи и латинским версиям, а также смежным жанрам в принципе (хроники, библейская хроника).

²⁴ Подробнее о цветах, использовавшихся для выделения начальных букв в валлийских рукописях см. Huws, D. (2000). *Medieval Welsh Manuscripts*. University of Wales Press and The National Library of Wales, Cardiff, UK, p. 49.

рактально для "библейских историй" такого типа, также часто называемых "библиями бедняков" (*bibliae pauperum*) — изначальная форма подобного текста предполагала наличие иллюстраций и генеалогических схем, лишь кратко поясняемых текстом; наиболее подходящей формой для них был свиток. Валлийская версия из Peniarth 20, в свою очередь — образец учебной коллекции, и свидетельствует не только и даже не столько об использовании "библии" в целях обучения, сколько об интересе литературных патронов к коллекционированию значимых произведений, их рекомпиляции и составлению кодексов, в т.ч. приуроченных конкретной цели.

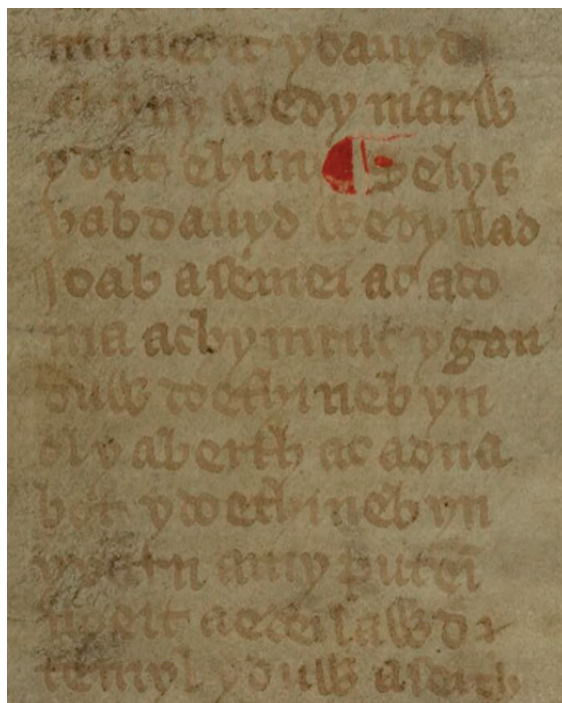


Рис. 1. Peniarth 20, стр. 26. Рубрика у имени Selyf 'Соломон' в начале предложения, кратко суммирующего 3 Цар. 2-3; 6: "Selyf vab Dauyd wedy llad Joab a Semei ac Adonia a chymrut y gan Duw doethineb yn ol y aberth ac adnabot y doethineb yn y varn am y puteinnyeit a edeilawd temyl y Duw a seith mlyned a seith mis y bu yn y hedeilat", "Соломон сын Давида после убийства Иоава, Семья и Адонии получил от Бога мудрость за свою жертву. И, проявив мудрость в своём суде над блудницами, построил храм Божий, и семь лет и семь месяцев он строил его". Национальная библиотека Уэльса, Аберистуит.

В Peniarth 20 выделяются два основных писца — Hands X88 и X89²⁵. "Библию" записал X88, чьей рукой также написана BL Cotton Cleopatra MS, включая текст "Истории о разрушении Трои", "Ystoria Daret" в ней, причем в тексте "Библии" автор напрямую отсылает к "Разрушению Трои" ("Ac am hwnnw a y etiued y traethir yn ystoria Daret", "И о нём и его потомках рассказывается в истории Дарета"). Обе эти рукописи созданы в цистерцианском аббатстве Valle Crucis (Лланголлен,

²⁵ <http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk>.

Северо-восточный Уэльс) в XIV в.²⁶ Авторство "Библии" не установлено, но выдвигались предположения, что переводчиком мог выступать Давид Ди из Хирадига (Dafydd Ddu o Hiraddug) — он же составитель "Грамматики" в финальной части Peniarth 20²⁷, также записанной Hand X88. И хотя напрямую отождествлять поэта с писцом не представляется возможным, между этими текстами есть определенная связь.

Примечательно, что это также не единственное предположение о "библиях" авторства Давида Ди — священника и автора религиозной поэзии на средневаллийском языке; в XIX в. ему также приписывали переводы ряда Псалмов в 1349 г.; первой главы Евангелия от Луки в прозе; и поэтический перевод "Gwasanaeth Mair", "Службы Марии", латинского Часослова "*Horae Beatae Mariae Virginis*", на валлийский язык²⁸. Тем не менее, необходимо подчеркнуть, что единое мнение об авторстве этих текстов не достигнуто, и подлинность прозаического перевода Евангелия от Луки остается под вопросом. Помимо указанных текстов, тому же писцу Hand X88 принадлежит основная часть "Хроники Принцев" в Peniarth 20.

Помимо наиболее ранней версии текста в рукописи Peniarth 20, 1330-х гг., известен еще 21 список²⁹, самые поздние из которых являются копиями XVII—XVIII вв. Тексты слабо различаются в основной части, но, как уже было отмечено выше, возможны вариации во "вставном фрагменте" начала и дополнениях³⁰; некоторые более вольные вариации появляются уже в списках раннего нового времени, но они не актуальны для рассмотрения в рамках данной статьи. Сам перевод на валлийский датируется концом XIII в. — началом XIV в., и версия Peniarth 20, хоть и является самым ранним списком, уже воспроизводит существовавший ранее перевод-первоисточник, возможно — в форме, более близкой к латинским и английским иллюстрированным свиткам³¹.

Обзор источника

Содержательно "Y Bibyl Ynghymraec" — средневаллийский перевод популярной библейской истории, а именно сочинения "*Promptuarium Bibliae*", ("Ключ к Библии", совр. валл. "Agoriad i'r Veibl"), приписываемого Петру

²⁶ Huws, D. (2000). *Medieval Welsh Manuscripts*. University of Wales Press and The National Library of Wales, Cardiff, UK. p. 352. ISBN: 0708316026, p. 76.

²⁷ Gruffydd, R. G. (1996), 27.

²⁸ Hughes, W. (1891). Перечисленные тексты опубликованы в Jones, O, Williams, E., Pughe, W. O., et al. (1870). *The Myvyrian archaology of Wales: collected out of ancient manuscripts*. Vol. 1. T. Gee, Denbigh, UK, pp. 367-377. Необходимо отметить, что подлинность многих произведений "Мивирянской Археологии" была опровергнута. Подробнее см., например, Constantine, M. (2007). *The Truth against the World: Iolo Morganwg and Romantic Forgery*. University of Wales Press, Cardiff, UK.

²⁹ Подробнее см. Jones, T. (Ed.). (1940), tt. liv-lxxvi. Очевидно, что существовало еще больше списков, но они были утеряны.

³⁰ Прим. добавляются генеалогические таблицы в рукописи Peniarth 215 (1601-1612 гг.), что ближе к латиноязычной традиции исследуемого текста; в других версиях фиксируются также некоторые минимальные дополнения и вариации в финальном "валлийском фрагменте". Jones, T. (Ed.). (1940), tt. xlix-l, lv, lvii, lxxvii.

³¹ Там же, liv, lxxxvii.

из Пуатье³² (конец XI — начало XII вв.), с некоторыми содержательными и структурными вставками и вариациями. Текст представляет собой краткую библейскую историю, "от создания мира до мученичества [свв. апостолов] Петра и Павла при императоре Нероне"³³, организованную одновременно по генеалогическим "линиям наследия", годам жизни важнейших библейских персонажей и шести (восьми с учетом грядущих) эпохам мира³⁴, с целью установления связей между одновременными событиями и генеалогиями разного типа. Развитием собственно валлийской версии является в том числе подсчет поколений, живших в каждую эпоху³⁵, прим:

"Yn oes Saul y teruyna y dryded oes. Ac yndi y bu, herwyd gwyr efrei, dwy vlyned a thrugein a naw kant; herwyd y dysgodron, dwy vlyned llei. Y Saul y ganet... <...> [генеалогия]

О Evreham hyt Dauyd y bu *pedeir ofe]s gwyr ar dec*".

"В эпоху Саула закончилась третья эпоха. И в ней было, согласно Вульгате³⁶, 962 года, согласно Септуагинте³⁷ — на два года меньше. У Саула родились... <...>

От Авраама до Давида было *пятьдесят поколений*".

Текст предназначался для студентов и монахов и в кратком виде обобщал исторический аспект изучения Священного Писания. Латинские версии и их переводы как "*Promptuarium Bibliae*", так и его прямого предшественника, "популярной средневековой Библии" "*Historia Scholastica*" Петра Коместора³⁸, на разные языки — английский, немецкий и нижне-немецкий, исландский, французский, испанский, португальский, чешский и др. — имели огромную популярность в средневековой Европе, и до наших дней дошли десятки рукописей с копиями этих текстов разного качества³⁹. Тем не менее, латинский текст, который был бы полностью

³² Ранее Дж. Гвеногвин Эванс определял текст как перевод "*Annales ab origine mundi ad Christum*" (Николая Тривета?); Томас Джоунс считает, что этот заголовок он использовал как описание, а не ссылку на реальный текст-источник. Подробное обсуждение оригинала, его авторства, источников и латинских списков см. в Jones, T. (Ed.). (1940), tt. xiii-xxi.

³³ "Crynodeb o hanes y byd ydyw o'r cread hyd at ferthyru Pedr a Phaul tan Nero ymherodr". Там же, xii.

³⁴ "Y gyntaf a vv o Adaf hyt Noe. Yr eil o Noe hyt Evreham. Y dryded o Evreham hyt Dauyd. Y bedwared o Dauyd hyt weith Babilon. Pymet o Vabilon hyt Grist. [Chwechet o Grist hyt diwed y byt]. Seithuet Oes y Meirw. Wythuet oes y [rei] kyquotedigyon a honno a dechreu dyd brawt ac a bereu byth." — "Первая была от Адама до Ноя. Вторая от Ноя до Авраама. Третья от Авраама до Давида. Четвертая от Давида до Вавилона. Шестая от Христа до конца света. Седьмая — эпоха мертвых. Восьмая — эпоха воскресенных, и она начинается в Судный День и длится вечно".

³⁵ Jones, T. (Ed.). (1940), t. xxxi.

³⁶ "herwyd gwyr efrei", букв. "согласно еврейским мужам/[мудрецам]"; ссылка на Вульгату.

³⁷ "herwyd y dysgodron", букв. "согласно ученым"; ссылка на "Cyfieithiad y Deg a Thrigain" — Септуагинту.

³⁸ "Promptuarium Bibliae" можно назвать "конспектом" "*Historia Scholastica*". Петр из Пуатье сменил Петра Коместора, составителя "*Historia Scholastica*", на посту заведующего кафедрой схоластического богословия в соборной школе Нотр-Дам. Среди работ Петра из Пуатье особо выделяется получивший огромное распространение иллюстрированный "*Compendium Historiae in Genealogia Christi*" — "*Promptuarium*", таким образом, занимал срединную позицию между подробной "*Historia Scholastica*" и наглядным и схематичным "*Compendium*".

³⁹ Язык валлийского перевода "*Promptuarium Bibliae*" среднего качества. Язык текста включает латинские и английские заимствования или вкрапления (прим. *music, bastard, fals* <англ. false>), неестественные для валлийского языка синтаксические конструкции и ошибки в переводе с латинского языка (прим. *sella* вместо *cella*, *perpercerat* интерпретировался переводчиком как плюсквамперфект *pario* и пр.). Подробнее о языке перевода см. также обзор в Vendryes, J. (1941). Thomas Jones. Y Bibyl ynghymraec, sef cyfieithiad cymraeg canol o'r "*Promptuarium Bibliae*", gyda rhagymadrodd a nodiadau. Caerdydd, Gwasg Prifysgol Cymru, 1940. *Études celtiques*, 4(1), 168-171, f. 169.

идентичен валлийскому, не обнаружен — Томас Джоунс сопоставляет "Y Bibyl Ynghymraec" с несколькими латинскими версиями и таким образом обнаруживает исходный текст большинства частей "Библии", но также отмечает, что "Библия" могла и не быть точной копией какого-либо единого латинского текста⁴⁰; в частности, как уже упоминалось, она реструктурирует оригинал⁴¹ и более описательна, чем преимущественно схематичные латинские версии, полагающиеся на иллюстрации и диаграммы для создания полноценного (мета)текста. Оригинал же, помимо переработки "промежуточных" латинских источников⁴², включает краткие пересказы исторических книг и генеалогических пассажей Ветхого Завета, иные библейские генеалогии, где центральной выступает линия Иисуса Христа, заимствования из Евсевия Кесарийского, Иосифа Флавия и Павла Орозия, отсылки на апокрифы и популярные христианские легенды.

В рамках нашей работы с текстом⁴³ мы попытались выделить части текста на основе их содержания, а также основные источники содержащейся в них информации. Последовательный пересказ событий Ветхого Завета не всегда отражен в названиях разделов, данных по первым строкам-внутристрочным "заголовкам" (прим. "Ymchweler bellach ar lin etiuedyath u rprohwudi", букв. "Рассмотрим далее линию наследия пророков" → "Генеалогия пророков/Llin etiuedyath u rprohwudi") или по особо выделяющимся на общем фоне выбранным для изложения событиям, но предполагается. Строки текста в соответствующем столбце помогают понять относительный объем фрагмента:

Таблица 1
Содержание и источники "Y Bibyl Ynghymraec"

Раздел	Строки текста	Главы Библии; дополнительные генеалогии; (вероятные) иные источники ⁴⁴ ; над-библейская традиция
Создание мира/Creawd Byd	1-4	Быт. 1
[Тувалкаин] и Иувал создают ремесла/Dychmygu keluydyt	5-6	Быт. 4:20-22

⁴⁰ Jones, T. (Ed.). (1940), tt. xii, xxvi.

⁴¹ Помимо реструктуризации некоторых временных и генеалогических рамок, валлийские версии не предоставляют введение в "Promptuarium Bibliae", поясняющее суть и назначение хроники и присутствующее во всех латинских списках и в большинстве переводов на другие языки.

⁴² "Historia Scholastica" Петра Коместора (закончена ок. 1173 г.); при сопоставлении с валлийской версией обнаруживаются также дословные совпадения с "Chronica Majora" Матвея Парижского (события до 1259 г.), (возможно) "Flores Historiarum" Роджера Вендоверского (XIII в.) и "Polychronicon" Ранульфа Хигдена (события до 1342 г.).

⁴³ На основе сохранившегося текста Peniarth 20, по корпусу Rhyddiaith Gymraeg: <http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk>. Разбивка на строки далее — А. Л.

⁴⁴ Томас Джоунс также называет "Историю иудейской войны" Иосифа Флавия, "Откровение Псевдо-Мефодия" и "Quaestiones Hebraicae in Genesim" Иеронима Стридонского как источники исторической информации в тексте, но вкупе с "промежуточными" версиями латинских "библейских историй" и тем, что можно обобщенно назвать "популярной средневековой библейской исторической традицией" на их основе, атрибутировать конкретные фрагменты как бесспорное заимствование из того или иного труда практически невозможно.

Потомки Адама/Llin Adda	7-18	Быт. 4-5; апокрифическая традиция о вознесении Еноха и нахождении в Раю вместе с Илией
Ноев ковчег/Arch Noe	19-34	Быт. 7-9; 120 лет строительства ковчега
Эпохи мира/Oessoed y Byt	34-52	Эпохи мира (Аврелий Августин, Беда Достопочтенный и пр.)
Четыре царства и генеалогия правителей Ассирии/Pedeir teyrnas a llin Assiria	53-64	"История против язычников" Павла Орозия
Расселение сыновей Ноя/Gwahanu meib Noe	65-92	Быт. 10-11; генеалогии по Быт. 5-11
Конец второй эпохи/As una y teruyna yr eil oes byt	93-105	Быт. 11; 22-26; 36; Чис. 22; 24
Генеалогия от Авраама до Моисея/Llin Evreham i Moysen	106-188	Быт. 12-50; Чис. 16; Лев. 10:1-2; 25
Книга Иисуса Навина/Ŷ Josue	189-232	Нав. 3-19; Суд. 3-9; генеалогическая линия от Иуды к Иисусу Христу
Двенадцать колен Израилевых/Deudeng llin Ysrael	233-248	Чис. 2-4; 20-22; 33; Исх. 12-19
Генеалогия священников/Llin ettiuedyaeth yr effeiryait	249-261	1 Пар. 6; 1 Цар. 1-4; 21-23; 2 Цар. 8
Генеалогия пророков/Llin etiuedyath y prophwydi	262-289	1 Цар. 1-28
Конец третьей эпохи/Ŷn oes Saul y teruyna y dryded oes	290-317	1 Цар. 14; 2 Цар. 2; 21; 1 Пар. 2, Руф.; схема "3 x 14 родов" (вслед за Мф. 1:17)
Царь Давид/Dauyd vrenhin	318-354	1 Цар. 16-30; 2 Цар. 1-24; 3 Цар. 2-3; 6; 11; 20
Генеалогия священников после Садока/Llin etiuedyath yr effeiryait yr Sadoch	355-359	1 Пар. 6; 2 Пар. 26; 31; 4 Цар. 22-23; 25; Иер. 52:24-27
Пророки (после Самуила)/Prophwydi (Ŷn ol y Samuel)	360-383	2 Пар. 9-26; 3 Цар. 11; 16; 18; 4 Цар. 22; Иер. 26; Иез. 1;
Генеалогия царей/Llin y brenhined	384-537	3 Цар. 12-14; 16-22; 4 Цар. 9-20; 2 Пар. 13-33; Ис. 6-7; 36-39; Гог и Магог; "Вознесение Исаяи"
История Греции/Hanes Groec	538-555	Дан.; "Иудейские древности" Иосифа Флавия; легенды об Александре
Эпоха Диадочов/Gworseu mydyr am y pedwar brenhin a want yn ol Alexander	556-626	1 Мак., 2 Мак.; "Иудейские древности"
Цари Вавилона /Brenhined Babilon	627-641	4 Цар. 19-25; Ис. 39; Дан. 4-5
Видения пророка Даниила/Gweledigaetheu Danyel brophwyd	642-679	Дан. 2-12
Цари Вавилона (продолжение)/Brenhined Babilon	680-731	4 Цар. 25; Дан. 13-14; Езд. 1-5; 2 Мак. 1; Иудифь; "Иудейские древности"
Генеалогия священников (после Сарайи)/Llin etiuedyath yr effeiryait (Ŷn ol Saraias)	732-802	Езд. 3; 5; 8; 1 Мак. 2-13; "Иудейские древности"
Генеалогия царей Иудеи/Llin etiuedyath y brenhined o ludea	803-821	4 Цар. 23-25; Иер. 22; 26; 35-36 и др.; 2 Пар. 36
Конец четвертой и пятой эпох/As una y teruyna y bedwared a phymet oes	822-840	Мф. 1; "Иудейские древности"
Императоры Рима/Amerodron Ruvein	841-856	Мф. 2; Лк. 2; 3; "Хроника" Евсевия Кесарийского; "Иудейские древности"
История Евангелия/Hanes yr Efengyl	857-870	"Протоэвангелие Иакова"; Деян. 1; 13; 15
Сыновья Ноя/Meib Noe	871-891	Быт. 8-9
Расселение народов/Gwahanu y bobyl	892-913	Быт. 10; "История бриттов" Ненния; возм. "История королей Британии" Гальфрида Монмутского; Троянский цикл.

Помимо детальной разбивки текста на перечисленные в таблице выше части на основе их содержания, текст "Библии на валлийском" можно поделить на три основных раздела:

I. Создание мира (стр. 1-3 рукописи/строки 1-6 текста⁴⁵);

II. Основной текст (стр. 3-61 рукописи/строки 7-870 текста);

III. Генеалогия от Ноя (Иафета) до Брута (стр. 62-64 рукописи/строки 871-913 текста),

где первый и последний разделы являются добавлениями к основному тексту. О "факультативной" природе первого раздела на основе книги Бытия свидетельствует его вариативность в разных валлийских рукописях⁴⁶ и отсутствие в том же виде в латинских и иноязычных вариантах; последняя же часть — тот самый "валлийский фрагмент", также отсутствующий в латинских версиях. Для его введения в текст автор повторяет и дополняет историю о сыновьях Ноя, уже пересказывавшуюся в кратком виде в соответствующих разделах на строках 19-34 и 65-92. "Фрагмент" особо оформлен и в самой рукописи Peniarth 20 — его начало отмечено увеличенным сине-зеленым инициалом, традиционно используемым в средневаллийских рукописях для маркировки структурно иных разделов текста или начала нового текста⁴⁷.

Он же и представляет наибольший интерес для исследований валлийской книжности: проводя генеалогию сыновей Ноя через Иафета и рассказ о расселении его потомков по миру, валлийский автор последовательно соединяет библейских героев с героями древнегреческой мифологии (или, точнее, псевдоисторической традиции), пока не доходит до двух "концов" и, соответственно, ссылок на другие известные в рамках валлийской традиции исторические тексты: Энея "Белого Щита" (Eneas Ysgwydwypp), "о котором, и его потомках, рассказывается в истории Брута" и Приама короля Трои (Priaf vrenhin Troya), "о котором, и его потомках, рассказывается в истории Дарета".

Брут, потомок Энея — легендарный первый король Британии. Согласно "Истории бриттов" Ненния (ок. 829 г.) и последующей легендарной традиции, именно его именем названа Британия⁴⁸; оно же воспроизводится в заголовках хроник "Brut y Tywysogion", "Brut y Saeson" и "Brut y Brenhinoedd", т.к. было аппелятивизировано как название жанра исторической хроники в средневаллийском языке⁴⁹. И хотя содержательно сама "история Брута" подробно излагается в "Brut y Brenhinoedd" — "*Historia*

⁴⁵ В Peniarth 20 текст первого раздела практически не сохранился; в полном объеме он должен быть сопоставим с третьим разделом.

⁴⁶ В особенности в версиях Peniarth 20, Peniarth 253, Llanstephan 164 и Llanstephan 55. Jones, T. (Ed.). (1940), tt. xlv, lxviii.

⁴⁷ См. рисунок 2.

⁴⁸ "Остров Британия назван так по имени Бритта, сына Изюкона, который был сыном Алана из рода Иафетова, или, как говорят другие, по имени Брута, римского консула". Ненний. *История Бриттов*. [Электронный ресурс] по адресу: <https://vostlit.info/Texts/rus/Nennius/ramenenn.htm?ysclid=moh7ybeom8302025558>.

⁴⁹ Geiriadur Prifysgol Cymru. [Электронный ресурс] по адресу: <https://www.geiriadur.ac.uk/gpc/gpc.html>, s.v. *brud, brut*.

Regum Britanniae" Гальфрида Монмутского, в т.ч. в её средневаллийских переводах — в контексте анализируемого фрагмента из "Библии на валлийском" мы видим также и взаимодействие имени Брута в генеалогии и в самом названии "Хроники Принцев", "Brut u Tuwysogion", начинающейся со следующей страницы рукописи.

Соответственно, раздел III, или "валлийский фрагмент", обретает значимость именно в контексте рукописи и рукописной традиции: ему предшествует библейская история и генеалогия, позволяющая эксплицитно проследить линию наследия от Адама до Иисуса Христа, а также параллельные линии правителей важнейших государств древности; за ним следует историческая хроника деяний валлийских принцев, в легендарной псевдоистории — потомков Брута-Бритта, а генеалогия самого Брута вводится в виде другой параллельной "библейской линии". Так, "фрагмент" соединяет библейскую и общемировую историю как с легендарной ранней ("Brut u Brenhinoedd"), так и с актуальной историей Уэльса ("Brut u Tuwysogion"), и тем самым позволяет создать цельный "валлийский исторический континуум от создания мира до XIII в."⁵⁰ — общий обзор мировой истории и места Уэльса в ней.

Конечно, стремление "вписать себя в общемировой исторический континуум" не уникально для Уэльса: такие же нарративы создавались в Ирландии, Англии, Франции и других государствах средневековой Европы, а "гроянская королевская генеалогия" возводилась либо к Франку сыну Гектора⁵¹, либо также к Бруту, (пра)внуку⁵²/потомку Энея. Примечателен здесь английский перевод всё той же *Promptuarium Bibliae* XV в. (Corpus Christi College, Oхon. MS. 207), где, как и в валлийской версии, добавляется "английский фрагмент" с генеалогией от Иафета до Брута, а через Брута — до Эдуарда IV⁵³. Генеалогическая легенда о британской королевской линии потомков Брута происходит из источников, общих и для валлийцев, и для англичан — и так генеалогический миф реализуется с одинаковой целью в двух разных, даже противопоставленных контекстах. "Валлийский фрагмент" Раздела III служит дополнительным свидетельством средневаллийской и, шире, средневековой европейской исторической картины мира, основанной на легитимации власти и собственного политического прошлого и настоящего путем создания непрерывной исторической и генеалогической преемственности с государствами древности, мифологическими и библейскими героями.

Раздел I в сохранившемся тексте Peniarth 20 сводится всего к нескольким строкам, повествующим о создании мира Богом, а также о создании искусств Тувалкаином и Иувалом. В других списках эта часть включает шесть дней творения, соотносимые с шестью (прошедшими) эпохами мира, и может доходить до изгнания Адама и Евы из Рая и линии их потомков до Иувала и Тувалкаина, где сходится с текстом Peniarth 20. Если

⁵⁰ Jones, T. (1968). Historical Writing in Medieval Welsh. *Scottish Studies*, 12, 15-27, pp. 16, 18.; Miles, B. (2023).

⁵¹ Прим. по "Истории франков" Григория Турского.

⁵² По "Истории королей Британии" Гальфрида Монмутского.

⁵³ Jones, T. (Ed.). (1940), t. xxiii.

посмотреть на текст в подобном ключе, мы обнаружим, что его три раздела можно соотнести со следующей структурой:

Космогония — Библейская история — Национальная история.

Таким образом, возникает мифологизированная историческая схема, где генеалогия валлийских правителей и прошлое самого Уэльса не просто встраиваются в мировую историю и контекст, но и сакрализуются.

Классификация

Наконец, перейдем к наиболее важному вопросу — **классификации текста "Y Bibyl Ynghymraec"**, его месте среди других оригинальных и переводных произведений средневаллийской прозы. Мы уже упоминали, что "Библию" *не включили* в антологию средневаллийской исторической прозы⁵⁴ — возможно, это решение продиктовано тем, что это весьма монотонный переводной текст, пестрящий однотипными конструкциями с перечислениями имен, а не оригинальное произведение. Однако в электронном корпусе средневаллийских текстов⁵⁵, а также в новом практическом курсе по средневаллийскому языку⁵⁶ он учтён и относится к разделам "Hanes" ("История") и "Ystoria" (то же; конкретнее — жанр средневаллийской прозы (хроника), повествующий об исторических событиях, близкий к brut), соответственно. В одной из рукописей, содержащей "Y Bibyl" — NLW MS 5277B, 1604–1608 гг. — она переписана вместе с "Ystoria Daret", "Brut y Brenhinoedd" и "Brut y Saeson", и пометка переписчика начала XVI в. относит эти тексты (за исключением "Brut y Saeson") к единой более ранней рукописи, вероятно, Jesus College MS. 41⁵⁷; в других двух случаях "Библия" и вовсе описывается как "Prefixt to Ystori Dared"⁵⁸. На сайте Национальной библиотеки Уэльса, где исследуемая рукопись Peniarth 20 хранится и оцифрована, "Y Bibyl Ynghymraec" размещена в общем разделе со "светской и религиозной прозой"⁵⁹. В какой-то мере, текст попадает в "серую", переходную зону между библейско-религиозным и историческим. Тем не менее, его история, структура, содержание, позиция в рукописи и другие работы того же писца и традиции свидетельствуют о восприятии и роли текста в первую очередь как *исторического* в средневаллийский период; его "библейский статус" служит сакрализации и легитимации национальной истории, но не делает текст, собственно, Библией.

Таким образом, поиски "загадочной средневековой валлийской Библии" увенчались одновременно успехом и некоторым разочарованием — это не совсем "та" наставительная Библия, которую стремились обнаружить в XIX в., а генеалогическо-исторический компендиум *на основе Библии*. Впрочем, подобное различие вряд ли проводил Уильям

⁵⁴ Williams, P. (Ed.). (2012). *Historical texts from medieval Wales*. MHRA.

⁵⁵ <http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk>.

⁵⁶ Miles, B. (2023).

⁵⁷ Jones, T. (Ed.). (1940), tt. lx–lxi.

⁵⁸ Твм же, t. lxvi.

⁵⁹ Llyfrgell Genedlaethol Cymru. Brut y Tywysogion. Peniarth 20. [Электронный ресурс] по адресу: <https://www.llyfrgell.cymru/darganfod-dysgu/arddangosfeydd-arlein/llawysgrifau/yr-oesoedd-canol/brut-y-tywysogion>.

Морган, переводчик "первой валлийской Библии" в конце XVI в., когда описывал, что "видел в детстве перевод Пятикнижия Моисея на валлийский язык"⁶⁰ — такой версией вполне мог быть и один из списков "Y Bibyl Ynghymraes". Итак, мы считаем, что авторы отсылок на "раннюю валлийскую Библию" имели в виду, осознанно или неосознанно, именно одну из множества версий "Y Bibyl Ynghymraes", "разбросанных в веках" с XIV по XVIII. Сравним, в заключение, описание одного из томов коллекции рукописей "Сибрайт" Эдварда Луйда (Seabright Collection, Edward Lhuyd's MSS, XVII в.):

"This volume also contains a short pedigree of the British Saints and a translation of some part of the Bible into the Welsh language. *It seems much ancients than that now in use.* <...>"⁶¹.

⁶⁰ Лисицына, А. И. (2025), с. 41; Llewellyn, T. (1768). *An historical account of the British or Welsh versions and editions of the Bible: With an appendix containing the dedications prefixed to the first impressions*, London, UK, p. 2; Jones, T. (Ed.). (1940), t. lxxxvii.

⁶¹ "В этом томе также содержится краткая родословная британских святых и перевод некоторых частей Библии на валлийский язык. Он кажется гораздо более древним, чем тот, что используется сейчас. <...>". О рукописи Peniarth 253. Jones, T. (Ed.). (1940), tt. lxxvii-lxxviii.

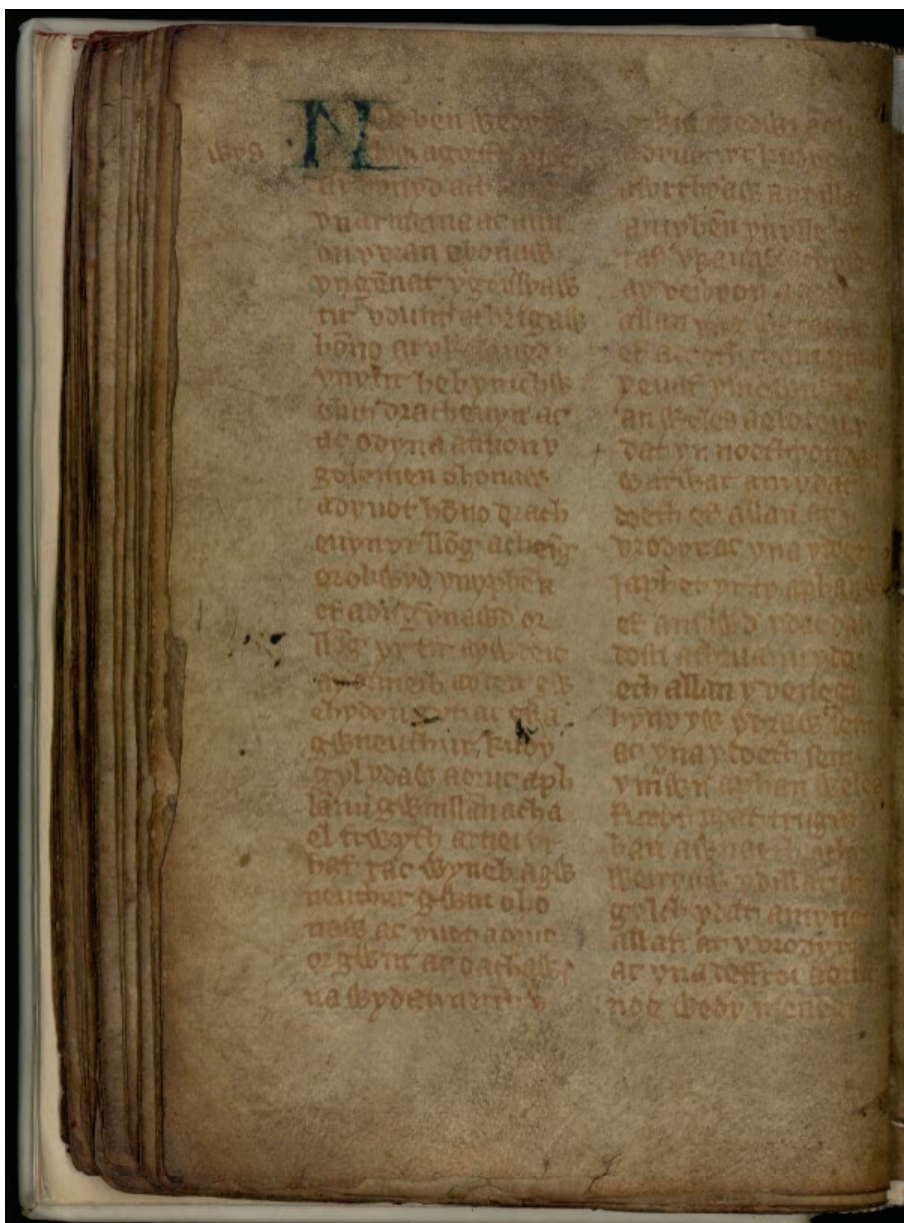


Рис. 2. Peniarth 20, стр. 62. Начало "валлийского фрагмента" с генеалогией от Ноя (Noe Hen в верхней части страницы) и Иафета до Брута. Национальная библиотека Уэльса, Аберистуит.

Приложение

"Валлийский фрагмент" "Y Bibyl Ynghymraeg"

Ной Старый после потопа остановил ковчег на горе Атланской⁶² в Армении и послал ворона вестником, чтобы он искал им землю. И остался ворон на трупах, что устилали землю, не возвратившись обратно. И после того послал Ной голубя, и возвратился голубь обратно к ковчегу, неся масличную ветвь в клюве. И сошёл Ной с ковчега на землю вместе со своей женой, и их тремя сыновьями, и тремя невестками. И устроил он жилище, и насадил виноградник, и получил плоды на нём летом в своё время, и сделал вино. И выпил он вино. И оттого, что не знал крепости вина, опьянел, и пришёл в шатёр, и упал, и уснул на том же месте; и открылись его одежды на нём. А сыновья его были снаружи, проводя время в играх. И вошёл Хам, младший сын, в шатёр. И когда увидел члены отца своего обнажёнными, то, насмехаясь над ним, вышел вон к братьям. И затем вошёл Иафет в дом. И когда увидел состояние отца своего, в жалости и сострадания вышел возвестить о том Симу, своему брату. И тогда вошёл Сим внутрь. И когда увидел облик отца своего, умилосердился, и прикрыл его одеждой, и вышел к братьям своим. И тогда пробудился Ной. И когда было возвещено ему Духом, как поступили с ним сыновья его, призвал сыновей и сказал им так:

"Так как ты, Сим, умилосердился надо мною, ты будешь господином над братьями твоими, и потомки твои — над их потомками.

Ты же, Хам, так как ты насмеялся надо мною, будешь рабом братьев твоих, и потомки твои — рабами их потомков.

Ты, Иафет, так как ты пожалел меня немного, будешь господином над Хамом, братом твоим, и потомки твои — над его потомками. Сам же будешь верен Симу, брату твоему, и потомки твои — его потомкам".

И таким образом были впервые поделены народы: одни — на рабов, другие — на данников, третьи — на господ. О потомках Сима, сына Ноя, сказано выше вплоть до Христа. Скажем же ныне о потомках Иафета, сына Ноя.

У Иафета, сына Ноя, был сын Иаван, сын Иафета. И у того был сын Киттим, сын Иавана. И у того был сын Киприй, сын Киттима. И тот первым воцарился на острове Кипр и назвал остров по своему имени. А сын его был Селус, сын Киприя. А его сын был Кретус, сын Селуса. И тот завоевал остров Крит и сто городов на нём, и назвал остров также по своему имени. И сын его был Сатурн, сын Кретуса. А его сын — Юпитер, сын Сатурна. И у него было две жены, а именно: Майя, дочь царя Греческого, и Электра, дочь царя Африканского.

⁶² *Athlans*. Возможно влияние мифонима *Атлант* (титан, держащий небо) или названия горы *Атлас* (также *Атлант*), особенно учитывая знакомство переписчика — того же писца, что записал "Историю о разрушении Трои" Дарета Фригийского — с древнегреческой мифологией и контекстом, но для истории о ковчеге это, бесспорно, ошибка. В разделе "Ноев Ковчег" (строки 19-34) ранее в тексте, началу которого вторит "валлийский фрагмент" (и чем задает контекст для дальнейшей генеалогии), название горы не уточняется: "gwedy eiste y llong ar vynyd Armenia", "после того, как остановил ковчег на горе [в] Армении". В латинских версиях — *Ararat(h)*, вслед за Быт. 8:4.

От Майи родился у него сын Меркурий, сын Юпитера, и от него пошёл род правителей Греции. А от Электры родился ему сын Дардан, сын Юпитера. И потому, что более любил Юпитер Майю и сына её, нежели Электру и её сына, рассердился Дардан и оставил ту землю, и завоевал [новую] землю, и назвал её по имени своему — Дардания. А сын его был Эрехтоний, сын Дардана. А его сын — Трос, сын Эрехтония. И тот построил Трою и назвал её по своему имени. И у него было два сына, а именно: Ил, сын Троса, и Ассарак, сын Троса. Сын Ассарака был Капис, а его сын был Анхис. А его сын — Эней Белый Щит⁶³, и о нём и его потомках рассказывается в истории Брута.

Ил же, сын Троса, был царём Трои и построил город Илион и назвал его по своему имени. И у него был сын Лаомедонт, сын Ила. И у того был сын Приам, царь Трои, и о нём и его потомках рассказывается в истории Дарета.

⁶³ Хотя [генеалогия] из "Y Bibyl Ynghymraes" отличается от той, что содержится в "Historia Brittonum", она имеет некоторые общие детали с генеалогией троянцев в прологе к Третьей редакции ирландского текста о Трое "Togail Tro" (который, по-видимому, сам опирался на традицию, произошедшую от "Historia Brittonum") — пишет Miles, B. (2023), p. 351.

Сравним генеалогию Брута (Бритта), через генеалогию Энея в "Historia Brittonum" Ненния напрямую. Как уже упоминалось выше, Ненний упоминает двух возможных прародителей британского королевского рода: "Бритта, сына Изюкона, который был сыном Алана из рода Иафетова, или, как говорят другие, по имени Брута, римского консула.". Он продолжает "путать" разных (?) Брутов, и это смешение доходит и до ирландской версии, и до "Y Bibyl Ynghymraeg":

- в гл. 10 "Истории Бриттов" приводится генеалогия "ненавистного [из-за предсказанного до его рождения пророчества, и, в принципе, во многом как последующей судьбы, так и, собственно, генеалогии] Бритта": Бритт — Асканий — Эней — Анхиз — Капен — Асарак — Трос — Эрехтоний — Дардан — Юпитер — <...> "из рода Хама, который был проклят отцом своим Ноем, так как взирал на него и смеялся над ним";

- в гл. 18 — другая версия генеалогии: Бритт — Хессидион — Алан — Рея Сильвия, дочь Нумы Помпилия — Асканий — Эней — Анхиз — Трос — Дардан — Флиз — Иуван — Иафет.

В "Y Bibyl Ynghymraes" представлена "благословленная" генеалогия от Иафета, но конкретная последовательность поколений смешивается. Там, где имена встречаются только в гл. 10 или гл. 18 "Истории Бриттов", стоит соответствующая пометка:

- "Y Bibyl Ynghymraes": [Брут/Бритт] — <...> — Эней — Анхис — Капис (гл. 10?) — Ассарак (гл. 18) — Трос — Эрехтоний (гл. 10) — Дардан — Юпитер (гл. 18, род Хама) — Сатурн (отсутствует у Ненния) — Кретус (отс.) — Селус (отс.) — Киприй (отс.) — Киттим (отс.) — Иаван (гл. 10) — Иафет (гл. 10).

Так, автор "валлийского фрагмента" делает выбор в пользу более подходящей для "библейского источника" генеалогии от Иафета, но упоминает и других героев, которые, видимо, кажутся ему наиболее важными для демонстрации значимости британского королевского рода.

Ненний. *История Бриттов*. [Электронный ресурс] по адресу: <https://vostlit.info/Texts/rus/Nennius/framenenn.htm?ysclid=moh7ybeom8302025558>.

Литература/References

1. Bagster, S. (1860). *The Bible of Every Land. A History of the Sacred Scriptures in Every Language*, Samuel Bagster and sons, London, UK.
2. Ballinger, J. (1906). *The Bible in Wales: A Study in the History of the Welsh People, with an Introductory Address and a Bibliography*. H. Sotheran, London, UK.
3. Constantine, M. (2007). *The Truth against the World: Iolo Morganwg and Romantic Forgery*. University of Wales Press, Cardiff, UK.
4. Currie, O. (2015). *Razvoj Besednega Reda Z Glagolskim Začetkom V Zgodnji Moderni Valižanščini Od Združitve Anglije in Walesa (1536) Do Sredine 18. Stoletja* (Doctoral dissertation, OHR Currie).
5. Evans J. G. (1905). *Report on Manuscripts in the Welsh Language*. Vol I. Part III. — Peniarth. Eyre and Spottiswoode, London, UK.
6. Gruffydd, R. G. (1996). Dafydd Ddu of Hiraddug. *Proceedings of the British Academy*. Vol. 90, 1-28.
7. Hughes, W. (1891). *Life and Times of Bishop William Morgan: The Translator of the Bible Into the Welsh Language*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, UK.
8. Huws, D. (2000). *Medieval Welsh Manuscripts*. University of Wales Press and The National Library of Wales, Cardiff, UK. p. 352. ISBN: 0708316026.
9. Jones, D. C., Lewis, B. J., Gray, M., & Morgan, D. D. (2022). *A history of Christianity in Wales*. University of Wales Press. Cardiff, UK.
10. Jones, O, Williams, E., Pughe, W. O., John, T. & Aneurin, O. (1870). *The Myvyrian archaiology of Wales: collected out of ancient manuscripts*. Vol. 1. T. Gee, Denbigh, UK.
11. Jones, R. O. (1977). *Hir Oes I'r Iaith: Agweddau ar Hanes y Gymraeg a'r Gymdeithas*. Gwasg Gomer, Caerfyrddin, DY.
12. Jones, T. (1968). Historical Writing in Medieval Welsh. *Scottish Studies*, 12, 15-27.
13. Jones, T. (Ed.). (1940). *Y Bibyl Ynghymraec: sef, Cyfieithiad Cymraeg Canol o'r "Promptuarium Bibliae"*. Gwasg Prifysgol Cymru, Caerdydd, DY.
14. Jones, T. (Ed.). (1941). *Brut y Tywysogion: Peniarth MS. 20*. Gwasg Prifysgol Cymru, Caerdydd, DY.
15. Jones, T. (Ed.). (1952). *Brut y Tywysogion or The Chronicle of the Princes: Peniarth MS 20 version*. University of Wales Press Cardiff, UK.
16. Llewellyn, T. (1768). *An historical account of the British or Welsh versions and editions of the Bible: With an appendix containing the dedications prefixed to the first impressions*, London, UK.
17. Miles, B. (2023). *An Introduction to Middle Welsh: A Learner's Grammar of the Medieval Language and Reader*. Toronto, Canada.
18. Vendryes, J. (1941). *Thomas Jones. Y Bibyl ynghymraec, sef cyfieithiad cymraeg canol o'r "Promptuarium Bibliae", gyda rhagymadrodd a nodiadau*. Caerdydd, Gwasg Prifysgol Cymru, 1940. *Études celtiques*, 4(1), 168-171.
19. Williams, P. (Ed.). (2012). *Historical texts from medieval Wales*. MHRA.
20. Willis, D. W. (1998). *Syntactic change in Welsh: a study of the loss of the verb-second*. Clarendon Press, Oxford, UK.
21. Бобович, А. С., Михайлов, А. Д., Ошеров С. А. (2020). *Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина*. Азбука, СПб, Россия.
Bobovich, A. S., Mikhailov, A. D. & Osheroov S. A. (2020). *Geoffrey of Monmouth. History of the Britons. Life of Merlin*. Azbuka, St. Petersburg, Russia. (In Russ.)
22. Лисицына, А. И. (2025). Язык и стиль валлийских переводов Библии: история и динамика. *Российский журнал истории Церкви*, 6(2):38-60. doi:10.15829/2686-973X-2025-193. EDN: UVFULD.
Lisitsyna, A. I. (2025). The language and style of the Welsh Bible translations: historical development and sociolinguistic dynamics. *Russian Journal of Church History*, 6(2):38-60. (In Russ.)
23. Фалилеев, А. И. (2021). Шон Кент: Загадочный валлийский поэт начала XV века. *Перевод и языковая адаптация в литературных текстах средневековой Европы*, 266-318.
Falileev, A. I. (2021). Sean Kent: The Enigmatic Welsh Poet of the Early 15th Century. *Translation and Linguistic Adaptation in Literary Texts of Medieval Europe*, 266-318. (In Russ.)
24. Федоров, С. Е. (2025). Валлийский исторический континуум: кодексы Jesus 141 и NLW 5277B. *Новая и Новейшая история*, 69(5), 5-17. doi:10.7868/S3034600225050014.
Fedorov S. (2025). The Welsh Historical Continuum: The Codices Jesus 141 and NLW 5277B. *Novaia i noveishaia istoriia*. 69(5), 5-17. (In Russ.)



Оригинальная статья

Проблема авторства древнеирландского поэтического мартиролога "Féilire"

Стаховский О. О.

В статье рассматривается проблема атрибуции древнеирландской поэмы-мартиролога "Féilire" (IX в.). Внешние источники ("Предисловие" XII в., поэма "Aibind suide sund amne" XI–XII вв., свидетельства "Мартиролога из Тавлахта" и "Мартиролога Гормана") носят легендарный характер и отстоят от времени создания поэмы на 1–3 века. Данное исследование показывает, что надёжные сведения об авторе поэмы могут быть извлечены только из самого текста. Лингвистические данные, круг чтения, упоминания современных поэту правителей и церковных деятелей (Доннхад Миди, Бран Берва, св. Маэл Руан) позволяют локализовать автора в монастыре Тавлахта (Миде/Лейнстер) и датировать поэму временем после 792 г. Агиографическая традиция о "легендарном Энгусе Уа Ойвлене" складывалась в X–XII вв. и окончательно оформилась в XVII в. (Дж. Колган), включив позднейшие наслоения (причисление к движению Кели Де, авторство "Saltair na Rann"). Делается вывод о принципиальном расхождении между реальным (безымянным) автором и сложившимся агиографическим каноном.

Ключевые слова: "Féilire", Мартиролог Энгуса, Энгусе Уа Ойвлен, Кели Де, древнеирландская литература, древнеирландская поэзия, проблема авторства, ирландская агиография, Маэл Руан, монастырь Тавлахта.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Стаховский Олег Олегович — независимый исследователь, Москва, Россия. ORCID: 0009-0003-9675-5482.

Сфера научных интересов: история Ирландской церкви V–XII вв., средневековая ирландская церковная поэзия.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):

oleg.burdyug.96@gmail.com

Рукопись получена 10.05.2026

Рецензия получена 20.05.2026

Принята к публикации 08.06.2026



Для цитирования: Стаховский О. О. Проблема авторства древнеирландского поэтического мартиролога "Féilire". *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):64–84. doi:10.15829/2686-973X-2026-253. EDN: ALZLWI



Original article

The Authorship of the Old Irish Verse Martyrology *Félire*

Oleg O. Stakhovskiy

Traditional attributions rest primarily on external sources, including the twelfth-century Preface, the poem *Aibind suide sund amne* dating from the tenth to the twelfth century, and evidence preserved in the Martyrology of Tallaght and the Martyrology of Gorman. Because these sources are legendary in character and postdate the composition of the *Félire* by one to three centuries, they provide only limited evidence for establishing its authorship. The article argues that the text itself offers the only reliable basis for determining authorship. Linguistic features, the author's intellectual horizons, and references to contemporary rulers and ecclesiastical figures, including Donnchad Midi, Bran Berba, and St Máel Rúain, locate the author within the monastic milieu of Tallaght in the kingdom of Mide and allow the poem to be dated to the period after 792. The study further demonstrates that the hagiographical tradition surrounding the "legendary Óengus hua Oibleáin" developed between the tenth and twelfth centuries and reached its fullest expression in the seventeenth century through the work of John Colgan. During this process, the tradition absorbed a number of secondary elements, including an association with the *Céli Dé* movement and the attribution of *Saltair na Rann* to Óengus. The article concludes that a fundamental gap separates the historical, anonymous author of the *Félire* from the figure constructed by later hagiographical tradition.

Keywords: *Félire*, Martyrology of Óengus, Óengus hua Oibleáin, *Céli Dé*, Old Irish literature, Old Irish poetry, authorship, Irish hagiography, St Máel Rúain, Tallaght.

Relationships and Activities: none.

Oleg O. Stakhovskiy — independent researcher, Moscow, Russia. ORCID: 0009-0003-9675-5482.

Research interests: History of the Irish Church of the 5th–12th centuries, medieval Irish church poetry.

Corresponding author: oleg.burdyug.96@gmail.com

Received: 10.05.2026

Revision Received: 20.05.2026

Accepted: 08.06.2026

For citation: Oleg O. Stakhovskiy. The Authorship of the Old Irish Verse Martyrology *Félire*. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):64-84. doi:10.15829/2686-973X-2026-253. EDN: ALZLWI

Общий обзор проблемы авторства

Атрибуция поэмы "Фелире" осложнена отсутствием автографа, прижизненных биографических свидетельств и упоминаний имени автора в ирландских анналах. Все внешние данные о нём восходят к агиографическим источникам, созданным через три-четыре столетия после предполагаемого времени его жизни. Неясно, опираются ли эти свидетельства на раннюю устную традицию или являются плодом литературного творчества XI–XII вв., направленного на возвышение статуса какого-либо конкретного монастыря.

Имя Энгуса Уа Ойвленя¹ в ирландских анналах нигде не фигурирует. Атрибуция поэмы этому лицу впервые появляется в "Предисловии" к "Фелире" XII в., а первое упоминание самого имени "Óengus h. Oíbleáin" мы находим в тексте X в. "Óentu Mael Ruain", а также в поэме "Aibind suide sund amne" XI–XII вв., созданной, предположительно, раньше "Предисловия к Фелире". Подлинное имя создателя "Фелире" остаётся неизвестным. Родословная Энгуса и день его кончины (11 марта) — продукты более поздней книжной традиции и не могут рассматриваться как достоверные биографические свидетельства. Единственными хронологическими ориентирами для нас служат упоминания в Прологе "Фелире" св. Маэл Руана, королей Доннхада Миди и Брана Бервы. Лингвистические особенности текста "Фелире" указывают на то, что памятник был создан в IX в.²

Таким образом, единственным источником для реконструкции жизни исторического автора остаётся сам текст поэмы. Из него извлекаются: лингвистическая датировка; род деятельности и уровень образованности; упоминания исторических лиц и их оценка; вероятный регион происхождения автора, определяемый по тому, каких святых, правителей и монастыри он возвышает или принижает. Пролог и Эпилог "Фелире" выступают своеобразным "автографом" личности поэта.

Проблема атрибуции распадается на ряд подпроблем:

- а) реконструкция жизни исторического и легендарного Энгуса;
- б) соотношение сведений о них;
- в) формирование агиографического канона;
- г) смешение нескольких "Энгусов";
- д) атрибуция Энгусу позднейших сочинений;
- е) отношение к движению Кели Де.

Все источники о жизни автора можно разделить на два типа:

- а) *Внутренние свидетельства текста поэмы;*

То, что мы можем сказать об авторе, исходя из самого текста произведения.

- б) *Внешние агиографические ("легендарные") источники;*

Главная проблема этих источников состоит в том, что они носят по большей части легендарный характер и в них невозможно отделить дей-

¹ Имя "Óengus hua Oíbleáin" передается на русский язык как "Энгус Уа Ойвленя" в соответствии с реконструированным среднеирландским произношением [ˈoːŋɡʊs uə ˈoːi.vʲlʲeːnʲ]. В данном исследовании мы опираемся на вариант написания патронима "Oíbleáin", указанный в Первой и Второй редакциях "Предисловия" к "Фелире" (см. Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*. Henry Bradshaw Society 29. p. 2, 8).

² Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*. Henry Bradshaw Society 29. p. xxix, xxxv, xxxviii.

ствительно исторические свидетельства от более поздних фантастических наслоений, а также в том, что дистанция между созданием этих источников и предполагаемым сроком жизни автора поэмы составляет период от одного до трех веков.

Внешние источники делятся на три категории:

1) Прямые: "Предисловие" к "Фелире" (XII в.) и поэма "Aibind suide sund amne" (XI–XII в.);

2) Косвенные: "Мартиролог из Тавлахта" (IX в.) (однако вставка с датой 11 марта "Oengusa episcopi hui Oibleáin" — более поздняя, чем дата составления самого памятника) и "Мартиролог Гормана" (XII в.);

3) Опосредованные: "Óentu Mail Ruain" (X в.) и житие Энгуса, составленное Дж. Колганом в 1645 г. (сборник житий "*Acta sanctorum Hiberniae*").

Реконструкция жизни исторического автора по внутренним свидетельствам поэмы

Язык поэмы как источник датировки жизни автора

Первоначально У. Стоукс (1880) на основании ряда среднеирландских черт датировал "Фелире" концом X в.³ Однако повторное исследование языка "Фелире" (1905) с привлечением новых рукописей и сравнением с глоссами VII–IX вв. показало, что большинство "среднеирландских" форм является ошибками писцов; был выявлен пласт архаизмов, позволяющий отнести создание поэмы к IX в.⁴

Род деятельности и социальный статус автора

Церковный характер поэмы, прославление святых, акцент на победе христианства над язычеством, подчёркнутое внимание к монастырям как духовным центрам, интерес к святым, почитающихся в христианской традиции как основатели и покровители монашества (свв. Антоний Великий, Павел Фивейский, Гонорат Арльский, Бенедикт Нурсийский), глубокое почитание св. Маэл Руана и его могилы — всё указывает на то, что автором поэмы был монах. Он именуется себя "бедняком" (bochtán Эп. 392⁵, rauperán Эп. 408⁶), что, вероятно, является проявлением смирения, а не свидетельством принадлежности к общине, связанной особым обетом бедности. Стихи Эпилога (ст. 177–209), в которых чтение мартиролога приравнивается к семи мессам, чтению Псалтири или многодневным постам, обнаруживают хорошее знакомство с покаянной дисциплиной и, возможно, указывают на то, что автор имел рукоположение в сан пресвитера, обладавшего правом назначать епитимии.

Уровень образованности автора, круг чтения и общий интеллектуальный бэкграунд

Создатель поэмы "Фелире", судя по всему, был достаточно хорошо образован для своего времени. Из текста поэмы нам видно, что поэт безупречно владел сложной техникой средневекового ирландского стихосло-

³ Stokes, W. (1880). *On the calendar of Oengus*. Transactions of the Royal Irish Academy (Irish Manuscript Series). Dublin: Royal Irish Academy, Vol. 1, Pt. 1, p. 6.

⁴ Stokes, W. (1905), pp. xxviii–xxix.

⁵ Ibid., p. 281.

⁶ Ibid., p. 282.

жения (и, естественно, получил серьезное образование в этой области). Автор обладал довольно широким кругозором и определенной начитанностью в области истории христианской церкви (Прол. 25-128⁷), истории Ирландии (Прол. 161-240⁸), истории гонений на христиан I—III вв. (Прол. 25-128⁹), истории правления римских императоров-гонителей I—III вв. (Нерон, Деций — Прол. 25-128¹⁰). Поэт был знаком с преданием о том, что основателями Антиохийской и Александрийской кафедр были ап. Петр и ап. Марк (Эп. 257-260¹¹).

"Исторический Энгус" демонстрирует знание широкого круга библейских сюжетов и персонажей (Потоп, Исход, история царя Давида, жизнь пророка Даниила, повествование о Товите и др.) и агиографических сюжетов (жития свв. Патрика, Бригиты, Колума Килле, Мартина Турского, Павла Фивейского, Маэдока, Киарана, Феклы, Кирика и Иулитты). Поэт особенно выделяет роль Девы Марии и арх. Михаила в деле предстательства за души верующих.

Упоминание исторических лиц и характер их оценки

В третьей части Пролога (ст. 161-264) автор противопоставляет светских/языческих правителей и их резиденции христианским святым и основанным ими монастырям. Можно выделить три группы упоминаемых лиц.

I. Переходная эпоха становления христианства в Ирландии (V—VII вв.):

- Логайре мак Ниалл и св. Патрик (Тара — Арма);
- Айллиль¹² и св. Киаран (Рат Круахан — Клонмакнойс);
- Крепость Айллине и св. Бригита (Килдар);
- Эмайн Маха и Глендалох (имплицитно св. Кевин);
- Бекк мак Эогайн и св. Маэдок (Фернс);
- Дом Лугайда мак Логайре.

Подбор святых обнаруживает перевес в сторону лейнстерских святых: из пяти явно или имплицитно названных святых трое — покровители Лейнстера (свв. Бригита, Маэдок, Кевин) либо тесно связаны с ним, и лишь св. Киаран представляет Коннахт, а Патрик — всю Ирландию (а также Улад через монастырь Арма). Отметим, что Д. Н. Дамвилл идентифицирует Бекка мак Эогайна как члена лейнстерской династии Уи Фелмеда (ответвление династии Уи Хеннселайг)¹³.

II. Современники VIII в.:

- Верховный король Ирландии Доннхад Миди¹⁴ (†797),
- Король Лейнстера Бран Ардхенн мак Муйредах¹⁵ (†795),
- св. Маэл Руан (†792).

⁷ Ibid., p. 18-22.

⁸ Ibid., p. 18-22.

⁹ Ibid., p. 18-22.

¹⁰ Ibid., p. 18-22.

¹¹ Ibid., p. 276.

¹² Автор поэмы мог подразумевать под Айллилем либо Айллила Инванда мак Эогана (†549 г.), либо Айллила Молта (†482 г./484 г.), либо легендарного короля Айллила мак Мата.

¹³ Dunville, D.N. (2002). *Féilire Óengusso: problems of dating a monument of Old Irish*, p. 24.

¹⁴ Ibid., p. 23.

¹⁵ Ibid., p. 22; глосса к Прол. 222 в рукописи Lb на р.75 идентифицирует Брана Берву как Брана мак Муйредаха короля Лейнстера, а Доннхада как Доннхада мак Домналла Миде.

Упоминание их имен позволяют датировать поэму временем после 797 г., когда память о них и их деятельности ещё была жива среди современников.

III. Падение северных Уи Нейллов и противопоставляемые им коннахтские и лейнстерские святые:

- Домналлы (вероятно, Домналл Миди мак Мурхада¹⁶, †763),
- св. Киаран (вероятно, св. Киаран Клонмакнойский, †549),
- св. Кронан (вероятнее всего, св. Кронан из Фернса, †652).

Особое место в "Фелире" отведено св. Маэл Руану: в Прологе (ст. 225-228) его могила описана как источник исцелений, в Мартирологе (7 июля) сказано, что он "достиг Царства", а в Эпилоге (ст. 61-68) поэт именуется его "своим наставником" (aíte) и просит его ходатайства перед Христом. Это предполагает либо личное знакомство, либо принадлежность автора к общине Тавлахта, для которой Маэл Руан являлся патроном.

Создатель поэмы "Фелире" в Прологе обращает свое внимание прежде всего на светских правителей Улада и Лейнстера, упоминая лишь раз одного из правителей Коннахта, и вовсе обходит вниманием правителей Мунстера. Если мы правильно идентифицируем упоминаемых им правителей, то получается, что в сфере интересов автора из уладских правителей оказываются представители династии Уи Нейлл, из лейнстерских правителей — представители династии Уи Муйредах (септ Уи Дунлайнг) и Уи Хеннселайг, из коннахтских правителей — династии Уи Фиахрах.

Таким образом, исторический автор, вероятнее всего, был монахом монастыря Тавлахта, расположенного на границе Миде и Лейнстера, в окрестностях Дублина. Свою поэму он создал после 797 г., стремясь возвысить Тавлахта (наравне с такими статусными монастырями, как Клонмакнойс, Килдар, Гленндалох, Фернс) и поставить Маэл Руана в один ряд с главными святыми покровителями Ирландии.

Реконструкция жизни "легендарного Энгуса" по внешним источникам

Теперь приступим к рассмотрению того, что нам сообщают внешние литературные памятники о жизни "легендарного Энгуса".

а) Прямые внешние источники:

- "Предисловие" к "Фелире":

"Предисловие" нам сообщает имя автора и его родословную, относя его к династии юго-восточного Ульстера Уи Эхах Кобо (восходящую к Фиахре Арайде, основателю королевства Дал н-Арайде): Энгус, сын Оенгобанна, сына Ойвлена, сына Фидхруи, сына Диармата, сына Айнмире, сына Келлара, сына Энгуса, сына Натслуага, сына Каелбада, сына Круиндбадры, сына Эохаха Кобы, сына Луигдеха, сына Росса, сына Имхато, сына Феллимта, сына Каса, сына Фиахраха Арайде¹⁷.

¹⁶ Dumville, D.N. (2002). *Féilire Óengusso: problems of dating a monument of Old Irish*, p. 23.

¹⁷ Родословная приводится по версии Второй редакции "Предисловия", более расширенной, см. Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*, p. 8: "Oengus immorro mac Oengobann mic Oebléin mic Fidhrui mic Diarmata mic Ainnmire mic Cellair mic Oengusa mic Natsluaig mic Caelbaid mic Cruind[badra]i, mic Eochach Coba, mic Luigdech, mic Rossa, mic Imchatho, mic Feidlimthe, mic Cais, mic Fiachrach Araide, a quo Dail n-Araide, nomenatur in persu".

Далее читателю сообщается, что Энгус был современником верховного короля Аэда сына Ниалла (правление: 797–817 г.) из династии Уи Нейлл, св. Фотуда Канона (†819 г.), Коннмаха аббата Армы (†807 г.). Участвовал в 804 г. на Соборе в Дун Куарь¹⁸, созданному по поводу освобождения клириков Ирландии от обязанности сопровождать войска в военных походах. Там же Энгус показал свою поэму "Фелире" св. Фотуду для благословения и одобрения своего сочинения. По итогу между ними установилась духовная дружба.

"Предисловие" вырисовывает жизненный путь легендарного Энгуса, который можно свести к нескольким опорным географическим точкам в его биографии: жил отшельником в "Пустыне Энгуса" (ср. ирл. "Díseart Aonghasa", грф. Лимерик); в местечке Куль Беннхорь¹⁹ (грф. Лиишь) ему было видение ангелов на могиле праведника-мирянина (после которого он решил написать поэму, прославляющую всех святых) и там же Энгус начал составлять "Фелире"; далее в монастыре Тавлахта вступил в местную общину, где познакомился с аббатом Маэл Руаном; продолжил написание поэмы в монастыре Клуань Эдьнех²⁰ (ныне англ. "Clononagh", грф. Лиишь, брн. Мэриборо-Уэст); завершил "Фелире" в монастыре Тавлахта. Был участником церковного собора в Дун Куарь (грф. Мит).

"Предисловие" ни в одной из своих редакций не сообщает о том, что Энгус был когда-либо епископом или что занимал когда-либо должность аббата.

В целом, все редакции "Предисловия" утверждают, что "Фелире" был начат Энгусом в Куль Беннхорь, большая часть поэмы была создана в Клуань Эдьнех, а завершена она была в монастыре Тавлахта.

Однако в его биографии, исходя из текста Предисловия, есть логические и хронологические несостыковки.

"Предисловие" нам сообщает, что "Фелире" был составлен во время правления верховного короля Аэда мак Ниалла. Однако Первая редакция "Предисловия" говорит о том, что именно во время аббатства Маэл Руана (то есть при его жизни) Энгус закончил поэму в монастыре Тавлахта. Данные обстоятельства являются, по всей видимости, хронологической ошибкой. Поскольку смерть Маэл Руана последовала в 792 г., а Аэд вступил на престол верховного короля в 798 г. На данное противоречие также указывает тот факт, что Энгус в Прологе упоминает могилу Маэл Руаня (Прол. 225) и в четверостишии за 7 июля, сказано, что он "достиг Царства" (др. ирл. "*ad-reth riched*") (т.е. умер и вошел в Царство Небесное). Предлагаем компромиссную реконструкцию событий: Энгус начал составление

¹⁸ Топоним "Dún Cuair" (см. Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*, p. 10) передается на русский язык как "Дун Куарь" в соответствии с реконструированным среднеирландским произношением [d'u:n'kuəɾ].

¹⁹ Топоним "Cúil Bennchoir" (см. Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*, p. 8) передается на русский язык как "Куль Беннхорь" в соответствии с реконструированным среднеирландским произношением [ku:ʲ'b'eŋ:χoɾ].

²⁰ Топоним "Cluain Éidnech" (см. Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*, p. 8) передается на русский язык как "Клуань Эдьнех" в соответствии с реконструированным среднеирландским произношением [kluaɲ'ɛ:ð'nɛχ].

"Фелире" еще при жизни Маэл Руана, но закончил его уже после его кончины.

Роль Клуань Эдьнех в жизни Энгуса и его связь с этим монастырем остается не до конца ясной (на основании свидетельств разных редакций "Предисловия"). Первая редакция "Предисловия" лишь сообщает, что автор поэмы составил там большую часть "Фелире". И более нет никакой информации о связи Энгуса с Клуань Эдьнех: не говорится ни о том, какие обстоятельства его привели туда, ни в каком году он посетил этот монастырь, сколько там пробыл, был ли там гостем или выполнял какое-то послушание, почему он, будучи насельником Тавлахта, пришел именно в Клуань Эдьнех и т.д.

Так же нам не сообщается, ни в каком монастыре Энгус начал свой монашеский путь, ни в каком возрасте, ни место его рождения, ни год рождения, ни чем занимался до того, ни как поселился в Пустыне Энгуса, ни год смерти, ни место смерти и его могилы.

Первым местом, упоминаемым в "Предисловии", как его место жительства и как стартовая точка его монашеского и жизненного пути, называется "Пустыня Энгуса". Далее сказано, что он отправился оттуда в Куль Беннхорь, а после направился в монастырь Тавлахта.

Дальше в тексте не сообщается, что Энгус когда-либо предпринимал еще какие-либо путешествия и покидал монастырь Тавлахта (в частности, не говорится о том, он предпринимал путешествие в Клуань Эдьнех из Тавлахта). Единственное исключение это два места в "Предисловии": в начале текста, где сообщается история об участии Энгуса на соборе в Дун Куарь (после составления "Фелире"), и в конце текста (в Первой редакции), где говорится о том, автор поэмы начал ее составление в Куль Беннхорь, большую часть написал в Клуань Эдьнех, а завершил в Тавлахте при жизни аббата Маэл Руана.

Больше никаких географических данных и важных топографических точек в его биографии не упоминается. Более наглядно с перемещениями "легендарного Энгуса" можно ознакомиться на карте, изображенной на рисунке 1.

Исходя из всех редакций "Предисловия", мы можем вывести примерные важные хронологические точки биографии Энгуса (при условии, что мы доверяем этим данным, как относительно достоверным):

I. 780-е гг. (вероятно) — отшельническая жизнь в "Пустыне Энгуса";

II. Конец 780—792 гг. — жизнь в Тавлахта, знакомство с Маэл Руаном, начало составления "Фелире";

III. 792—804 гг. — смерть Маэл Руана, продолжил сочинять "Фелире", завершил сочинение, на соборе в Дун Куарь показал свою поэму Фотуду Канона.

Остальные более или менее объективные данные о жизни "легендарного Энгуса" нам неизвестны.

- Поэма "Aibind suide sund amne":

Какие сведения о жизни "легендарного Энгуса" мы можем почерпнуть из поэмы "Aibind suide sund amne"?

а) Сведения, совпадающие с данными из "Предисловия":

1) Энгус жил в Тавлахта, выдав себя за раба. Нес послушание на печи для сушки зерна;

2) Совершал 300 коленопреклонений каждую ночь и читал 150 псалмов в день;

3) У Энгуса проросли зеленые стебли пшеницы между волос на голове, а также между волос на теле;

б) Сведения, не совпадающие с данными из "Предисловия":

1) До жизни в монастыре Тавлахта жил в Пустыне "Bethach" на берегу реки Нор;

2) В Клуань Эдьнех был воспитан и погребен;

с) Сведения, впервые упоминаемые в поэме и отсутствующие в Предисловии:

1) Умер в пятницу;

2) Похоронен в Клуань Эдьнех;

3) Нес пост в течение 7 лет, заключавшийся в отсутствии отдыха, в отказе от алкоголя и прослушивания музыки;

4) Однажды Энгус отправился в лес для рубки дров и отсек себе правую руку. Коснувшись левой рукой правого предплечья, исцелил себя от травмы;

5) Занимал должность аббата.

Поэма, так же как и "Предисловие", не сообщает о том, что Энгус когда-либо был епископом. Не сообщается и о событиях на соборе в Дун Куарь, а также о присутствии Энгуса на нём. Что касается должности аббата, в поэме не уточняется, в каком именно монастыре святой занимал этот пост. Можно предположить, что автор поэмы подразумевал аббатство Энгуса либо в монастыре Клуань Эдьнех (что, однако, не подтверждается анналами), либо в Пустыне Энгуса.

Поэма нам сообщает о роли Клуань Эдьнех в жизни Энгуса, что святой начал свой монашеский путь именно там, где обучался основам монашеского делания. Спустя некоторое время он поселился в некой пустыне "Bethach" на реке Нор, затем жил в монастыре Тавлахта, неся послушание пекаря и сушильщика зерна. Был погребен в Клуань Эдьнех — по всей видимости, вернувшись туда после жизни в Тавлахта.

б) *Косвенные внешние источники:*

• "Мартиролог из Тавлахта".

В "Мартирологе из Тавлахта" в записи за 11 марта в списке прославляемых святых числится "*Oengusa episcopi hui' Oibleáin*"²¹. Отметим, что в записи за 11 марта отсутствует раздел общехристианских святых и присутствует лишь раздел ирландских святых, в конце которого упоминается имя Энгуса Уи Ойвлена. У нас не сохранилось более ранних списков "Мартиролога из Тавлахта", кроме как в Лейнстерской книге XII в. Поэтому мы не можем проследить историю внесения более поздних вставок в "Марти-

²¹ Best, R.I. & Lawlor H.J. (1931). *The martyrology of Tallaght*. Henry Bradshaw Society 68. London: Harrison and Sons, p.22.

ролог". Однако, на основании общепринятой датировки²² "Мартиролога из Тавлахта" началом-первой третьей IX в., на основании представления, что более поздние вставки обычно добавляются к концу списка святых²³, а также исходя из свидетельства XII в. из "Предисловия" к "Мартирологу Гормана"²⁴ о том, что Энгус создавал "Фелире" на основе "Мартиролога из Тавлахта", мы можем прийти к выводу, что, скорее всего, упоминание памяти "*Oengusa episcopi huí Oíbleáin*" за 11 марта является более поздней вставкой. Первоначальная редакция "Мартиролога из Тавлахта" могла быть составлена еще при жизни Энгуса — соответственно, ни он сам, ни его современники никак не могли упоминать Энгуса как уже покойного и канонизированного святого.

Также У. Стоукс обосновывает, что память Энгуса Уа Ойвлена 11 марта и некоторые другие памяти святых в "Мартирологе из Тавлахта" являются более поздними вставками следующими аргументами.

Рубрика перед началом "Мартиролога из Тавлахта" в Лейнстерской книге "*Incipit Martira Oenghus maic Oiblein 7 Maelruain (h)i'c*"²⁵ (рус. "Начало Мартиролога Энгуса сына Ойвлена и Маэл Руана здесь") намекает на то, что упомянутые святые были соавторами данного текста. Из содержания этой рубрики следует, что "Мартиролог" был составлен либо до 792 г. (год кончины Маэл Руана), либо был завершен вскоре после кончины Маэл Руана как результат совместного труда двух святых. Однако, при этом в "Мартирологе из Тавлахта" упоминаются памяти святых, умерших значительно позже 792 г., в период 823–899 гг.: свв. Блатмак (†823 г.), Фелделмид мак Кримтан (†845 г.), Кайрбре, епископ Клонмакнойса (†899 г.), а также памяти самих свв. Энгуса и Маэл Руана (†792 г.) 11 марта и 7 июля (что нарушает логику того, что "Мартиролог" был составлен при жизни Энгуса и Маэл Руана)²⁶. В первом издании "Фелире" 1880 г. У. Стоукс приходит к выводу (на основании вышеназванных фактов и лингвистической датировки "Фелире" X в.), что атрибуция "Фелире" Энгусу Уа Ойвленю является более поздним благочестивым псевдоэпиграфом²⁷. Однако, в издании "Фелире" 1905 г. на основании пересмотра лингвистической датировки в сторону IX в. У. Стоукс допускает существование исторического Энгуса Уи Ойвлена и действительную атрибуцию ему "Фелире"²⁸.

Как мы видим, "Мартиролог из Тавлахта" нам впервые сообщает о том, что Энгус Уа Ойвлень (отожествляемый с "*Oengus h. Oiblen*"²⁹ из памятника

²² Ó Riain, P. (2006). *Feastdays of the Saints. A History of Irish Martyrologies*, p. 97.

²³ Dumville, D. N. (2002). *Féilire Óengusso: problems of dating a monument of Old Irish*, p. 37.

²⁴ Stokes, W. (1895). *The Martyrology of Gorman*. Henry Bradshaw Society 9. London: Harrison and Sons, p. 4-5.

²⁵ Dublin, Trinity College Dublin, MS 1339 (olim MS H 2.18) (LL, Lebor Laignech. The Book of Leinster), f. 355., Irish Script on Screen — MS 1339 (The Book of Leinster) Электронный ресурс. URL: https://www.isos.dias.ie/TCD/TCD_MS_1339.html.

²⁶ Stokes, W. (1880). *On the calendar of Oengus*. Transactions of the Royal Irish Academy (Irish Manuscript Series). Vol. 1. Pt. 1. p. 6.

²⁷ Ibid. p. 6.

²⁸ Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*. Henry Bradshaw Society 29. p. xxvi.

²⁹ O'Dwyer, P. (1981). *Céilí dé: Spiritual reform in Ireland, 750-900*. p. 35.

X в. "*Óentu Mail Ruain*" и с "*Oengus mac Oengoba mac Oíbleáin*"³⁰ из "Предисловия" XII в. к "Фелире") был именно епископом к концу своей жизни и что его кончина была, вероятно, 11 марта (на основании распространенной христианской практики праздновать память святого именно в день его кончины). Данные свидетельства содержатся лишь в "Мартирологе из Тавлахта", в других источниках IX–XII вв. мы этого не обнаруживаем.

Дж. Колган в XVII в. на основании свидетельства поэмы "*Aibind suide sund amne*" о том, что Энгус умер в пятницу, и свидетельства "Мартиролога из Тавлахта" о том, что его память совершается 11 марта, сопоставил годы, в которых 11 марта выпадало на пятницу в первой половине IX в., и пришел к выводу, что Энгус мог умереть либо в 819 г., либо в 824 г., либо в 830 г. — при условии, что эти свидетельства являются достоверными³¹.

В контексте свидетельства "Мартиролога из Тавлахта" о том, что Энгус был посвящен в епископский сан, особого внимания заслуживает гипотеза П. О'Риана (изложенная в монографии исследователя "*Feastdays of the Saints. A History of Irish Martyrologies*"³² (2006) и дополнительно озвученная им в более поздней словарной статье "*Aonghas of Tallaght*" в словаре "*A Dictionary of Irish Saints*"³³ (2011)) о причине, побудившей святого создать два мартиролога, один прозаический ("Мартиролог из Тавлахта"), другой — поэтический ("Фелире"). Исследователь связывает составление обоих мартирологов с постановлениями Аахенского собора 817 г., который предписывал, среди прочего, ежедневное чтение мартиролога во время службы Первого часа на монастырском капитуле³⁴. Согласно этой гипотезе, именно епископ Тавлахта должен был выступать тем лицом, которое обладало каноническими полномочиями для введения в монастыре новых литургических практик в соответствии с решениями церковных соборов³⁵. Если свидетельство "Мартиролога из Тавлахта" о епископстве Энгуса достоверно, то он, как глава местной монашеской общины, был бы непосредственно ответственен за литургическую организацию и проведение реформ в монастыре³⁶. Таким образом, решения Аахенского собора, по мысли П. О'Риана, могли послужить прямым толчком для создания мартирологов как ответ на новые общецерковные предписания.

Однако данная гипотеза, при всей ее стройности и привлекательности, не находит документального подтверждения. В распоряжении исследователей нет никаких свидетельств о прямых контактах между Тавлахтом (или любым другим ирландским монастырём) и церковными институтами Каролингской империи в начале IX в. Ни анналы, ни агиографическая традиция не фиксируют ни поездок ирландских клириков в Аахен, ни обмена посланиями по поводу соборных решений. Более того, предпо-

³⁰ Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*. Henry Bradshaw Society 29. p. 8.

³¹ Colgan, J. (1645). *Acta sanctorum Hiberniae*, p. 582.

³² Ó Riain, P. (2006). *Feastdays of the Saints. A History of Irish Martyrologies*. p. 96-97.

³³ Ó Riain, P. (2011). *A Dictionary of Irish Saints*. Dublin, Four Courts Press. p. 79.

³⁴ Ibid. p. 79.

³⁵ Ibid. p. 79.

³⁶ Ibid. p. 79.

жение о достаточно скорой рецепции Аахенских постановлений в Ирландии первой трети IX в. нуждается в дополнительном обосновании.

- "Мартиролог Гормана":

Маэл Муре Уа Гормань³⁷, аббат монастыря Кнок на н-Апстол³⁸, автор "Мартиролога Гормана", сообщает в XII в. в своем "Предисловии" к "Мартирологу" о том, что автор "Фелире" основывал календарную часть своей поэмы на "Мартирологе из Тавлахта":

"Ocus iss edh fodera dó-som sin co deimhin — amhail ro-dherbsamar — ara fagbáil amhlaidh sin i mmartiroloig Thamhlachta Mhaelruain asin-derna a fhélere".³⁹

Перевод:

"И это, несомненно, как мы установили, и стало причиной, по которой [Энгус] поступил именно так: потому что именно так было в "Мартирологе Тавлахта" Маэл Руана, из которого он составил свой "Фелире".

Таким образом, мы видим, что Маэл Муре Уа Гормань считал, что к моменту написания "Фелире" "Мартиролог из Тавлахта" уже существовал. Однако мы не можем до конца проверить, какой из этих памятников был создан раньше (возможно даже, что они создавались параллельно) и вынуждены отнестись к этому свидетельству Уа Горманя с определенной степенью здравого скептицизма, как к слишком позднему, высказанному спустя 400 лет (ориентировочно) после создания "Фелире".

в) Опосредованные источники:

- "Óentu Mail Ruain:

"Óentu Mail Ruain" представляет собой список из 13 клириков (включая самого Маэла Руана), установивших с Маэлом Руаном духовный союз, живших в основном в VII–VIII вв. (исключение — Маэл Анфайд из монастыря Дайринис (грф. Уотерфорд), живший в VI в.). "Óentu Mail Ruain" существует в двух версиях: в виде прозаического списка клириков, к именам которых добавляются либо топонимы (где они проходили служение), либо патронимы, и в виде поэмы, где перечисляется тот же список, но с краткими эпитетами, добавленными к некоторым церковным деятелям. В обоих вариантах текста список заканчивается упоминанием одного и того же лица: в прозаической версии — "Oengus .h. Oibleain", в поэтической — "oengus .h. oiblen"⁴⁰. Имя Энгуса упоминается без уточняющих топонимов или эпитетов.

Таким образом, в "Óentu Mail Ruain" (X в.) мы находим самое раннее в средневековой ирландской литературе упоминание некоего "Oengus h. Oiblen" (Энгуса Уа Ойвлена), который состоял в тесной связи с Маэлом

³⁷ Имя "Máel Muire Ua Gormáin" (см. Stokes, W. (1895). *The Martyrology of Gorman*, p. xviii) передается на русский язык как "Маэл Муре Уа Гормань" в соответствии с реконструированным среднеирландским произношением [ˈmʲaːlʲ ˈmʲuːrʲe uə ˈɡʲoːrˈmʲaːnʲ]

³⁸ Топоним "Снос на н-Апстол" (см. Stokes, W. (1895). *The Martyrology of Gorman*, p. xviii-xix) передается на русский язык как "Кнок на н-Апстол" в соответствии с реконструированным среднеирландским произношением [ˈknɔk nʲə ˈnʲapstəl]. Конечное [ə] передаётся как "о" в соответствии с этимологической орфографией.

³⁹ Stokes, W. (1895). *The Martyrology of Gorman*. Henry Bradshaw Society 9. London: Harrison and Sons, p. 4-5.

⁴⁰ O'Dwyer, P. (1981). *Céil dé: Spiritual reform in Ireland, 750-900*. p. 35

Руаном. Никаких дополнительных сведений об этом лице, в том числе о создании им "Фелире", источник не сообщает.

• Colgan J., *"Acta sanctorum Hiberniae"*, 1645, Dublin: rep. 1948, pp. 579-583: житие Энгуса "De S. Aengusso Hagiographo, episcopo et confessore (ex variis)" (11 марта):

Что нового нам сообщает "Житие Энгуса" в редакции Дж. Колгана и чем оно отличается от агиографической традиции жития, изложенной в "Предисловии" и в поэме "Aibind suide sund amne"?

1) Энгус родился в последней трети или в конце VIII в. и в юности принял монашеский постриг⁴¹;

2) Дж. Колган прямо пишет о том, что создал свою редакцию жития на основе свидетельств поэмы о жизни Энгуса "Aibind suide sund amne" и "Предисловия" к "Фелире"⁴²;

3) Автор жития называет другую причину ухода Энгуса из Пустыни Энгуса в монастырь Тавлахта к Маэл Руану (в отличие от "Предисловия"): по его версии, Энгус хотел избежать мирской славы (святой стал известен местным жителям своими подвигами в том месте, где подвизался отшельником у реки в "Пустыне")⁴³. "Предисловие" же объясняет причину ухода тем, что Энгус хотел завести духовную дружбу с Маэл Руаном;

4) Энгус к моменту прихода в Тавлахта уже был великим духовным мужем и зрелым "воином Христовым"⁴⁴. В "Предисловии" об этом прямо не сказано, но подразумевается в истории о чуде с мальчиком, после которой Маэл Руан признает в Энгусе великого духовного мужа;

5) Энгус впервые называется в агиографической традиции "Кели Де"⁴⁵ (не считая спорного четверостишия из "Saltair na Rann", которое, скорее всего, не имело реального отношения к Энгусу Уа Ойвленю). Дж. Колган сообщает, что святой получил прозвище "Кели Де" (и поясняет значение этого словосочетания: "это означает слуга Бога или любящий Бога"⁴⁶) за свои подвиги, за умерщвление плоти, смиренный дух и за то, что всегда имел пламя божественной любви в своем сердце⁴⁷;

6) Дж. Колган соединяет эпизоды из поэмы о жизни Энгуса (например, эпизод с отрубанием руки и ее чудесное исцеление, упоминание прилетевших из сострадания птиц и т.д.) с эпизодами из "Предисловия", создавая тем самым единый смешанный текст. Историю с топором и отрубленной рукой составитель помещает после истории с косматым Энгусом, работающим на мельнице и в хлебном амбаре. После этого следует история про чудесное обучение отрока;

7) Составитель жития после истории с чудесным научением отрока сообщает, что Энгус стал впоследствии аббатом и затем епископом. Слу-

⁴¹ Colgan, J. (1645). *Acta sanctorum Hiberniae*, p. 579.

⁴² Ibid., p. 579.

⁴³ Ibid., p. 579.

⁴⁴ Ibid., p. 580.

⁴⁵ Ibid., p. 580.

⁴⁶ Ibid., p. 580.

⁴⁷ Ibid., p. 580.

жение аббата нес в монастыре Клуань Эдьнех⁴⁸. Дж. Колган замечает, что прошлыми авторами не называется епископская кафедра, которую занимал Энгус, но составитель предполагает, что святой был епископом там же, где и аббатом (то есть в Клуань Эдьнех)⁴⁹.

8) Дж. Колган сообщает, что сперва Энгус составил свой поэтический мартиролог "Фелире" (для того, чтобы помянуть святых каждый день по образу подвига мирянина, погребенного в Куль Беннхорь), а затем создал прозаический "Мартиролог из Тавлахта", гораздо более пространный — для того, чтобы не обидеть других не упомянутых в "Фелире" святых, поскольку мартирологическая часть поэмы была неполным перечнем святых⁵⁰. Также Дж. Колган упоминает, что Уа Гормань сообщил о том, что Энгус составил "Фелире" на основе "Мартиролога из Тавлахта"⁵¹. Однако, составитель жития не обращает внимание на логическую несостыковку, присутствующую в этих двух фактах.

9) Дж. Колган утверждает, что Энгус был также составителем еще 5 книг о святых Ирландии (генеалогии, списки святых, литании и т.д.), а также поэмы "Saltair na Rann"⁵².

10) Дж. Колган предпринимает впервые попытку определить год смерти Энгуса на основании дня и месяца его памяти из "Мартиролога из Тавлахта" и свидетельства из поэмы "Aibind suide sund amne" о том, что Энгус скончался в пятницу — и предлагает года 819, 824, 830 для предполагаемой датировки⁵³.

Формирование агиографического канона о жизни Энгуса

На основании рассмотренных памятников мы можем сделать примерную реконструкцию того, как формировался агиографический канон о жизни Энгуса Уа Ойвлени, и выделить в этом процессе три центральных этапа:

I этап. X в.

В литературных памятниках начинает фигурировать личность некоего Энгуса Уа Ойвлени, связанного с Маэл Руаном. Больше данных об этой личности нет. Характер связи (ученик?) нам остается неизвестен.

II этап. XI-XII вв.

Формируется основной корпус преданий о жизни Энгуса и начинает складываться агиографический канон. Корпус преданий можно разделить на две литературные традиции: первая нашла свое выражение в поэме о жизни Энгуса "Aibind suide sund amne" (условно обозначим ее как "А"), вторая реализовалась в "Предисловии" к "Фелире" (условно обозначим ее как "Б").

Что было создано раньше, поэма "Aibind suide sund amne" или "Предисловие", сейчас уже трудно определить из-за недостатка данных. Тем

⁴⁸ Ibid., p. 580.

⁴⁹ Ibid., p. 580.

⁵⁰ Ibid., p. 580.

⁵¹ Ibid., p. 581.

⁵² Ibid., p. 581.

⁵³ Ibid., p. 582.

не менее, опираясь на гипотезу П. О'Риана, можно высказать осторожное предположение в пользу того, что поэма сложилась раньше "Предисловия". При сопоставлении содержания обоих памятников выявляется существенное различие: эпизод об участии Энгуса на соборе в Дун Куарь (804 г.) и благословении "Фелире" св. Фотудом Канона, присутствующий в "Предисловии", полностью отсутствует в поэме "Aibind suide sund amne". Впервые этот сюжет фиксируется именно в "Предисловии". П. О'Риан полагает⁵⁴, что эпизод "Предисловия" об участии Энгуса на соборе в Дун Куарь (на котором председательствовал св. Коннмах, аббат Армы в 790–807 гг.) и благословении "Фелире" св. Фотудом Канона был создан в XII в. (как и все "Предисловие" в целом) с целью отсылки к покровителю автора "Предисловия" и "Комментария" к "Фелире" — архиепископу Армы Гилле Мак Лиаку (1148–1174 гг.). Упоминание именно Фотуда Канона и Коннмаха, по мысли О'Риана, было не случайным: оно позволяло установить символическую связь между святыми, ассоциируемыми с монастырем Фахан (недалеко от монастыря Дерри), и адресатом "Комментария", Гиллой Мак Лиаком, который до своего назначения в Арму был аббатом Дерри. Таким образом, если "Предисловие" представляет собой сочинение XII в., созданное с учётом конкретных церковно-политических задач, то сама поэма "Aibind suide sund amne" (содержащая в себе более ранний пласт преданий об Энгусе), вероятно всего, была написана ранее — в XI в.

Разумеется, из отсутствия эпизода в поэме нельзя с полной уверенностью заключить, что поэма древнее "Предисловия" (она могла быть создана и синхронно, в рамках XII в.). Однако в совокупности с гипотезой П. О'Риана, объясняющей целенаправленное появление эпизода именно в "Предисловии", более логичным представляется предположение, что поэма отражает более ранний слой преданий и предшествует "Предисловию".

С учётом сказанного можно утверждать, что именно автор "Предисловия" впервые предпринял попытку объединить все предания о жизни Энгуса в единое литературное произведение, создав тем самым своеобразное "житие" в составе "Предисловия".

В корпусе преданий о жизни Энгуса можно выделить общие черты, свойственные обоим литературным традициям ("А" и "Б"), а также особенности, характерные для каждой из них. Эти сведения представлены в таблице 1.

По-видимому, поздняя приписка к "Мартирологу из Тавлахта" о дне памяти епископа Энгуса Уа Ойвления 11 марта была создана в это же время (XI–XII вв.). Однако она была неизвестна ни автору поэмы "Aibind suide sund amne", ни автору "Предисловия" — судя по тому, что в обоих текстах не упоминается ни смерть Энгуса 11 марта, ни то, что святой имел сан епископа.

III этап. XVII в.

Дж. Колган на основе данных поэмы о жизни Энгуса и Предисловия создает некую синтетическую агиографическую традицию, состав-

⁵⁴ Ó Riain, P. (2006). *Feastdays of the Saints. A History of Irish Martyrologies*, p. 196-197.

вив собственную редакцию "Жития Энгуса" для издания "*Acta Sanctorum Hiberniae*".

Характерной чертой этой традиции становится то, что в ней Энгус предстает уже явно аббатом и епископом монастыря Клуань Эднех, а также создателем поэмы "Saltair na Rann" и еще пяти различных книг о святых Ирландии (в основном это генеалогии, перечни святых, литании). Получается, в традиции Дж. Коглана представление об Энгусе как о создателе поэмы о многих святых всей христианской Церкви расширяется до представления об Энгусе как о главном "агиографе" Ирландии, собравшим и систематизировавшим сведения обо всех ирландских святых. Неизвестно, в какое время формируется это представление. В средневековых памятниках о "легендарном Энгусе" оно не наблюдается явно. Однако, мы видим отголоски этого представления в том, что на каком-то этапе позднего Средневековья или раннего Нового времени Энгусу начинают приписываться создание литании "Trí choicait curach di ailithrib Roman gabsat hErinn...", посвященной всем ирландским святым (содержится в рукописи LL, MS 1339, fol. 373c⁵⁵).

Проблема причисления "Энгуса" к движению "Кели Де" и проблема ложной идентификации с автором "Saltair na Rann"

Также характерной чертой Колгановской синтетической традиции становится то, что в ней впервые к имени "Энгус Уа Ойвлень" добавляется титул "Celi De" и в историографии складывается тенденция причислять Энгуса, автора "Фелире", к движению Кели Де (при том, что ранее в средневековых свидетельствах отсутствовала эта информация; единственное, что нам сообщалось — это то, что Энгус жил в монастыре Маэл Руана под его руководством и после определенных событий они заключили "союз" друг с другом, а также сам автор "Фелире" называет Маэл Руана своим "наставником").

Такая ложная атрибуция (приписывание предполагаемого автора "Фелире" Энгуса Уа Ойвlenia к участникам движения "Кели Де" и приписывание ему авторства поэмы "Saltair na Rann") сложилась, видимо, по следующей причине. В ирландской средневековой церковной литературе сложилось представление о существовании двух Энгусов: Энгуса Уа Ойвlenia, жившего в общине Маэл Руана, с которым Маэл Руан заключил "союз", и Энгуса Кели Де, автора "Saltair na Rann". В поэме "Saltair na Rann" содержатся строки (ст. 8009), в которых автор поэмы свидетельствует о себе: "*Is me Oengus cele De*"⁵⁶.

Неизвестно, использует ли здесь поэт выражение "cele De" как фигуру речи, призванную подчеркнуть его смирение и верное служение Богу, либо же он действительно "официально" здесь причисляет себя к движению "Кели Де".

⁵⁵ Dublin, Trinity College Dublin, MS 1339 (olim MS H 2.18) (LL, Lebor Laignech. The Book of Leinster), f. 373c, Irish Script on Screen — MS 1339 (The Book of Leinster) [Электронный ресурс]. URL: https://www.isos.dias.ie/TCD/TCD_MS_1339.html.

⁵⁶ Stokes, W. (1883). *The Saltair na Rann*. A Collection of Early Middle Irish Poems. Oxford: At the Clarendon Press, 117.

Наличие двух фигур-тезок в ирландской литературе со схожим литературным "бэкграундом" (одной, имеющей непосредственное отношение к монастырской общине Маэл Руана и создавшей поэму об ирландских святых, и другой, либо причисляющей себя к движению "Кели Де", либо использующей это выражение как фигуру речи, создавшей поэму с пересказом известных библейских сюжетов) создало со временем определенную путаницу и привело к слиянию двух личностей в одну (судя по точке зрения Дж. Колгана на отношение Энгуса к Кели Де и авторство "Saltair na Rann").

Получается, первым исследователем и автором, ставшим причислять Энгуса Уа Ойвлена к "Кели Де" стал Дж. Колган. Ранее в Средневековье фигурирования такого мнения не наблюдается. За ним эту точку зрения стали в целом поддерживать в ирландской историографии, что ярко наблюдается по работе Дж. Ланигана "The Ecclesiastical History of Ireland" (1822)⁵⁷.

Однако, уже У. Стоукс стал сомневаться в атрибуции Энгуса Уа Ойвлена к движению "Кели Де"⁵⁸. У. Фоллет поддерживает это сомнение У. Стоукса⁵⁹.

В качестве аргументов к своей позиции У. Стоукс приводит следующие наблюдения:

1) В "Предисловии" к "Фелире", "Мартирологе из Тавлахта" и в "Мартирологе Гормана" Энгус нигде не называется членом движения "Celi De". В "Мартирологе из Тавлахта" по отношению к нему использован лишь титул "епископ"⁶⁰;

2) В Лейнстерской книге на стр. 354с и в Leabhar Breac на стр. 23а, где цитируются две строки из "Фелире", автор строк просто назван "*Oengus hua Oibleain*"⁶¹ и "*Aengus hua Oibleni*"⁶² без добавления титула "Celi De"⁶³;

3) В рукописи Rawlinson B. 512 на fol. 94а автор назван просто "*Oengus mac Oiblen*"⁶⁴, без добавления титула "Celi De"⁶⁵;

4) В рукописи XVII в. Brussels 5100-04 на fol. 182r в заглавии "Мартиролога из Тавлахта" указано: "*Incipit Martira Oenghus maic Oiblein 7 Maelruain (h)i'c*"⁶⁶;

⁵⁷ Lanigan, J. (1829). *An ecclesiastical history of Ireland, from the first introduction of Christianity among the Irish, to the beginning of the thirteenth century. In 4 volumes.* Dublin: Printed for J. Cumming, 2 ed., Vol. III, p. 248.

⁵⁸ Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee.* Henry Bradshaw Society 29, p. xxvii.

⁵⁹ Follett, W. (2006). *Céli Dé in Ireland monastic writing and identity in the early middle ages,* p. 119.

⁶⁰ Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee.* Henry Bradshaw Society 29, p. xxvii.

⁶¹ Dublin, Trinity College Dublin, MS 1339 (olim MS H 2.18) (LL, Lebor Laignech. The Book of Leinster), f. 354c, Irish Script on Screen — MS 1339 (The Book of Leinster) [Электронный ресурс]. URL: https://www.isos.dias.ie/TCD/TCD_MS_1339.html.

⁶² Dublin, Royal Irish Academy, 23 P 16 (Lb, Leabhar Breac), p. 23a, Irish Script on Screen — MS 23 P 16 (An Leabhar Breac) [Электронный ресурс]. URL: https://www.isos.dias.ie/RIA/RIA_MS_23_P_16.html.

⁶³ Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee.* Henry Bradshaw Society 29, p. xxvii.

⁶⁴ Oxford, Bodleian Library, Rawlinson B 512 (R2), fol. 94a, Digital Bodleian — Bodleian Library MS. Rawl. B. 512 [Электронный ресурс]. URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/3ffc0cfc-ce63-4a6c-95c0-547f36b4333d>.

⁶⁵ Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee.* Henry Bradshaw Society 29, p. xxvii.

⁶⁶ Brussels, Biblioth que Royale, 5100-4 (B), fol. 182r, Irish Script on Screen — MS 5100-04 [Электронный ресурс]. URL: https://www.isos.dias.ie/RLB/RLB_MS_5100_04.html.

Таким образом, во всех средневековых источниках (и даже в рукописи XVII в., выполненной Михелем О'Клери) мы нигде не наблюдаем по отношению к Энгусу Уа Ойвленю причисления его к движению "Celi De". По-видимому, оно возникло у Дж. Колгана в XVII в. Эта ложная атрибуция, по-видимому, также обязана принадлежностью исторического Энгуса к монастырской общине Маэл Руана в Тавлахта, бывшей центром деятельности аскетического монашеского движения "Celi De". Автором "Saltair na Rann", использовавшим по отношению к себе титул "Celi De", был другой человек, живший, как минимум, на сто лет позже создателя "Фелире".

Выводы по проблеме авторства

Подводя краткий итог вопросу развития агиографической традиции о жизни "легендарного" Энгуса Уа Ойвленя, можно сказать, что мы доподлинно не знаем по какой модели развивалась эта традиция, но можем предложить два возможных варианта ее развития:

Вариант I:

Либо изначально "Фелире" был действительно составлен человеком по имени Энгус Уа Ойвлень и в среде монастыря Тавлахта сохранились основные предания о его жизни, ставшие впоследствии обрастать легендарными подробностями;

Вариант II:

Либо же уже после смерти "исторического Энгуса", у безымянного автора "Фелире", жившего предположительно в Тавлахта, началось складываться представление, что в кругу Маэл Руиня существовал некий выдающийся клирик по имени Энгус и впоследствии о нем начали складываться легендарные истории и ему стали атрибутировать составление "Фелире";

На основании проведенного анализа внутренних свидетельств поэмы "Фелире" и поздней агиографической традиции можно сделать следующие выводы относительно проблемы авторства, выделяя две главные подпроблемы:

1) Реконструкция жизни "исторического Энгуса"

Все, что мы можем с известной долей вероятности утверждать об авторе поэмы, реконструируется исключительно из текста самого произведения. Им был, по всей видимости, монах-клирик, насельник одного из монастырей Лейнстера (с наибольшей вероятностью — обители Тавлахта), получивший образование в конце VIII — первой половине IX в. Он в совершенстве владел сложной техникой древнеирландского стихосложения, был широко знаком с библейскими сюжетами, агиографической литературой и мартирологами его эпохи. Его интеллектуальный бэкграунд и особое почитание св. Маэл Руана, а также акцент на возвышении роли именно лейнстерских святых и монастырей в противовес светским центрам власти Уи Нейллов, указывают на его непосредственную связь с монастырем Тавлахта и, вероятно, личные или духовные отношения с самим св. Маэл Руаном. Таким образом, поэма является основным и единственным "отпечатком" личности её безымянного создателя.

2) Формирование канона о "легендарном (агиографическом) Энгусе"

К XII в. вокруг фигуры автора "Фелире" складывается устойчивый агиографический канон, отраженный в "Предисловии" к "Фелире" и в поэме "Aibind suide sund amne". Его центральными повторяющимися элементами становятся: жизнь в "Пустыне" в качестве отшельника, суровые аскетические подвиги, связь с монастырем Клуань Эдьнех, приход в Тавлахта под видом смиренного раба, работа пекарем и сушильщиком зерна при монастырской печи, знакомство с Маэл Руаном и установление с ним духовной дружбы. Этот легендарный образ является продуктом литературного творчества более поздней эпохи и служит скорее целям агиографического прославления, нежели сохранения исторической биографии. Последующая традиция (вплоть до Дж. Колгана в XVII в.) лишь компилировала и дополняла эти сюжеты, что привело к смешению данного персонажа с другими одноименными фигурами (например, с неким псевдоэпиграфическим Энгусом, автором поэмы "Saltair na Rann") и ложному причислению его к движению "Кели Де". Таким образом, между гипотетической фигурой реального автора IX в. и сложившимся позднее культом святого Энгуса лежит пропасть в несколько столетий агиографической традиции.

Источники/Sources

1. Best, R. I., and Lawlor, H. J. (1931). *The Martyrology of Tallaght*. London, Harrison and Sons. p. 262.
2. Brussels, Bibliothèque Royale, 5100-4 (B), fol. 182r, Irish Script on Screen — MS 5100-04 [Электронный ресурс]. URL: https://www.isos.dias.ie/RLB/RLB_MS_5100_04.html.
3. Colgan, J. (1645). *Acta sanctorum Hiberniae*. Leuven. p. 954.
4. Dublin, Trinity College Dublin, MS 1339 (olim MS H 2.18) (LL, Lebor Laignech. The Book of Leinster), f. 355., Irish Script on Screen — MS 1339 (The Book of Leinster) [Электронный ресурс]. URL: https://www.isos.dias.ie/TCD/TCD_MS_1339.html.
5. Dublin, Royal Irish Academy, 23 P 16 (Lb, Leabhar Breac), p. 23a, Irish Script on Screen — MS 23 P 16 (An Leabhar Breac) [Электронный ресурс]. URL: https://www.isos.dias.ie/RIA/RIA_MS_23_P_16.html.
6. Stokes, W. (1880). *On the calendar of Oengus*. Dublin: Royal Irish Academy. p.352.
7. Stokes, W. (1883). *The Saltair na Rann*. Oxford, The Clarendon Press. p. 155.
8. Stokes, W. (1895). *The Martyrology of Gorman*. London, Harrison and Sons. p. 411.
9. Stokes, W. (1905). *The Martyrology of Oengus the Culdee*. London, Harrison and Sons. p. 474.

Литература/References

1. Dumville, D. N. (2002). Féilire Óengusso: problems of dating a monument of Old Irish. *Éigse*. 33, 1-48.
2. Follett, W. (2006). *Céli Dé in Ireland: monastic writing and identity in the early Middle Ages*. Woodbridge, Boydell & Brewer, Incorporated. p. 268. ISBN: 978-1843832768.
3. O'Dwyer, P. (1981). *Céli dé: Spiritual reform in Ireland, 750-900*. Dublin, Editions Tailliura. p. 213. ISBN: 978-0906553015.
4. Ó Riain, P. (2006). *Feastdays of the Saints. A History of Irish Martyrologies*. Brussels, Société des Bollandistes. p. 416. ISBN: 978-2-87365-018-6.
5. Ó Riain, P. (2011). *A Dictionary of Irish Saints*. Dublin, Four Courts Press. p. 660. ISBN: 978-1-84682-318-3.

Предания об Энгусе	Традиция "А" (поэма "Aibind suide sund amne")	Традиция "Б" ("Предисловие" к "Фелире")
Жизнь отшельником до Тавлахта	+	+
В Тавлахта нес послушание пекаря и сушильщика зерна при печи	+	+
Совершение 300 коленопреклонений каждую ночь и чтение 150 псалмов в день	+	+
Прорастание зеленоватых стеблей пшеницы между волос на голове	+	+
Знакомство с Маэл Руаном при жизни	- (в поэме нет упоминаний об этом)	+
Место жизни до Тавлахта	Пустыня "Bethach" на реке Нор	Diseart Aonghasa (грф. Лимерик)
Место воспитания и начала монашеского пути	Клуань Эдънех	-
Место погребения	Клуань Эдънех	-
Смерть в пятницу	+	-
Сугубый пост на протяжении 7 лет	+	-
Эпизод с отсечением руки во время рубки дров и чудесное самоисцеление	+	-
Энгус занимал должность аббата	+	-
Родословная Энгуса	-	+
Энгус составил "Фелире" во время правления Аэда "Ойрдниде" мак Ниалла	-	+
Участие Энгуса на соборе в Дун Куарь в 804 г.	-	+
Чудесное видение ангелов на могиле праведника-мирянина в Куль Беннхорь	-	+
Эпизод про запоминание мальчиком-учеником Маэл Руана положенных псалмов (благодаря чудесной помощи Энгуса)	-	+
Сведение о том, что "Фелире" был начат Энгусом в Куль Беннхорь, большая часть поэмы была создана в Клуань Эдънех, а завершена она была в монастыре Тавлахта	-	+
Энгус решил отправиться в монастырь Тавлахта для знакомства с Маэл Руаном	-	+

Табл. 1. Общие и отличительные черты преданий о жизни Энгуса в традиции "А" (поэма "Aibind suide sund amne") и традиции "Б" ("Предисловие" к "Фелире").

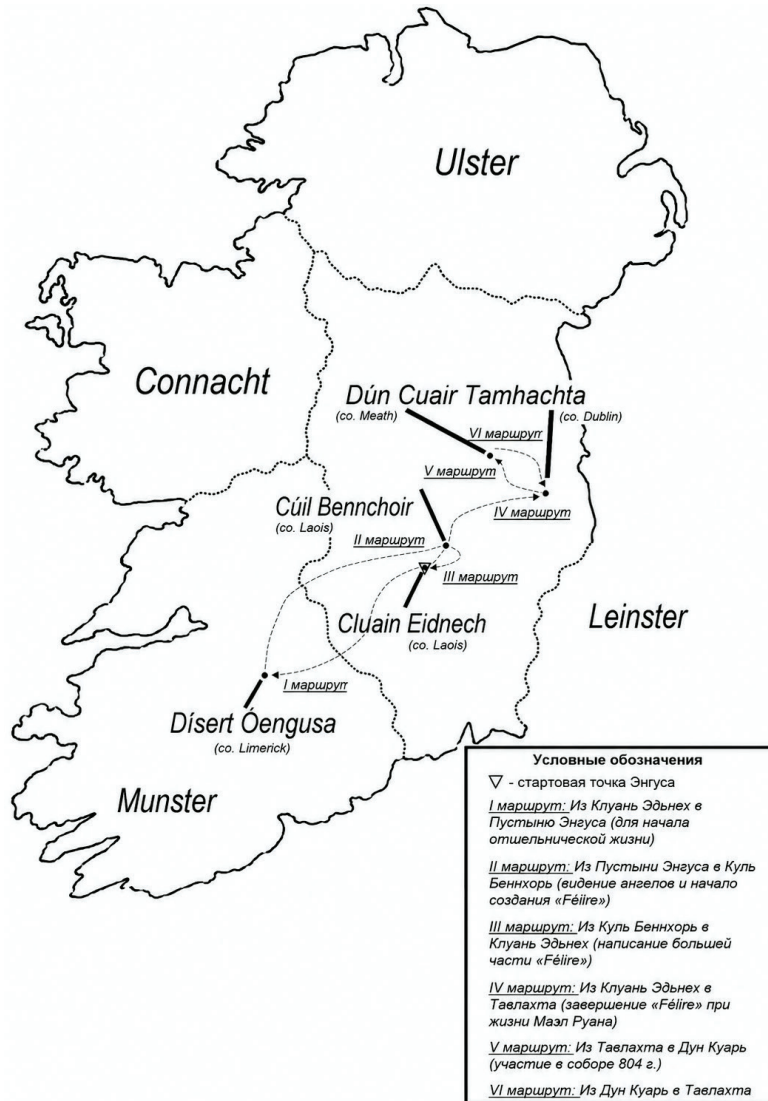


Рис. 1. Карта перемещений "легендарного Энгуса".



Оригинальная статья

Раннесредневековая медицина в англосаксонских лечебных текстах и западном церковном праве

Моисеева А. А.

В статье рассмотрены представления о болезнях и лечении в раннесредневековой западноевропейской Церкви VIII-нач. XI вв. на основе англосаксонских лечебников, входящих в рукопись *BL Royal MS 12 D XVII*, континентальных и англосаксонских пенитенциалов и собраний канонического права. Особое внимание уделено особенностям лечения с элементами христианской практики, характерного для англосаксонской медицины. В исследовании рассмотрены способы взаимодействия христианского вероучения и молитвенных практик с методами врачевания. В рамках сравнительного анализа показаны особенности восприятия болезней с точки зрения духовенства и составителей лечебников, связанных с монастырской средой. Сопоставление положений западноевропейской пенитенциальной традиции и лечебников о необходимости произнесения христианских молитв в процессе сбора лекарственных трав продемонстрировало сходство англосаксонских и континентальных представлений Церкви о лечении в Раннее Средневековье.

Ключевые слова: англосаксонская Англия, лечебники, пенитенциалы, каноническое право, раннесредневековая медицина, история медицины, *BL Royal MS 12 D XVII*.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Благодарности: к.и.н., доценту кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Зое Юрьевне Метлицкой.

Моисеева Анна Артуровна — аспирант, кафедра истории Церкви, исторический факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия. ORCID: 0000-0002-9774-5070.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):

chateresennt2307@gmail.com

Рукопись получена 12.05.2026

Рецензия получена 22.05.2026

Принята к публикации 09.06.2026



Для цитирования: Моисеева А. А. Раннесредневековая медицина в англосаксонских лечебных текстах и западном церковном праве. *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):85-106. doi:10.15829/2686-973X-2026-256. EDN: ALXSBD



Early Medieval Medicine in Anglo-Saxon Leechbooks and Western Canon Law

Anna A. Moiseeva

This article examines concepts of disease and treatment in the Western European Church between the eighth and early eleventh centuries, through a comparative reading of Anglo-Saxon medical texts preserved in the manuscript *BL Royal MS 12 D XVII*, Continental and Anglo-Saxon penitentials, and collections of canon law. It focuses particularly on treatments characteristic of Anglo-Saxon medicine that incorporate explicitly Christian ritual practices. The study analyses the interaction between Christian doctrine, prayer, and therapeutic procedures, showing how religious belief informed approaches to healing. Comparative analysis reveals significant differences and convergences in perceptions of disease among ecclesiastical authors and compilers of medical texts associated with monastic environments. A comparison of penitential prescriptions with instructions in herbals concerning the recitation of Christian prayers during the collection of medicinal plants further demonstrates important parallels between Anglo-Saxon and Continental ecclesiastical understandings of treatment in the Early Middle Ages.

Keywords: Anglo-Saxon England, Leechbooks, Penitentials, Canon Law, Early Medieval Medicine, History of Medicine, BL Royal MS 12 D XVII.

Relationships and Activities: none.

Acknowledgements: Zoya Yu. Metlitskaya, Ph. of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Church History, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University.

Anna A. Moiseeva — graduate student, Department of Church history, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0002-9774-5070.

Corresponding author: chateresennt2307@gmail.com

Received: 12.05.2026

Revision Received: 22.05.2026

Accepted: 09.06.2026

For citation: Anna A. Moiseeva. Early Medieval Medicine in Anglo-Saxon Leechbooks and Western Canon Law. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):85-106. doi:10.15829/2686-973X-2026-256. EDN: ALXSBD

Адреса организаций авторов: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, Москва, 119991, Россия.

Addresses of the authors' institutions: Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, Moscow, Russia.

Со времен поздней Античности болезнь в христианском понимании сопоставлялась с грехом или считалась следствием греховной жизни¹. Согласно общепринятым представлениям, подобная парадигма мышления была характерна для эпохи Средневековья. Ассоциация болезни с грехом часто встречается в корпусах житий святых, отражающих ментальность меровингского и каролингского времени². В англосаксонской агиографии болезнь нередко представляла как духовное испытание, которое могло помочь искупить грехи, а также явить святость и аскетизм. Вместе с тем, взаимодействие и взаимовлияние христианства и медицины в этот период было неоднозначным и разносторонним. Обращение к англосаксонским лечебникам, демонстрирующим практическую сторону медицины с точки зрения представителей монашеской среды, пенитенциалам и сводам канонического права, в положениях которых упоминаются болезненные состояния, позволяет частично реконструировать картину религиозного восприятия болезней в раннесредневековой западноевропейской Церкви в VIII–XI вв.

Источники

Важным источником по западноевропейскому раннесредневековому медицинскому знанию служит коллекция древнеанглийских лечебников Bald's Leechbook I, Bald's Leechbook II, Leechbook III, которые входят в рукопись *BL Royal MS 12 D XVII*. Рукопись, являясь единственной копией текстов, была создана на древнеанглийском языке, предположительно, в Винчестере в середине X в.³ Несмотря на то, что в первых двух лечебниках видна более частая апелляция к античной медицинской традиции, все три лечебника содержат группы рецептов, которые объединены внутренней логикой. Это касается прежде всего тех лекарств, которые предполагают элементы христианской практики. Помимо издания перевода лечебников Т. О. Кокейна, опубликованного в 1864 г.⁴, существует современный перевод первых двух книг коллекции, выполненный английским исследователем К. Т. Дойлом в рамках диссертации⁵.

Рассмотрим построение и содержание каждого из лечебников. Первая книга Bald's Leechbook I, содержащая 88 глав, 587 рецептов, посвящена

¹ Необходимо отметить, что это положение в рамках изучения этиологии болезней подвергали критическому анализу и пересмотру современные историки античной медицины, в частности, Г. Фернгрэн: Ferngren, G. B. (2009). *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 246 p.

² Kroll, J., and Bachrach, B. (1986). Sin and the etiology of disease in pre-crusade Europe. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 41, 405-406.

³ Моисеева, А. А. (2022). Особенности древнеанглийской медицинской практики на примере травника Leechbook III. *Российский журнал истории Церкви*, 3(1), 18-36. doi:10.15829/2686-973X-2022-94.

⁴ Cockayne, T. O. (1864). *Leechdoms, Wortcunning, and Starcraft of Early England: Being a Collection of Documents, for the most Part Never before Printed. Illustrating the History of Science in this Country before the Norman Conquest*. London, 2 vol.

⁵ Doyle, C. T. (2017). *Anglo-Saxon Medicine and Disease: A Semantic Approach*, vol. 2 [Apollo — University of Cambridge Repository]. doi:10.17863/CAM.14430. В статье при цитировании первых двух книг коллекции мы будем ссылаться на указанный перевод К. Т. Дойла, для третьей книги — обращаться к изданию Т. О. Кокейна.

лечению внешних болезней и недугов. Большую часть лечебника составляют рецепты, направленные на лечение головных, ушных, зубных болей, ран и повреждений на теле и различных видов кожных заболеваний. Bald's Leechbook II включает 67 глав, 274 рецепта (текст 57–63⁶ глав отсутствует). Книга посвящена описанию и симптоматике внутренних болезней (*eallum innoða mettrymnessum*) таких органов, как желудок, печень, кишечник, селезенка и легкие. В отдельных пунктах глав описываются причины возникновения этих недугов и приводятся подробные указания по их лечению, в том числе посредством хирургического вмешательства. Leechbook III, отличаясь большим своеобразием в отношении содержания и построения материала, включает в себя 73 главы (по оглавлению — 76), 136 рецептов, причем часто в главе содержится по одному рецепту, вследствие чего объем книги сравнительно меньший в отношении двух остальных лечебников.

Основа англосаксонской медицины — развитая фармакопея и применение автохтонных для Британских островов растений в виде напитков, похлебок, мазей, припарок, ванн. Распределение рецептов в лечебниках показало, что англосаксонским лекарям часто приходилось лечить мазями и ваннами кожные заболевания, такие как чесотка (*blæce*), проказа (*hreofo lice*), "рак" (*cancer adl* или *bite*), раны (*dolg, dolh, wund*), воспаления и нарывы (*swile, geswelle*), гнойники (*innan gewyrsmelum geswelle*), покраснения, вероятно, схожие с рожей (*oman*)⁷. Характерными недугами этого времени были глазные заболевания, такие как глазные боли (*eagece*), ячмень (*wenne*), сужение зрачков (*æsmælum*), слезотечение (*eagan tyren*), туман в глазах (*eagna miste*); головные боли (*healfes heafdes ece, ealdum heafod ece*); ушные недуги, как шум в ушах (*yfelne hlyst*) и глухота (*earena adeafunge*); зубные боли (*toþwærce*), а также болезни грудной клетки и переломы. Лечебники могли быть адресованы врачам-практикам в качестве медицинского пособия, на что указывает лаконичность рецептов. Симптоматика болезней, места и правила сбора трав, точные меры ингредиентов, необходимые инструменты для приготовления лекарств или проведения лечебных манипуляций зачастую опущены в тексте рецептов.

Пенитенциалы (*libri poenitentiales*, от лат. *poenitentia*) представляют собой руководства для священников, принимающих исповеди, в которых перечислялись грехи, иногда в форме вопроса исповедующемуся, и соответствующие им епитимьи. Функции раннесредневековых светских кодексов права и пенитенциалов были комплементарными в силу различия их целей, первые определяли компенсацию за преступления, вторые обеспечивали духовное искупление. Пенитенциалы существовали в течение VI—XI вв., когда, начиная с XII в., им на смену пришли трактаты, именуемые "Суммами исповедников" (*Summae confessorum*).

Англосаксонская традиция пенитенциалов примечательна тем, что ряд наиболее крупных пенитенциальных текстов приписывались наиболее

⁶ Согласно некоторым исследователям, гл. 59 Bald's Leechbook II, посвященная лечению паралича (*hemiplegia*), содержится в рукописи London, British Library, Harley 55, на что указывает соответствие содержания этого текста оглавлению лечебника. Там же, 308.

⁷ К. Т. Дойл указывает, что понятие *erysipelas* (рожистое воспаление кожи) приводилось как глосса древнеанглийского слова *oman*. См.: Doyle, C. T. (2017), 106.

важным деятелям английской Церкви, что в свою очередь усложняет установление их происхождения и этапов создания. "Пенитенциал Феодора" был создан, согласно легенде, на основе предписаний архиепископа Кентерберийского Феодора Тарсийского (620–690). Наиболее полная версия пенитенциала Феодора из существующих пяти — версия U (*Poenitentiale Umbrense*), которая была составлена, согласно прологу, неким *Discipulus Umbrensius*, на основе сведений, полученных от священника Эоды (*Eoda praesbiter*)⁸. В общей сложности пенитенциал Феодора (*Discipulus Umbrensius*) содержится в 26 рукописях⁹. Наибольший интерес для нас представляет первая из двух книг, которая освещает проблематику, связанную с вопросами пьянства и чревоугодия духовенства и мирян, наряду с суевериями, браком, крещением, посвящением в духовный сан, и назначает епитимью, которая варьируется от временной до вечного изгнания.

Особый интерес представляют пенитенциалы Беды и Эгберта, включая "Двойной пенитенциал Беды-Эгберта", приписываемые прославленному церковному автору Бедо Достопочтенному (672/673–735) и Эгберту, архиепископу Йоркскому (ум. 766), адресату Беды Достопочтенного. Пенитенциал Эгберта, предположительно созданный около 750 г., содержит в себе значительную часть материала, восходящего к пенитенциалу Беды. Кроме того, существует так называемый пенитенциал "Псевдо-Беды" или "Двойной пенитенциал", представляющий собой компиляцию пенитенциалов Беды и Эгберта, который, согласно некоторым историкам, был создан на континенте во второй четверти IX в. "Двойной пенитенциал" содержится в 10 рукописях, созданных в Германии и Франции в IX–XII в.¹⁰ Мы обращаемся к изданию Ф.В.Г. Вассершлебена¹¹, который включил в него пенитенциал Беды и Эгберта на основе рукописи, созданной в VIII–IX вв. (Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 2223) и к изданию "Двойного пенитенциала Беды-Эгберта" Г.Дж. Шмитца на основе рукописей IX в. и X в. (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 3851 и Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 3853).

Из наиболее ранних пенитенциалов континентального происхождения, включающих в себя помимо канонов обряд (*ordo*) покаяния, следует назвать собрание епископа Камбре Халитгара (817–831), которое было создано по просьбе архиепископа Реймского Эббо ок. 829/30 г. на фоне осуждения Парижским собором 829 г. пенитенциалов, которые противоречили каноническим авторитетам. Пенитенциал Халитгара, включая шесть книг, был достаточно распространен в X–XI вв. и сохранился в 25 рукописях этого времени¹². Собрание Халитгара состоит из шести книг: первая и вторая книги посвящены добродетелям и порокам, третья, четвертая и пятая содержат сведения о том, как необходимо осуществлять покаяние. В работе использовано вышеупомянутое издание Г.Дж. Шмитца, который

⁸ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851). *Bussordnungen der abendländischen Kirche*. Halle, 183.

⁹ Meens, R. (2014). *Penance in medieval Europe, 600–1200*. Cambridge University Press, 227–228.

¹⁰ Полный перечень рукописей, в которых содержатся пенитенциалы Беды, Эгберта и "Двойной пенитенциал" привел Р. Минс: Meens, R. (2014), 231–3.

¹¹ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851). *Bussordnungen der abendländischen Kirche*. Halle.

¹² Там же, 46.

обращался к рукописи конца IX/X вв. (Codex Paris 8508) и рукописи XII в. (Codex Paris 12315)¹³.

Труд аббата Прюмского Регинона¹⁴ (ок. 840–915 гг.) об осуществлении епископских визитаций "Две книги о делах, находящихся в юрисдикции церковных синодов, и о церковной дисциплине" (*Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*) сохранилось в 10 рукописях, созданных преимущественно в оттоновское и салическое время, и стало одним из опорных источников для "Декрета" Бурхарда Вормского¹⁵. Труд Регинона важно принимать во внимание в связи с "Декретом" Бурхарда, который во многом опирался на его положения.

"Декрет" Бурхарда (*Decretum Burchardi*; также *Liber decretorum*), созданный Бурхардом Вормским (ок. 965–1025), епископом Вормса, канонистом и правоведом, служит одним из ключевых источников западного раннесредневекового канонического права. Собрание включает 20 книг, насчитывающих 1785 канонов, и может быть датировано между 1012 и 1023 гг. или между 1015 и 1020 гг.¹⁶ Большинство рукописей "Декрета" происходит из Италии и Германии, в меньшей степени — Франции¹⁷. В книгах "Декрета" представлены правовые нормы, относящиеся к совершению крещения, преступлениям монашества, исполнению поста, местным верованиям и магии, и многим другим вопросам церковной дисциплины. Восемнадцатая глава содержит каноны, касающиеся Таинства Елеосвящения, посещения больных священниками, исповеди больных христиан. В статье используется первое издание "Декрета" Бурхарда, которое было напечатано в 1548 г. в г. Кельне, хранящееся в Баварской государственной библиотеке и доступное в электронном виде на веб-сайте Мюнхенского центра оцифровки¹⁸.

В контексте анализа рецептов, в которых приводится лечение с использованием элементов христианской практики, необходимо упомянуть источники по римской литургии VIII–X вв., в частности, Геласианский sacramентарий, созданный около 750 г. и содержащийся в Ватиканской рукописи (*Vatican MS Reg. lat. 316*), на основе которой в 1960 г. было составлено издание Sacramентария Л. К. Мольберга¹⁹, и Миссал Леофрика, наиболее раннюю из трех его частей, — *Leofric "A"*. Миссал Леофрика, содержащийся в рукописи *Bodley 579* и основанный на Sacramентарии Григо-

¹³ Schmitz, H. J. (ed.) (1883). *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, Mainz.

¹⁴ Reginonis abbatis Prumiensis (1840). *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis: ex diversis sanctorum patrum conciliis atque decretis collecti* (F. G. A. Wasserschleben, ed.). Engelmann, Leipzig.

¹⁵ Hamilton, S. (2013). *Church and people in the medieval West, 900–1200*. Pearson, 15.

¹⁶ Austin, G. (2009). *Shaping Church Law Around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms*. Church, Faith, and Culture in the Medieval West. Ashgate Publishing, Burlington, VT, 20.

¹⁷ Там же, 26.

¹⁸ *D. Burchardi Wormaciensis Ecclesiae Episcopi Decretorum Libri XX (1548): ex Consilij & orthodoxorum patrum Decretis, tum etiam diuersarum nationum Synodis, ceu loci communes co[n]gesti, in quibus totum Ecclesiasticum munus luculenta breuitate & veteres Ecclesiarum obseruationes complectitur. Coloniae: Novesianus*. URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10148587?page=1>.

¹⁹ Mohlberg, L.C. (ed.) (1968). *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*: (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum), *Rerum ecclesiasticarum documenta series maior fontes*, 4, Herder, Rome. 323 p.

рия, был составлен, согласно преобладающему мнению, в Лотарингии ок. 900 г. и в начале X в. оказался в Англии, хотя исследователь Н. А. Оркард, к изданию которого мы обращаемся²⁰, выдвинул "теорию Плегмунда", сводящую к тому, что Миссал был изначально написан для архиепископа Кентерберийского Плегмунда (890–923) непосредственно в Англии²¹. В течение последующего времени, в период 920–1000 гг. Миссал дополнили новым материалом, в том числе календарем церковных праздников; третья часть была добавлена к нему в Эксетере при епископе Леофрике (1050–1072)²². Кроме того, в рамках работы мы сочли целесообразным частично обратиться к англосаксонской литературной традиции, отраженной в "Житии Кутберта"²³, "Церковной истории народа англов"²⁴ Беды Достопочтенного и "Проповедях"²⁵ Эльфрика Эйншамского (955–1020).

Восприятие физических состояний в пенитенциальных текстах и лечебниках

Сравнение положений континентальных и англосаксонских пенитенциалов, отражающих канонические нормы, связанные с конкретными болезненными состояниями с рецептами англосаксонской медицинской практики, позволит нам шире взглянуть на то, как различные недуги воспринимались в церковной среде. Мы сосредоточим внимание прежде всего на упоминаемых в пенитенциалах состояниях, связанных с чрезмерным употреблением алкоголя и еды в отношении епитимьи, назначавшейся епископам, священникам, дьяконам, монахам и мирянам. В связи с этим нам кажется целесообразным поставить вопрос о том, представляли ли эти состояния перед Церковью как "симптомы" греха или болезни.

Грех пьянства (лат. *ebrietas*), названный на соборе в 747 г. в Кловешо в Мерсии "смертельным ядом"²⁶, наказывался Церковью достаточно строго. Согласно Феодору, епископ, порок которого состоял в пьянстве, при отказе бороться с ним должен был быть низложен²⁷. В пенитенциале Халитгара сказано, что епископ, который пьянствовал, лишался сана и должен был исполнять епитимью в течение 16 лет²⁸. Там же утверждается, что священники и дьяконы, нарушившие монашеский обет из-за пьянства, исполняли епитимью в течение трех лет еженедельным воздер-

²⁰ Orchard, N. A. (ed.). (2002). *The Leofric Missal*. Henry Bradshaw Society, 2 vols. Vol. 1. Boydell & Brewer, Woodbridge, UK.

²¹ Pfaff, R.W. (2009). *The Liturgy in Medieval England: A History*. Cambridge University Press, Cambridge, 73.

²² *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England, 2nd Edition* (2014), Wiley Blackwell, 295.

²³ Colgrave, B. (ed. and trans.) (1940). *Two Lives of St Cuthbert*. Cambridge.

²⁴ *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (1969). Eds. B. Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford University Press, Oxford. 618 p.

²⁵ *The Homilies of the Anglo-Saxon church. The first part, containing the Sermones catholici, or Homilies of Ælfric* (1844), ed. Thorpe, B., vol. 1. London.

²⁶ Foot, S. (2006). *Monastic life in Anglo-Saxon England*. Cambridge University Press, 239.

²⁷ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 184 ("Si quis episcopus aut aliquis ordinatus in consuetudine habuerit ebrietatis uitium, aut desinat aut deponatur").

²⁸ Schmitz, H. J. (ed.) (1883), 297-298 ("Episcopus faciens fornicationem degradetur: et sexdecim annos poeniteat").

жанием, кроме дней Пятидесятницы²⁹. Если человек, который принял обет святости, опьянел от вина или браги, то он постился в течение сорока дней на хлебе и воде, в то время как мирянину назначалось семь дней поста³⁰.

В "Двойном пенитенциале Беды-Эгберта" подробно описывается пьяное состояние и приводится различная епитимья за пребывание в нем: "Такое пьянство, когда состояние ума меняется и язык заплетается, глаза обеспокоены, судорога³¹ и боль следует, если клирик — семь дней, монах — четырнадцать, дьякон — три недели, священник — четыре недели, епископ — пять недель, миряне — три дня, без вина и мяса"³². Согласно пенитенциалу Феодора и Беды, священник или дьякон, у которых пьянство вызвало рвоту, должны были исполнять епитимью сорок дней³³. Монах (*monachus*), который был повинен в пьянстве, вызвавшем рвоту, нес, по сравнению со священниками, меньшее покаяние, равное тридцати дням³⁴. Верный мирянин (*fidelis laicis*), который пребывал в этом болезненном состоянии по той же причине, должен был совершать епитимью в течение пятнадцати дней или двенадцати дней, согласно Феодору и Беде³⁵. Если человек пьянствовал, но рвоты не было, то он исполнял епитимью семь дней³⁶. Однако если рвота случилась с человеком не по причине пьянства, а из-за болезни (*causa egritudinis*), то епитимья не налагалась, как следует из пенитенциалов Беды и Эгберта³⁷.

В пенитенциале Феодора в отдельном пункте прописывается то, что если со священником или дьяконом из-за болезни или долгого воздержания от еды и питья случилась рвота из-за количества выпитого, и он в этом случае выпил не более положенного его "старейшинами" (*senioribus*) в Рождество Христово, Пасху или в день памяти о святом, то епитимья не назначалась³⁸. Беда же указывает, не упоминая состояние

²⁹ Там же, 298.

³⁰ Там же, 297 ("*Inebriatur igitur quis a vino sive cervisia contra indictum Salvatori ac Apostolorum eius, quod si votum sanctitatis habuerit, XL diebus in pane et aqua culpam diluat: laicus vero Septem diebus poeni teat*").

³¹ Латинское слово *distentio* часто встречается в контексте сочинений римского медика Авла Корнелия Цельса в сочетании *distentio nervorum* (букв. "растяжение нервов", которое можно перевести как "судорога").

³² Schmitz, H. J. (ed.) (1883), 692 ("*Qui vero inebriatur contra praeceptum domini, si votum sanctitatis habet, hoc est ebriositas quando statum mentis mutat et lingua balbutit et oculi turbantur, distentio ac dolor sequitur, si clericus est, VII dies, si monachus, XIV dies, diaconus XX, presbyter XXVIII, episcopus XXXV, laicus III dies a carne et vino abstineat*").

³³ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 184 ("*Si praesbiter aut diaconus pro ebrietate, XL dies peniteat*").

³⁴ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 184 ("*Si monachus pro ebrietate uomitum facit, XXX dies peniteat*").

³⁵ Там же, ("*Si fidelis laicus pro ebrietate uomitum facit, XV dies peniteat*").

³⁶ Там же, 227 ("*Qui inebriatur contra domini interdictum et sine vomiti, VII dies peniteat*").

³⁷ Там же, 226 ("*Si causa egritudinis, non nocet*"). Там же, 242 ("*Si vomitum facit infirmitatis causa, sine culpa est*").

³⁸ Там же, 184 ("*Si uero pro infirmitate aut quia longo tempore se abstinerit et in consuetudine non erit ei multum bibere uel manducare, aut pro gaudio in natale domini aut in pascha aut pro alicuius sanctorum commemoratione faciebat et tunc plus non accipit quam decretum est a senioribus, nihil nocet. Si episcopus iuberit, non nocet illi nisi ipse similiter faciat*").

болезни, что в подобной ситуации необходимо было значительно смягчить епитимью³⁹.

В англосаксонских лечебниках превышение меры в отношении употребления алкоголя является физиологическим состоянием, последствия которого необходимо вылечить. В *Bald's Leechbook I* приводится три рецепта о том, что требуется делать, если "человек перепил" (*wif þon þe mon hine fordrince*; древнеангл. *fordrincan*, лат. *ebriāre*)⁴⁰. От подобного недуга рекомендуется взять буквицу и пить ее в воде или варить это растение вместе с золототысячником в фильтрованном эле перед едой. Другой рецепт указывает, что для лечения состояния нужно пожарить легкое свиньи и принимать его ночью по пять порций.

Чревоугодие (лат. *satietas*) считалось одним из смертных грехов в сочинениях Григория Великого и Кассиана, за которыми, описывая добродетели и пороки, следовали англосаксонские церковные авторы Альдхельм и Алкуин⁴¹. Тем не менее, в отличие от пьянства, чревоугодие, которое было часто связано в пенитенциальных нормах с осквернением причастия, вело к менее продолжительной епитимье.

Пресыщение, которое вызывало рвоту у человека, предполагало епитимью в течение трех дней, согласно пенитенциалу Феодора и Беды⁴². Если человек совершал это прегрешение со святым причастием, то срок исполнения епитимии увеличивался до семи дней⁴³. Однако Феодор отмечает, что если человек поступил так с причастием по причине болезни, то его вины в этом не было и, соответственно, епитимья не назначалась⁴⁴. Однако в "Двойном пенитенциале" и пенитенциале Эгберта отражено более негативное отношение в контексте этого нарушения к больным христианам, к которым, согласно указанным в пенитенциале нормам, применялась епитимья длительностью в семь дней. В случае если человек сделал это с причастием и не был при этом болен, тому назначалось не только семидневная епитимья, но и пропевание Псалтыри единожды или дважды⁴⁵. В "Двойном пенитенциале Беды-Эгберта" опьянение или переедание, которое вызвало рвоту причастием, вело к епитимье в течение сорока дней у клириков, монахов и дьяконов, священники должны были каяться семьдесят дней, епископы — девяносто⁴⁶. Многие из приведенных выше норм о пьянстве и чревоугодии Регинон Прюмский привел в первой книге труда о епископских визитациях и Бурхард Вормсский во второй, пятой

³⁹ Там же, 227 ("*Si cuiquam hoc post abstinētiā contigit, non consuetudine multum bibendi, cum gaudio sollemnitate alicujus precipue licentius se epulis indulgeret, nec tamen plus quam a senioribus suis decretum est acciperit, multum est penitētia lenianda*").

⁴⁰ Doyle, C. T. (2017), 154.

⁴¹ Foot, S. (2006), 232-233.

⁴² Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 184 ("*Qui pro satiēte uomitum facit, tribus diebus peniteat*").

⁴³ Там же, 226 ("*Si cum sacrificio communicasset, VII dies peniteat*").

⁴⁴ Там же, 184 ("*Si cum sacrificio commonionis, VII dies peniteat. Si infirmitatis causa, sine culpa est*").

⁴⁵ Там же, 242, 692 ("*Si infirmitatis causa, VII diebus unusquisque, si non infirmitatis causa sacrificii die, VII diebus, quidam psalterium, quidam bis psalterium*").

⁴⁶ Там же, 268 ("*Si quis per ebrietatem vel voracitatem eucharistiam evomerit XL dies peniteat, clerici vel monachi seu diaconi XL dies peniteant, presbyteri LXX, episcopi XC*").

и четырнадцатой книгах "Декрета". Регинон включил в чин исповеди священником вопрос о том, вызывал ли человек пьянством рвоту. Она, согласно Регинону, наказывалась епитимьей в пятнадцать дней, если это произошло по причине спора — сорок дней, но если это случилось непреднамеренно, то полагалось семь дней⁴⁷.

Необходимо подчеркнуть, что Церковь проявляла сочувствие к больным в отношении соблюдения поста. В пенитенциале Феодора приводится положение о том, что "больным дозволяется принимать пищу и питье в любое время, когда они испытывают желание или способны это сделать, если не получается своевременно"⁴⁸. О соблюдении поста больными христианами имеются сведения в "Декрете" Бурхарда, который приписал следующее положение Майнцкому собору: "Больным разрешено принимать пищу и питье так часто, как они пожелают"⁴⁹. Согласно "Декрету", христианин мог перестать поститься в Великий Пост из-за болезни, однако для остальных прихожан это считалось прегрешением и за каждый день нарушения Великого Поста в качестве епитимьи человеку нужно было поститься три дня на хлебе и воде⁵⁰.

Грех или болезнь?

В англосаксонской медицине рвота рассматривалась и как симптом болезней, связанных с внутренними органами, и как физиологическое состояние, с которым было необходимо бороться, и как средство, которое помогало укреплять здоровье и лечить разнообразные недуги через восстановление балансов "жидкостей" в рамках античной медицинской теории о гуморах. Так, в рецепте, описывающем признаки заболевания желудка, наряду с кашлем, распуханием живота и жаждой, приведены приступы рвоты⁵¹. Рвота являлась признаком нахождения в организме "холодной жидкости" (*ceald wæte*), которая сопровождала переохлаждение желудка (*ofercealdan magan*). Эта болезнь была причиной повышенного аппетита (*ofermiclan friclo*), который сменялся рвотой⁵².

Если у больного было воспаление печени, которое вскрывалось (*gebyrst*), это влекло за собой "рану" на ней. В случае затянувшегося лечения у человека появлялась рвота, через которую из больного выходил гной

⁴⁷ Reginonis abbatis Prumiensis (1840). *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis: ex diversis sanctorum patrum conciliis atque decretis collecti* (F. G. A. Wasserschleben, ed.), Engelmann, Leipzig, 84, 87, 88.

⁴⁸ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 219 ("*Infirmis licet omni hora cibum et potum sumere, quando desiderant vel possunt, si opportune non possunt*").

⁴⁹ Однако, по всей видимости, положение связано именно с канонем Феодора. *D. Burchardi Vormaciensis Ecclesiae Episcopi Decretorum... Liber XVIII. f. 185r* ("*Quod infirmis omni hora cibum sumere liceat. Infirmis licet omni hora cibum potumque sumere, quotiescunque desiderant*").

⁵⁰ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 646 ("*Solvisti jejunium in Quadragesima, antequam vespertinum celebraretur officium, nisi propter infirmitatem? Si fecisti, pro unoquoque die tres dies in pane et aqua poenitere debes: quia canones praecipunt, quod in Quadragesima currendum sit ad missam, et auditis missarum solemnitatibus et vespertinis officiis, largitis elemosynis, ad cibum accedendum esse. Si autem aliquis necessitate constrictus fuerit, ut ad ecclesiam venire non possit, et missam audire non possit, aestimata vespertina hora, completa oratione, jejunium solvat*").

⁵¹ Doyle, C. T. (2017), 174.

⁵² Там же, 201.

(*wormse spiweþ*). От подобной рвоты при "ране" печени требовалось приготовить напиток из кипяченой воды и меда, после чего лекарь снимал пену, охлаждал напиток и давал больному⁵³. В случае, когда на печени возникал "жар" из-за "горячей и бурлящей крови" (*of hatum blode 7 weallendum*), больной страдал от высокой температуры, острой боли до ключицы и плеча, кашля, стеснения груди и рвоты кровью⁵⁴. Среди рекомендаций, которые указаны относительно лечения болезни печени, приводится очищение организма через кровопускание (*se lichoma sie þurh þa blodlæse geclæsnad*), корректировка его питания (*mannes bileofa is to besceawianne*), отсутствие "острой", "режущей", "влажной" и "сладкой" еды и избегание похлебок и яиц, употребление травяных напитков на основе вина и эметиков (рвотных средств), если печень росла⁵⁵.

Когда человек в состоянии опьянения (*miclum gedrince*) переел, согласно древнеанглийскому рецепту, его кишечник наполнялся "злой флегматичной жидкостью" (*yfelre wætan horhehtre*) и за этим следовала тошнота со рвотой⁵⁶. Против рвоты боролись, используя воду, в которой сварена мята, добавляли к ней укроп, тмин и перец, кислые яблоки и немного вина и давали больному пить, одновременно с этим прикладывая компрессы из крошек хлеба и вареных яблок на живот⁵⁷.

В определенных случаях больных лечили через рвоту и применение рвотных напитков. В отдельной главе Bald's Leechbook II приводится перечень эметиков (*spiwe drenc, wece drenc*), которые готовились на основе эля и часто содержали алоэ, полынь, девясил, будру, зернышки перца. В указании о лечении икоты говорится о том, что больной через рвотный напиток выплевывает "злые жидкости" (*yfel wætan*), которые спровоцировали икоту⁵⁸. От паралича (*lyft-adl*) также рекомендовалось вызвать рвоту, после того как человек выпьет кипящую воду вместе с маслом и солью по капле⁵⁹. Рвота, в том числе путем употребления травяных напитков, рекомендовалась тем больным, включая детей, у которых боль в желудке вызывалась перееданием (*oferfylla*, также *ungemetlica mete socna*) или плохим перевариванием пищи (*men mete untela melte*)⁶⁰. Если у человека был воспален желудок, лекарь должен был сжать его ноги и руки утром, приказать кричать или петь и вызвать у него рвоту, после чего больной соблюдал специальную диету⁶¹. Рвотный напиток лекари использовали для больных, которые страдали от "одержимости дьяволом" (*feondseocum men, wip deofle*)⁶².

Необходимо уделить внимание особенностям восприятия "дьявольских" болезней в лечебниках в контексте англосаксонской агиографической тра-

⁵³ Doyle, C. T. (2017), 213.

⁵⁴ Там же, 215.

⁵⁵ Там же, 224.

⁵⁶ Там же, 174.

⁵⁷ Там же, 195.

⁵⁸ Там же, 70.

⁵⁹ Там же, 134.

⁶⁰ Doyle, C. T. (2017), 178, 245, 263.

⁶¹ Там же, 186. Соскаупе, Т. О. (1864), 354-356.

⁶² Doyle, C. T. (2017), 141.

диции. Одержимость демоном появляется трижды в обоих сочинениях Беды Достопочтенного: в "Церковной истории" приводится один случай одержимости гостя монастыря Барденей, где служила аббатиса Эдильхильд⁶³, в "Житии Кутберта" одержимости подверглись жена Хильдмера, префекта (*praefectus*) короля Эгфрида и мальчик из Линдисфарнской округи⁶⁴. Описанное Бедой в этих трех сюжетах исцеление дьявольской одержимости исключает участие врача и, как приведено в фрагментах с одержимым мальчиком и гостем Барденей, предполагает обряд экзорцизма (*dicebat exorcismos*), проводимый священником из монастыря (*presbiter de monasterio* или др.-англ. *mæssepreost*), который должен был изгнать нечистый дух. В случае жены Хильдмера священника призывали, чтобы причастить одержимую перед смертью, но ее сумел исцелить Кутберт.

Англосаксонские лечебники диктуют медицинский взгляд на это состояние. Одержимость была связана с внешним воздействием дьявольской силы (*deofles costung*) и лечилась травяными лекарствами, эффективность которых усиливалась через произнесение лекарем христианских молитв на разных этапах лечения больного или через иные действия, связанные с христианской практикой. Для составителей и переписчиков рецептов "дьявольская" болезнь представляла собой физический, а не духовный недуг. Она не связывалась, как, впрочем, и в сюжетах Беды Достопочтенного, с личными прегрешениями или благочестием человека, и не требовала от одержимого исповеди. В фрагменте Bald's Leechbook II, в котором описан недуг желудка (*adlies magan*), дьявольская одержимость находится в ряду с физиологическими состояниями: согласно ему, боль в желудке вызывала не только судороги, рожу или отсутствие аппетита, но и "дьявольскую" болезнь (*fienda adl*)⁶⁵. В Leechbook III в рецепте от желтухи (*wip geolwan adle*) указано, что лечебный напиток из измельченного в пыль дудника, фенхеля, колючника, буквицы и ряда других трав "хорош от любой боли в членах тела и головной боли, и забывчивости, и глазной боли, и глухоты, и грудной боли, и боли в легких, и боли в пояснице и от любого искушения дьявола"⁶⁶.

Таким образом, согласно пенитенциальным нормам, рвота ассоциировалась с пьянством и чревоугодием, которые рассматривались прежде всего как греховные деяния. За них полагалась епитимья, которая различалась в зависимости от принадлежности человека к духовенству и чину. Монахи, повинные в пьянстве, несли менее продолжительное покаяние, в отличие от священников и епископов. Тем не менее существовало понимание того, что рвота могла вызываться физиологическими факторами. Если болезнь приводила к этому состоянию, человек освобождался от епитимьи, однако не в случае осквернения святого причастия.

⁶³ *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (1969). Eds. B. Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford University Press, Oxford, 248-249.

⁶⁴ Colgrave, B. (ed. and trans.) (1940). *Two Lives of St Cuthbert*. Cambridge, 288-291.

⁶⁵ Doyle, C. T. (2017), 174.

⁶⁶ Cockayne, T. O. (1864), 314-316 ("He is god wip ælcra liman untrumnesse and wip heafod ece and wip ungemynde and wip eag wærce and wip ungehyrnesse and breost wærce and lungen adle and lenden wærce and wip ælcra feondes costunga").

Англосаксонские лечебники демонстрируют, что опьянение или переизбыток следовало лечить как любой другой недуг, как и рвоту, которая сопровождала эти состояния. Рецепты отражают понимание взаимосвязи здоровья и вида потребляемой человеком пищи и напитков и важности соблюдения правильной диеты. Рвота была как симптомом внутренних заболеваний, обычно связанных с дисфункцией желудка или печени, так и естественной реакцией организма, которую можно было дополнительно стимулировать через эметики для очищения больного от вредоносных жидкостей, вызывающих болезни. Эметики как наследие греко-римской медицины были прочно интегрированы в англосаксонскую лечебную практику. "Дьявольская" болезнь для англосаксонского лекаря представляла физический недуг, для лечения которого применяли травяные лекарства, не всегда сопряженные с произнесением христианских молитв. С точки зрения англосаксонского духовенства одержимость дьяволом не соотносилась с греховностью больного, однако представляла собой духовный недуг, сопряженный с вселением в человека нечистого духа, который священник должен был изгнать посредством экзорцизма.

Лечение с элементами христианской практики

Одна из характерных черт древнеанглийской медицины заключается в традиции лечения с элементами христианской практики, которое встречается во всех трех книгах рассматриваемой коллекции. Необходимо дать общую характеристику этих рецептов.

В Bald's Leechbook I входит 23 лечебных рецепта (3,9% от общего количества рецептов), включающих в себя элементы, связанные с христианской практикой, подразумевающие прежде всего использование святой воды в приготовлении лекарства (в том числе окропление трав) и произнесение молитв христианского содержания на различных этапах лечения. Эти действия встречаются при лечении болезни, связанной с воспалениями *þeoradl*⁶⁷, ядов, "дьявольской" болезни (*wiþ feondseocum/deofolseocum men*), лунатизма (*bræcseocum men*), "безумного сердца" (*wiþ weden heorte*), "весенней лихорадки" (*wiþ lencten adle*) и разновидностей "эльфийских" болезней, связанных с влиянием *ælf* (*ælcra yfelre leodrunan 7 ælfsidenn*), а также направленных на лечение лошади. В Bald's Leechbook II в 64–65 главах можно обнаружить только два рецепта, которые предполагают схожие действия, как произнесение молитв и совершение крестных знамений при лечении: рецепт "Gif hors ofscoten sie" от лошадиного недуга, возникновение которого английский филолог А. Холл связал с "эльфом"⁶⁸, и лекарство от дизентерии (*utwærc*)⁶⁹. Остальные предписания книги в этих главах упоминают лекарства для сохранения здоровья, специаль-

⁶⁷ Болезнь *þeoradl* могла характеризоваться воспалительными процессами из-за перенесенной организмом инфекции или травмы. [Электронный ресурс]. The Historical Thesaurus of English, 2nd ed. (version 5.0), s.v.: информ.-справочный портал. URL: <https://ht.ac.uk/category/?id=9367>.

⁶⁸ Hall, A. (2005). Calling the Shots: The Old English Remedy "Gif hors ofscoten sie" and Anglo-Saxon "Elf-Shot". *Neuphilologische Mitteilungen*, 106(2), 205. <http://www.jstor.org/stable/43344130>.

⁶⁹ Doyle, C. T. (2017), 318-319.

ные мази и напитки. Привлекает внимание средство *petra oleum*, которое следует наносить в виде креста на язык человека с нарушением речи и на каждый член тела, кроме лба, если человек сошел с ума⁷⁰. В Leechbook III находится 11 рецептов, предполагающих элементы христианской практики (15% от общего объема). Вместе с тем, необходимо признать, что в масштабе рассматриваемой коллекции подобное лечение не составляло значительную часть англосаксонской медицинской практики, соответствуя примерно 3,6% в соотношении к общему количеству лекарств.

В ходе лечения указанных заболеваний лекарь использовал святую воду для приготовления лечебных напитков, произносил христианские молитвы во время сбора трав и ходе приготовления лекарства, осеял больного человека крестным знаменем, использовал алтарь церкви для освящения растений. Основные этапы приготовления лекарства и врачевания, когда лекарь произносил молитвы, можно привести следующие: перед и во время сбора лекарственных трав, в ходе приготовления лекарства, над лечебным напитком, в церкви в ходе приготовления лекарства, над человеком, когда он употреблял лекарство или после его употребления. Способы лечения болезней с включением молитвенной части в рассматриваемом корпусе лечебников и сочетания молитв, которые использовали англосаксонские лекари, представлены в таблице 1 "Корреляция христианских молитв в англосаксонских лечебных книгах (*Royal MS 12 D XVII*)".

Следует сказать про отдельный блок указаний, посвященных гигиене питания, которые расположены в Bald's Leechbook I. В них упоминается о необходимости использовать святую воду для окропления продуктов. В рецепте "От испорченного эля" приведены рекомендации о том, что необходимо взять люпин, часто применяемый для лечения от "дьявольских" и "эльфийских" болезней, положить его в четырех углах дома и над дверью, и под порогом и под чашей с элем, добавить святой воды и положить растение в эль⁷¹. В пенитенциале Феодора и Беды к вопросу "испорченной" пищи и еды выражен прагматический подход, заключающийся в том, что окропление святой водой приводит к очищению пищи и делает ее пригодной для употребления. Так, если в жидкость упала мышь (*sorex* или *mus*)⁷², ее следовало извлечь и жидкость окропить святой водой⁷³. Если в сосуде оказался уже мертвый грызун, необходимо было вылить всю жидкость и очистить сосуд, поскольку такая жидкость не годилась для употребления человеком⁷⁴. Но в том случае, если сосуд содержал жидкость, в которой утонула мышь или ласка (*mustella*), и в нем находилось много еды (возможно, суп или похлебка), ее следовало очистить и окропить свя-

⁷⁰ Там же, 316.

⁷¹ Doyle, C. T. (2017), 146.

⁷² Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 192 ("*Sorex si ceciderit in liquorem, tollatur inde et aspargatur aqua sancta, et sumatur si vivens sit*"). В Ветхом Завете мыши считались нечистыми животными (Лев 11:29; ср. Ис 66:17).

⁷³ Там же, 227 ("*Si mus ceciderit in liquorem, tollatur inde et aspargatur liquor ille aqua benedicta et utatur*").

⁷⁴ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 192 ("*Si vero mortua, omnis liquor proiciatur foras nec homini detur et mundetur uas*"). Там же, 227 ("*Si mortua sit, abieciatur totus ille liquor nec ab hominibus sumatur*").

той водой и затем употребить при необходимости⁷⁵. Окропление святой водой могло помочь, если в жидкости обнаруживался помет птиц⁷⁶.

Таким образом, при лечении рассматриваемых болезней в общей сложности использовались 15⁷⁷ различных христианских молитв или молитвенных слов. Процентное соотношение молитв в отношении всего корпуса лечебников представлено в рисунке 1 "Распределение христианских молитв в англосаксонских лечебниках (*Royal MS 12 D XVII*)". При лечении, помимо литаний и "месс" (*mæssan*), чаще всего использовались молитвы Отче наш и Символ веры. Они часто упоминаются в рамках одного рецепта: как минимум в пяти рецептах мы встречаем их сочетание на различных этапах лечения. Лекарь произносил Отче наш и Символ веры над лекарственным напитком для лечения "весенней лихорадки", а в случае "эльфийской болезни" (*wip ælfadle*) читал их во время курения благовоний из трав над больным человеком, над напитком, после произнесения формулы экзорцизма, одновременно в церкви и отправляясь на сбор трав.

Проблема интерпретации *mæssan*

Следует подробнее остановиться на наиболее часто используемых видах молитв в лечебниках, в частности, *mæssan*, условно называемых в англоязычных переводах лечебников "мессами" (англ. *mass*). *Mæssan* можно обнаружить в рецептах Bald's Leechbook I и Leechbook III. Согласно определению словаря древнеанглийского языка Босворта-Толлера, наиболее распространенное значение *mæsse/messe* — "месса", в отдельных случаях "торжественная месса"⁷⁸. В DOE приведены следующие значения этого слова: *maesse* встречается в составе слова *heahmaesse* (в т.ч. *ealdorlice mæsse* в англосаксонском собрании предписаний монастырей *Regularis Concordia*), под которой подразумевается торжественная месса (лат. значения: *missa*, *solemnia missarum*, *publicum officium*), *halgena mæsse* ("Месса всех святых"), в словосочетании *lætre mæsse* (например, *lætre sancta Maria mæsse* как церковная служба, которая проводилась позднее праздника в честь святого)⁷⁹. В том или ином значении в контексте древнеанглийских источников нельзя найти иного перевода этого слова, кроме как основной литургической службы.

Обратимся к лечебникам. В Bald's Leechbook I *mæssan* применяли для лечения вышеуказанных болезней, как "весенняя лихорадка", "лунатизм", "одержимость дьяволом", "безумие", "любое злое *leod-runan* и *ælfside*"

⁷⁵ Там же, ("Si multus sit cibus ille liquidus in quo mus mustellau-e: immersa homicidum moritur, purgetur et aspergetur aqua sancta, et sumatur si necessitas sit"). Там же, 227 ("Quodsi multus fuerit liquor ille in quo mus vel mustella incidens moritur, purgetur et aspargatur aqua sancta et sumatur si necessitas sit").

⁷⁶ Там же, 212 ("Si aues stercorant in quemcumque liquorem, tollatur ab eo stercus, et sanctificatur aqua, et mundus erit cibus").

⁷⁷ При подсчете не учитывались *mæssan*, кроме трех, имеющих особые названия (*Omnibus Sanctis*, *Contra tribulationem*, *Pro infirmis*), о которых речь пойдет далее.

⁷⁸ Bosworth J., Toller T., An Anglo-Saxon Dictionary Online, compiled by S. Christ and Tichý. Charles University in Prague, 21 Mar. 2010. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.bosworthtoller.com/002965>.

⁷⁹ Dictionary of Old English: A to G, ed. Cameron A., Healey diPaolo A., et al. Dictionary of Old English Project: Toronto. [Электронный ресурс]: URL: <https://tapor.library.utoronto.ca/doe/>.

(*ælcra yfelre leodrunan 7 ælfsidenne*), лошадиный недуг (*Gif hors ofscoten sie*), а также от "испорченной еды". В Leechbook III *mæssan* встречаются в рецептах или от дьявольских болезней и искушений (гл. 41 (1,2), 64), "эльфийских" болезней (гл. 61, 62) и от "безумного" сердца (гл. 68)⁸⁰. В общей сложности, из 11 рецептов Bald's Leechbook I с особым лечением, подразумевающим христианские элементы, как минимум в шести фигурируют *mæssan*; в Leechbook III упоминания *mæssan* равняются шести.

В подавляющем количестве случаев *mæssan*, которые упоминаются в рецептах с указанием количества, в основном, от семи до двенадцати в лечебниках приводятся без содержания. Лишь в одном рецепте корпуса для лечения "безумного сердца" указаны *mæssan* "в честь 12 апостолов" (*xii. mæssan on weorþmynde þara twelfa apostola*)⁸¹. Обычно, количество *mæssan*, которые лекарь должен был пропеть, равняется девяти, притом это было условием лечения "эльфийских" болезней и "дьявольских" недугов. В остальных случаях следовало петь двенадцать *mæssan* для лечения болезни лошади, а также "дьявола и забывчивости" и "безумного сердца". Отметим, что *mæssan* практически всегда пропевали над травами до приготовления лекарства или, как в одном рецепте, уже над готовым лечебным напитком от дьявола и забывчивости⁸². *Mæssan* отличались от других используемых в лечении молитв, как *gebed* ("молитва"), *letania* ("литания") или *sealm* (псалом).

Следовательно, *mæssan* фигурируют в древнеанглийских лекарствах не только самостоятельно, но и в составе сложных молитвенных сочетаний. Все эти обстоятельства, то есть внушительное количество пропеваемых лекарем *mæssan*, их частое включение в состав продолжительных молитвенных песнопений в лечении больного, сопровождавших приготовление лекарства, наводят на мысль, что *mæssan* не представляли собой христианское богослужение. С учетом сказанного мы предложим интерпретацию, которую подсказал рецепт гл. 62 Leechbook III. Обратимся к его фрагменту: "От эльфийской болезни: возьми алтей, фенхель, люпин, корневища двулепестника, лишайник с распятия, ладан. Каждого растения горсть. Свяжи все травы в ткань. Окуни в святую воду в купели трижды. Пусть будут пропеты три *mæssan* над [ними]: *Omnibus Sanctis* ("Всех святых"), *Contra tribulationem* ("Против мучений"), *Pro infirmis* ("Для больных")⁸³. Нам кажется, что *mæsse* в контексте англосаксонских медицинских текстов соотносилась с молитвой или конкретными молитвенными песнопениями, которые состояли из нескольких видов молитв, но объединенных общим содержанием, возможно представляя собой произнесение молитв из вотивной мессы.

В Миссале Леофрика обнаруживается интересное совпадение в отношении "мессы Всех святых" (*mæsse Omnibus Sanctis*), приведенной в ука-

⁸⁰ Cockayne, T. O. (1864).

⁸¹ Doyle, C. T. (2017), 142.

⁸² Cockayne, T. O. (1864), 352-353.

⁸³ Там же, 345-347 ("Wið ælfadle: nim bisceopwyr, finul, elehtre, ælfþonan niopowearde, and gehalgodes cristes mæles ragu and stor. Do ælcra hand fulla. Bebind ealle þa wyrta on claþe. Bedyp on font wætre gehalgodum priwa. Læt singan ofer. iii. mæssan: ane Omnibus Sanctis, opre Contra Tribulationem, þriddan Pro Infirmitis").

занном древнеанглийском рецепте. В "*Leofric A*" после пункта благословений (*benedictiones*), который начинается с благословений в честь Рождества Христова (*incipiunt benedictiones ad lectorem de natale Domini*), вслед за молитвами после вечери (*commendationes post nocturnos*), об апостолах, мучениках и исповедниках, приводится три молитвы в честь всех святых (*De omnibus sanctis*), которые просят об их заступничестве: "Заступничеством всех святых Твоих пусть избавит нас Господь от зла. Аминь. Пусть ходатайствуют пред нами святые обо всех, Спаситель мира, пусть сжалится над нами. Аминь. Через святых заступников, Тобой избранных, Христос, помоги нам, Всемогущий Господь. Аминь"⁸⁴.

Схожая по назначению с *mæsse* "*Contra tribulationem*" молитва приводится в Миссале Леофрика в чинопоследовании елеосвящения больных: "Наши испытания, просим, Господи, благосклонно презри, и гнев твоего негодования, который справедливо заслуживаем, отврати. Через [Господа]"⁸⁵. В Миссале Леофрика также можно обнаружить вотивную мессу (*Missa pro infirmis*)⁸⁶, входящую в Геласианский сакраментарий⁸⁷, сопоставимую по названию с *mæsse* "*Pro infirmis*".

Вместе с тем, имеющиеся сведения из рецептов не дают полной уверенности утверждать, что *mæssan* соответствовали приведенным аналогиям, поэтому точное установление их содержания остается вопросом, ожидающим разрешения.

Раннесредневековые правила сбора лекарственных трав

Предписание читать Отче наш и Символ веры при сборе лекарственных трав можно обнаружить во всех рассматриваемых нами пенитенциалах континентального происхождения. В пенитенциале Халитгара в разделе о том, "что христианам не дозволено соблюдать различные суеверные обычаи или наблюдать приметы", говорится: "Не позволяется при сборе трав, которые являются лекарственными, принимать во внимание какие-либо наблюдения или заклинания, разве лишь с Божественным Символом ["Символ веры"] и молитвой Господней ["Отче наш"], чтобы Бог и Господь был почитаем"⁸⁸. Регинон Прюмский разместил этот запрет без особых изменений в формулировке во второй пенитенциальной части своего сочинения среди прегрешений, связанных с магическими практиками, предполагающими помимо прочих действий, особенно со стороны женщин, предсказания (*sortilegis*), заклинания (*incantationes*), в том числе

⁸⁴ Orchard, N. A. (ed.) (2002), 16, 19 ("*De omnibus sanctis: Omnium sanctorum suorum meritis, eruat nos dominus a malis. Amen. Cunctis pro nobis intercedentibus sanctis, saluator mundi misereatur nostri. Amen. Sanctis intercedentibus christe tuorum electis, succurre nobis omnipotens domine. Amen*").

⁸⁵ Там же, 452 ("*Tribulationem nostram quesumus domine propitius respice, et iram tuae indignationis quam iuste meremur propitiatu auerte. Per*").

⁸⁶ Там же, 356.

⁸⁷ Mohlberg, L.C. (ed.) (1968), 222.

⁸⁸ Schmitz, H. J. (ed.) (1883), 285 ("*Non liceat in collectione herbarum quae medicinales sunt, aliquas observationes vel incantationes attendere, nisi tantum cum symbolo divino et oratione dominica, ut deus et dominus honoretur*").

"дьявольские" (*diabolicas*)⁸⁹. Обращает на себя внимание то, что Халитгар и Регинон возводят это правило к 74 постановлению собора в Браге (*ex concilio Bracaraense*), якобы связанным с деятельностью епископа Мартина Брагского (ум. 579/580), однако сведения о соборе представляют собой источниковедческую дилемму.

В свою очередь Бурхард, уделяющий особое внимание суеверным нравам и практикам, приводит этот канон, внося определенные изменения, в пенитенциале "Исправитель и врачеватель" и назначив епитимью за его нарушение, в отличие от Халитгара и Регинона: "Собирал ли ты медицинские травы с заклинаниями, а не с Символом веры и молитвой Господней, то есть пением "*Credo in Deum*" ("Верую в Господа") и *Pater Noster* ("Отче наш")? Если ты сделал иначе, ты должен исполнять епитимью на хлебе и воде 10 дней"⁹⁰. Возможно, Бурхард свидетельствует не столько о существующей практике, сколько о возможности подобных действий⁹¹.

Нельзя не упомянуть и отношение англосаксонского автора Эльфрика Эйншамского к процессу сбора лекарственных растений. В проповеди на день Страстей Святого Апостола Варфоломея (*Passio Sancti Bartholomei Apostoli*) Эльфрик, ссылаясь на слова "мудрого Августина", писал о том, что следует надеяться на силу Создателя, который наделил "силой" (*cræft*) лекарственные растения, но не на сами травы. Англосаксонский монах заключает, что растения нужно благословлять Божьим словом (*mid Godes wordum hi gebletsian*) и затем употреблять, ни в коем случае не закреплять их на себе, если только не при лечении ран, и не заклинать травы при помощи магии⁹².

Таким образом, положения пенитенциалов демонстрируют, что представления церковных властей о том, как следует собирать лекарственные травы, направлены скорее на исправление нравов и укоренение христианской веры. Англосаксонские лечебники свидетельствуют о действительном существовании практики сбора трав с произнесением Отче Наш и Символа веры в контексте раннесредневекового врачевания.

Заключение

Восприятие болезней, отраженное в англосаксонских лечебных книгах, отличается от того, что представлено в источниках канонического права. В англосаксонских и континентальных пенитенциальных текстах

⁸⁹ Reginonis abbatis Prumiensis (1840), 357-358. ("*Non licet in collectione herbarum medicinalium aliquas observationes vel incantationes attendere, nisi tantum cum symbolo divino et oratione dominica, ut Deus et Dominus noster honoretur*").

⁹⁰ Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851), 644 ("*Collegisti herbas medicinales, cum aliis incantationibus cum symbolo et Dominica oratione, id est cum Credo in Deum et Pater noster cantando. Si aliter fecisti, decem dies in pane et aqua pæniteas*").

⁹¹ Hamilton, S. (2013), 204.

⁹² *The Homilies of the Anglo-Saxon Church. The first part, containing the Sermones catholici, or Homilies of Ælfric* (1844), ed. Thorpe, B. Vol. 1. London, 476 ("Se wisa Augustinus cwæð, þæt unpleolic sy þeah hwá læce-wyrte ðicge; ac þæt hé tælð to unalfedlicere wíglunge, gif hwá ða wyrta on him becnitte, buton he hí to ðam dolge gelecege. Peah-hwæðere ne sceole we urne hiht on læce-wyrtum besettan, ac on ðone Ælmihtigan Scyppend, þe ðam wyrtum ðone cræft forgeaf. Ne sceal nan man mid galdre wyrte besingan, ac mid Godes wordum hi gebletsian, and swa ðicgan").

такие болезненные проявления организма, как рвота, связанная с превышением меры в употреблении алкоголя или еды, которые особенно волновали Церковь и включались в каждый пенитенциал, рассматриваются как последствие греха, за который необходимо назначить епитимью, соответствующую статусу человека в зависимости от его принадлежности к духовенству. В лечебниках, созданных в монастырском контексте, рвота воспринимается через призму медицинского взгляда как симптом заболеваний внутренних органов и как стимулируемая лекарством физиологическая реакция, которая способствовала очищению тела человека и выздоровлению от различных типов недугов, включая "дьявольскую одержимость".

Тем не менее Церковь принимала во внимание и то, что болезнь могла вызывать это состояние и делала соответствующие послабления в назначении епитимьи. На примере одержимости, лечение которой в агиографии описывается через упоминание обряда экзорцизма, можно видеть, что в англосаксонской медицинской традиции состояния, которые были вызваны нечистой силой, лечились так же, как и любые другие физические заболевания с поправкой на применение элементов христианского культа, которые увеличивали эффективность лекарства. Согласно англосаксонским представлениям, лечение больного не подразумевало исповеди, и болезнь не была связана с грехом как причиной ее возникновения.

Практика сбора трав с произнесением христианских молитв, имела отражение как в англосаксонских лечебниках, так и в континентальных собраниях канонического права IX–XI вв., что может указывать на близость англосаксонских и континентальных представлений Церкви о лечении в Раннее Средневековье.

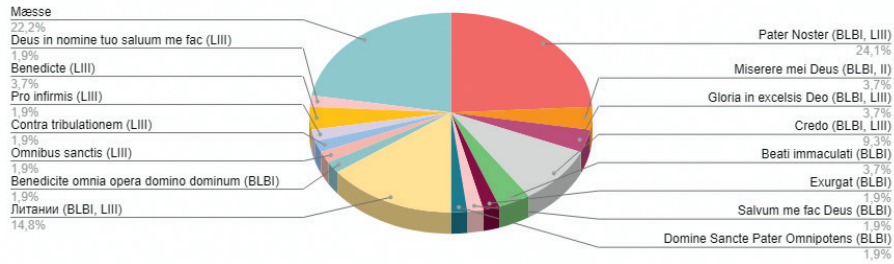


Рис. 1. Распределение христианских молитв в англосаксонских лечебниках (*BL Royal MS 12 D XVII*)⁹³.
BLBI, II — Bald’s Leechbook I, LIII — Leechbook III.

Таблица 1
Корреляция христианских молитв в англосаксонских лечебных книгах
(BL Royal MS 12 D XVII)

Молитва	Контекст использования молитвы	Болезнь	Вариант сочетания молитвы с другими
Pater Noster	Перед и во время сбора трав, в ходе приготовления лекарства, над готовым напитком, в церкви, над человеком	Яды и воспаления (<i>Wip fleogendum atre 7 ælcum æternum swile</i>) Болезнь, связанная с воспалением (?) (<i>beoradl</i>) "Весенняя лихорадка" (<i>lenctenadl</i>) "Безумное сердце" или безумие (<i>Wid weden heorte</i> ; BLB I, LIII) Язва (<i>springe</i> , LIII) Эльфийская болезнь (<i>wip ælfadle</i>)	Литания (BLB I.45.15) <i>Miserere mei Deus</i> , <i>Gloria In excelsis deo</i> (BLB I.47.2) <i>Credo</i> , <i>Beati immaculati</i> (BLB I.62) Литании святых (BLB I.63.3) <i>Miserere mei Deus</i> (BLB I.65.2) <i>Omnibus Sanctis</i> , <i>Contra tribulationem</i> , <i>Pro infirmis</i> , литания, <i>Credo</i> (LIII.62.1) <i>Benedicite</i> , литания, <i>Credo</i> , <i>Gloria in Excelsis Deo</i> (LIII.62.2) <i>Credo</i> (LIII.62.4) Литании, <i>Credo</i> , 12 <i>mæssan</i> (LIII.68) <i>Pater Noster</i> (самостоятельно, LIII.71.2)
<i>Miserere mei Deus</i>	В ходе приготовления лекарства	От болезни, связанной с воспалением (?) (<i>beoradl</i>) От <i>utwærc</i> (дизентерия?) ⁹⁴	<i>Pater Noster</i> , <i>Gloria In excelsis deo</i> (BLB I.47.2) <i>Pater Noster</i> (BLB II.65)
<i>Gloria in excelsis Deo</i>	В ходе приготовления лекарства, над напитком	От болезни, связанной с воспалением (?) (<i>beoradl</i>) "Эльфийская болезнь" (<i>wip ælfadle</i>)	<i>Miserere mei Deus</i> , <i>Pater Noster</i> (BLB I.47.2) <i>Benedicite</i> , литания, <i>Credo</i> , <i>Pater Noster</i> (LIII.62.2)

⁹³ Для диаграммы учитывались рецепты всего корпуса лечебных книг, входящих в рукопись *BL Royal MS 12 D XVII* (Bald’s Leechbook I, Bald’s Leechbook II, Leechbook III), в которых есть упоминания христианских молитв, которые необходимо было произнести, либо сделать надпись с молитвенными словами (надпись встречается BLB II. 65, в рецепте "*Gif hors ofscoten sie*").

⁹⁴ Понятие *utwærc* передается как диарея с кровавым отделяемым или "дизентерия", согласно "Тезаурусу древнеанглийского языка" и "Историческому Тезаурусу английского языка": A Thesaurus of Old English, s.v., "02.08.08.12|03.02 (n.) Disease of bowels:: Diarrhoea:: Bloody diarrhoea". URL: <http://oldenglishtesaurus.arts.gla.ac.uk/category/?id=4007>; The Historical Thesaurus of English, 2nd ed. (version 5.0), s.v., "01.03.01.04.18.08|10 (n.) Excretory disorders:: dysentery". URL: <https://ht.ac.uk/category/?id=10416>.

<i>Credo</i>	Над напитком, в церкви, в ходе лечения, в ходе приготовления лекарства, над человеком	"Весенняя лихорадка" (<i>lenctenadl</i>) Эльфийская болезнь (<i>wip ælfadle</i>) "Безумное сердце" или безумие (<i>Wið weden heorte</i>)	<i>Pater Noster</i> , <i>Beati immaculati</i> (пс. 119) (BLB I.62.10) <i>Omnibus Sanctis</i> , <i>Contra tribulationem</i> , <i>Pro infirmis</i> , литания, <i>Pater Noster</i> (LIII.62.1) <i>Benedicite</i> , литания, <i>Gloria in Excelsis Deo</i> (LIII.62.2) <i>Pater Noster</i> (LIII. 62.4) Литании, 12 <i>mæssan</i> , <i>Pater Noster</i> (LIII.68)
<i>Beati immaculati</i>	В ходе лечения (употребления лекарства больным)	"Весенняя лихорадка" (<i>lenctenadl</i>) "Дьявольская" болезнь (<i>wip feondseocum men</i>)	<i>Credo</i> , <i>Pater Noster</i> (BLB I.62.10) 7 <i>mæssan</i> , <i>Exurgat</i> , <i>Salvum me fac Deus</i> , <i>Domine Sancte Pater Omnipotens</i> (BLB I.63.2; последние три молитвы встречаются вместе единожды в указанном рецепте)
Литании (<i>letanian</i>)	В ходе приготовления лекарства, в ходе лечения, при подготовке трав и их сборе, в ходе приготовления лекарства, в церкви и на пути к травам	Яды и воспаления (<i>Wip fleogendum atre 7 ælcum æternum swile</i>) "Эльфийская болезнь" (<i>Wip ælfadle</i>) "Безумное сердце" или безумие (<i>Wið weden heorte</i>)	<i>Pater Noster</i> (BLB I.45.15) <i>Omnibus Sanctis</i> , <i>Contra tribulationem</i> , <i>Pro infirmis</i> , литания, <i>Credo</i> , <i>Pater Noster</i> (LIII.62.1) <i>Benedicite</i> , литания, <i>Credo</i> , <i>Pater Noster</i> , <i>Gloria in excelsis Deo</i> (LIII.62.2) <i>Credo</i> , 12 <i>mæssan</i> , <i>Pater Noster</i> (LIII.68)
<i>Benedicite omnia opera domino dominum</i> (начало <i>Benedicite</i> , <i>Daniel</i> III.57-90) ⁹⁵	фигурирует самостоятельно, сочетается в качестве надписи с крестными знаменами (BLB II.65.1) в рецепте от болезни лошади ("Gif hors ofscoten sie")		
<i>Omnibus sanctis</i>	Над травами, которые освящаются святой водой	Эльфийская болезнь (<i>Wip ælfadle</i>)	встречаются в рамках одного рецепта, где помимо этих трех молитв включена литания и <i>Pater Noster</i> (LIII.62.1)
<i>Contra tribulationem</i>			
<i>Pro infirmis</i>	Перед и во время сбора трав		литания, <i>Credo</i> , <i>Pater Noster</i> , <i>Gloria in excelsis Deo</i> (LIII.62.2)
<i>Benedicite</i>			
<i>Deus in nomine tuo saluum me fac</i> (псалом 53:3)	Над напитком	Дьявольское искушение (<i>Wip deoffles costunga</i>)	фигурирует самостоятельно (LIII.64)

Благодарности: к.и.н., доценту кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Зое Юрьевне Метлицкой.

⁹⁵ Doyle, C. T. (2017), 318.

Источники/Sources

1. Cockayne, T. O. (1864). *Leechdoms, Wortcunning, and Starcraft of Early England: Being a Collection of Documents, for the most Part Never before Printed. Illustrating the History of Science in this Country before the Norman Conquest*, vol. 2, London, 414 p.
2. Colgrave, B. (ed. and trans.) (1940). *Two Lives of St Cuthbert*. Cambridge. 375 p.
3. *D. Burchardi Vormaciensis Ecclesiae Episcopi Decretorum Libri XX (1548): ex Consilij & orthodoxorum patrum Decretis, tum etiam diuersarum nationum Synodis, ceu loci communes cof[n]gesti, in quibus totum Ecclesiasticum munus luculenta breuitate & veteres Ecclesiarum obseruationes complectitur. Coloniae: Nouesianus.*
4. Doyle, C. T. (2017). *Anglo-Saxon Medicine and Disease: A Semantic Approach*, vol. 2 [Apollo—University of Cambridge Repository], 326 p. doi:10.17863/CAM.14430.
5. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (1969). Eds. B. Colgrave and R. A. B. Mynors. Oxford University Press, Oxford. 618 p.
6. Mohlberg, L. C. (ed.) (1968). *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli: (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum), Rerum ecclesiasticarum documenta series maior fontes*, 4, Herder, Rome. 323 p.
7. Orchard, N. A. (ed.) (2002). *The Leofric Missal*. Henry Bradshaw Society, vol. 1. Boydell & Brewer, Woodbridge, UK. ISBN: 978-1-870252-17-1.
8. Reginonis abbatis Prumiensis (1840). *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis: ex diuersis sanctorum patrum conciliis atque decretis collecti* (F. G. A. Wasserschleben, ed.). Engelmann, Leipzig. 526 p.
9. Schmitz, H. J. (ed.) (1883). *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, Mainz. 741 p.
10. *The Homilies of the Anglo-Saxon Church. The first part, containing the Sermones catholici, or Homilies of Ælfric* (1844), ed. Thorpe, B., vol. 1. London, 624 p.
11. Wasserschleben, F. W. H. (ed.) (1851). *Bussordnungen der abendländischen Kirche*. Halle, 727 p.

Литература/References

1. Austin, G. (2009). *Shaping Church Law Around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms*. Church, Faith, and Culture in the Medieval West. Ashgate Publishing, Burlington, VT, 344 p. ISBN: 978-0-7546-5091-1.
2. Ferngren, G. B. (2009). *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 246 p. ISBN: 978-0-8018-9142-7.
3. Foot, S. (2006). *Monastic life in Anglo-Saxon England*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 312 p.
4. Hall, A. (2005). Calling the Shots: The Old English Remedy "Gif hors ofscoten sie" and Anglo-Saxon "Elf-Shot". *Neuphilologische Mitteilungen*, 106(2), 195-209.
5. Hamilton, S. (2013). *Church and people in the medieval West, 900–1200*, Routledge, 432 p. ISBN: 978-1-3173-2533-8.
6. Kroll, J., and Bachrach, B. (1986). Sin and the etiology of disease in pre-crusade Europe. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 41 (4), 395–414. doi: 10.1093/jhmas/41.4.395.
7. Meens, R. (2014). *Penance in medieval Europe, 600–1200*. Cambridge University Press, 282 p. ISBN: 978-0-5218-7212-6.
8. Moiseeva, A. A. (2022). Features of the Old English medical practice on the example of the herbalist Leechbook III. *Russian Journal of Church History*, 3(1), 18-36. (In Russ.) Моисеева А.А. (2022). Особенности древнеанглийской медицинской практики на примере травника Leechbook III. *Российский журнал истории Церкви*, 3(1), 18-36. doi:10.15829/2686-973X-2022-94. EDN: ACZXBL
9. Pfaff, R. W. (2009). *The Liturgy in Medieval England: A History*. Cambridge University Press, Cambridge, 593 p. ISBN: 978-0-521-80847-7.
10. *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England, 2nd Edition* (2014), Wiley Blackwell, 608 p. ISBN: 978-1-118-31610-8.



Оригинальная статья

От ритуала к памяти: священные колодцы Ирландии в фольклорных записях 1930-х годов

Ковалевская В. П.

Цель исследования — выявить, как в англо- и ирландоязычных фольклорных записях 1930-х годов репрезентируются концепты *well* и *tobar*, связанные с образом священного колодца, а также определить, каким образом языковой материал фиксирует культурную диглоссию, локальную религиозность и трансформацию сакрального ландшафта Ирландии.

Материалом послужили тексты Фольклорной коллекции Ирландии из Main Manuscript Collection и Schools' Collection, собранные в 1930-е годы. В выборку вошли легенды, былички, мемораты, топонимические и агнографические предания, описания обрядов, лечебных практик, паломничеств и средств народной медицины. Исследование опирается на междисциплинарный подход, сочетающий когнитивно-семантический анализ, моделирование номинативных полей англо- и ирландоязычного материала, анализ лексической сочетаемости ключевых номинаций, а также мотивный анализ фольклорных текстов.

Установлено, что в обоих корпусах священный колодец концептуализируется как многослойный культурный объект: природный источник воды, сакральный локус, центр паломничества, народной медицины, вотивных практик и локального предания. Англоязычный материал демонстрирует регулярное глоссирование ирландских топонимов и тем самым фиксирует ситуацию языкового перехода, при которой ирландская форма сохраняет культурный авторитет. Ирландоязычные тексты, напротив, показывают устойчивость автохтонной номинативной модели *tobar* и более выраженную привязку источника к микротопографии, памяти места и традиционным ритуальным практикам.

Анализ показал, что фольклорные записи 1930-х годов фиксируют переломный момент в истории традиции священных колодцев: часть практик еще сохраняется, однако уже осознается информантами как уходящая и требующая записи. Формула "от ритуала к памяти" отражает основную динамику материала: священный колодец предстает не только действующим центром религиозной и лечебной практики, но и объектом культурной памяти, через который реконструируются представления о сакральном пространстве, верованиях и локальной идентичности Ирландии.

Ключевые слова: священный колодец, ирландский фольклор, культурная диглоссия, сакральный ландшафт, номинативное поле, мотивный анализ, народная религиозность, культурная память.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Ковалевская Валентина Павловна — студентка филологического факультета Государственного института русского языка им. А. С. Пушкина, Москва, Россия. ORCID: 0009-0006-5247-9588.

Сфера научных интересов: кельтология, ирландистика, фольклор, сравнительная мифология, лингвокультурология.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): ljkovalevskaya@gmail.com

Рукопись получена 09.05.2026

Рецензия получена 20.05.2026

Принята к публикации 08.06.2026



Для цитирования: Ковалевская В. П. От ритуала к памяти: священные колодцы Ирландии в фольклорных записях 1930-х годов. *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):107-125. doi:10.15829/2686-973X-2026-252. EDN: AFEOTE



From Ritual to Memory: Holy Wells in Irish Folklore Records of the 1930s

Valentina P. Kovalevskaia

This study examines the representation of the concepts *well* and *tobar*, both associated with the image of the holy well, in English- and Irish-language folklore records collected in the 1930s. It explores how these linguistic representations reflect cultural diglossia, vernacular religiosity, and transformations in Ireland's sacred landscape.

The analysis draws on materials from the Irish Folklore Collection, specifically the Main Manuscript Collection and the Schools' Collection. The corpus includes legends, belief narratives, memorates, toponymic and hagiographic traditions, descriptions of rituals, healing practices, pilgrimages, and forms of folk medicine.

Methodologically, the study combines cognitive-semantic analysis, the modelling of nominative fields in English- and Irish-language materials, analysis of lexical collocations associated with key nominations, and motif analysis of folklore texts.

The findings demonstrate that, in both corpora, the holy well is conceptualised as a multilayered cultural phenomenon: a natural water source, a sacred locus, a centre of folk healing, votive practice, and a repository of local tradition. The English-language material regularly glosses Irish toponyms, thereby documenting a period of linguistic transition in which the Irish forms retained considerable cultural authority. By contrast, the Irish-language texts reveal the stability of the autochthonous nominative model *tobar* and a stronger association between the holy well with microtopography, place memory, and traditional ritual practice.

The study further demonstrates that folklore records from the 1930s capture a transitional moment in the history of the holy well tradition. Although many practices remained in use, informants increasingly perceived them as disappearing and therefore worthy of preservation. The formula "from ritual to memory" encapsulates the central dynamic of the material: the holy well emerges not only as an active centre of religious and healing practice but also as a site of cultural memory through which notions of sacred space, beliefs, and local Irish identity are preserved and reconstructed.

Keywords: holy well, Irish folklore, cultural diglossia, sacred landscape, nominative field, motif analysis, vernacular religiosity, cultural memory.

Relationships and Activities: none.

Valentina P. Kovalevskaia — student of the Faculty of Philology, Pushkin State Russian Language Institute, Moscow, Russia. ORCID: 0009-0006-5247-9588.

Research interests: Celtic Studies, Irish Studies, folklore, Comparative Mythology, Cultural Linguistics.

Corresponding author: ljkovalevskaya@gmail.com

Received: 09.05.2026

Revision Received: 20.05.2026

Accepted: 08.06.2026

For citation: Valentina P. Kovalevskaia. From Ritual to Memory: Holy Wells in Irish Folklore Records of the 1930s. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):107-125. doi:10.15829/2686-973X-2026-252. EDN: AFEO7E

Адреса организаций авторов: Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина, ул. Академика Волгина, д. 6., Москва, 117485, Россия.

Addresses of the authors' institutions: Pushkin State Russian Language Institute, Akademika Volgina str., 6, Moscow, 117485, Russia.

Согласно брошюре "Our ancient landscapes: Holy wells in Ireland", выпущенной в 2023 г. ирландским Советом по наследию (An Chomhairle Oidhreachta), в современной Ирландии располагается более 3000 священных, иначе — благословенных, колодцев [*Our ancient...* 2023:4]. Почитание их как религиозных локусов прослеживается вплоть до VII в., когда девятым аббатом Ионского монастыря было написано житие святого Колумбы.

В *Vita Columbae* Адамнан среди прочих деяний святого пишет о "дурной воде в источнике в области пиктов, которую блаженный муж благословил" [*Живлова* 2019:301]. Монах описывает колодец, которому люди, ослепленные дьяволом, поклонялись как богу. Почитание было вызвано тем, что выпившие из него воду или омывшие в нем руки или ноги подвергались разного рода болезням, в том числе слепоте. Убедившись в правдивости слухов, Колумба сам пришел к источнику. Адамнан описывает, как тот, "подняв свою святую руку и призвав имя Христово, омыл руки и ноги, а потом вместе со спутниками пил из того же источника, им благословенного" [*там же*]. После этого вода не только перестала вызывать болезни, но приобрела целебные свойства.

Хотя определить, когда именно языческая практика христианизировалась и превратилась в элемент ирландского религиозного нарратива, сложно, можно предположить, что ко времени написания "Жития святого Колумбы" традиция благословенных колодцев уже сформировалась.

Имонн Келли, с 1992 по 2014 г. занимавший место Хранителя древностей в Национальном музее Ирландии, в статье "Antiquities from Irish Holy Wells and Their Wider Context", опубликованной в 2002 г., приходит к выводу, что "ирландская традиция священного колодца могла быть завезена из Британии вместе с другими связанными с ней практиками в период между I и V вв. н.э., в то время, когда на Ирландию оказывалось явное римско-британское влияние" [*Kelly* 2002:28]. Делая такой вывод, Келли основывается на данных раскопок, происходивших в Ирландии в разное время, в ходе которых около благословенных колодцев были обнаружены артефакты римского происхождения.

Традиция просуществовала несколько веков, однако в начале XIX в. произошел ее упадок, объяснить который можно рядом факторов: противодействие церкви, попытка подавления или ограничения исполнения паломничеств в течение XVIII и XIX вв., усилия по созданию четко определенных приходов, сосредоточенных вокруг заново построенных церквей, с целью консолидации и стандартизации религиозной практики, что привело к трансформации религиозного пространства к 1830—1840-м гг. [*Ó Giolláin* 2005:32].

Во второй половине XIX в. эта тенденция усилилась в связи с укреплением институциональных позиций католической церкви в Ирландии после католической эмансипации и последующей стандартизацией приходской религиозной жизни. Речь идет прежде всего о стремлении церковной иерархии и приходского духовенства сосредоточить религиозные практики вокруг официально организованного пространства прихода и церкви, что вело к ограничению или переосмыслению внеканонических форм народной религиозности, включая паломничества к священным

колодцам и связанные с ними лечебные обряды. Дополнительным фактором стало развитие профессиональной медицины, постепенно ослаблявшее авторитет народных лечебных практик.

Тем не менее к началу XX в. традиция благословенных источников сохраняла значение для ирландской народной религиозности, несмотря на давление со стороны церковных и медицинских институтов. Паломничества в дни почитания святых (*pattern days*) продолжали собирать множество людей, а лечебные практики оставались значимыми в сельских общинах, что подтверждается фольклорными записями. Многие источники до сих пор остаются локальными центрами празднований, собраний и паломничества.

Исследовательская традиция, посвященная священным колодцам Ирландии, характеризуется значительной широтой охвата, но при этом сохраняет аналитическую неравномерность. До конца XX в. основной корпус литературы носил преимущественно описательный характер, включая путевые заметки путешественников, антикварные очерки и конфессиональные полемики XVIII–XIX вв. Лишь в последние десятилетия произошел качественный переход к междисциплинарной аналитике, использующей методы антропологии, археологии, культурной географии и социологии. Современные работы фокусируются на изучении колодцев как "терапевтических ландшафтов" и мест формирования идентичности, опираясь, в том числе, на массивные данные, зафиксированные Ирландской фольклорной комиссией в 1930-х гг.

Исторические факты, верования и устойчивые культурные практики неизбежно фиксируются в языке на всех его уровнях: от лексики и лексической сочетаемости до повторяющихся мотивов в текстах. Цель исследования — выявить, каким образом в англо- и ирландоязычных фольклорных записях 1930-х гг. репрезентируется священный колодец как элемент сакрального ландшафта, народной религиозности и культурной памяти Ирландии. В центре внимания находятся не только номинации *well* и *tobar*, но и связанные с ними ритуальные практики, мотивы исцеления, осквернения, паломничества, вотивного обмена и локального воспоминания.

Структура локуса

Уолтер и Мэри Бреннеман перечисляют три основных топографических расположения благословенных колодцев: (1) чаще всего на лугах или болотистых участках в центре чашеобразных образований; (2) реже в скалистых или горных местностях, часто на горных перевалах; и (3) на берегу моря, иногда в нескольких метрах от берега или на самом краю берега, редко в пределах зоны прилива [*Brenneman, Brenneman* 1995:36–37]. Диармайд О'Гиллан отмечает также частую близость к колодцам руин средневековых церквей или храмов, что указывает на связь между раннехристианскими культовыми объектами и этими источниками, и мест инаугурации ирландских вождей, что свидетельствует о связи с дохристианскими ритуалами и традициями [*Ó Giolláin* 2005:13].

Благословенные колодцы обычно содержат три структурных элемента: источник, священное дерево и священные камни. Все три элемента встре-

чаются примерно в половине случаев, реже всего локус состоит только из источника (в котором, например, может жить волшебная рыба) [O'Sullivan, Downey 2006:36]. Все эти компоненты имеют сакральное значение, сформировавшееся в кельтской культуре еще до прихода христианства. Уолтер и Мэри Бреннеман отмечают: "следует помнить, что, несмотря на кажущуюся универсальность этих компонентов, укоренённых в мифе, их подлинная сила исходит не исключительно из мифа, а из конкретной ситуации или контекста, в котором они находятся. Именно место, где расположены дерево, камень или источник, со всеми его уникальными особенностями, отделяет их от других мест и наделяет силой" [Brenneman, Brenneman 1995:67-70].

Камни, которые можно найти у благословенных колодцев, различаются как по типу и внешнему виду, так и по функциям. Прикосновение к одним лечит головную боль, другие связаны с фертильностью. То же относится и к деревьям: у источников можно найти и терн, и ясень, и березу. На одних развешиваются лоскуты ткани, призванные забрать болезнь или боль человека, в ствол других вмуровываются монеты [Brenneman, Brenneman 1995:70].

Чаще всего священные колодцы имеют номинативную формулу "колодец такого-то/такой-то" ('X's Well', 'Tobar X'). Источники обычно носят имена святых, причем чаще всего ирландских святых местного или национального значения. Два самых распространенных посвящения во всех четырех провинциях — святым Патрику и Бригите. Вторыми по распространенности являются посвящения Деве Марии, Христу или Богу. Реже всего встречаются наименования, связанные с общими обозначениями: Eye Well, Rag Well и так далее [Ó Giolláin 2005:14]. Некоторые колодцы носят имена священников, служивших в прилегающем храме, названия других отражают характер их целебных свойств: Tobar na Súil (Колодец глаз), Tobar an Ailt (Колодец суставов).

Благословенным колодцам чаще всего приписываются целебные свойства, причем атрибуция таких свойств (целебных или, наоборот, заражающих), как видно по Житию святого Колумбы, вероятно, уходит в дохристианский период. За большинством из источников закреплена определенная ритуальная последовательность действий. Пример их исполнения в XXI в. приведен в статье Сьюзен О'Брайан:

"Стоит редкий солнечный день, и мы идём по тропинке, ведущей к колодцу святого Деклана. Там мы встречаем мужчину, который год назад перенёс инсульт и теперь ежедневно приходит к источнику, чтобы "принять воду". Эти религиозные практики, по его словам, придают ему сил. Побеседовав с нами, он "совершает обход": обходит по периметру руины часовни, молясь на розарии и ставя крестное знамение на камнях. Закончив, он окропляет себя водой, делает глоток и наполняет маленькую бутылочку" [O'Brien 2008:328].

Паломники совершают (и совершали) ритуальные обходы (turas на ирландском), двигаясь по часовой стрелке вокруг источника и установленных на местности "станций", в качестве которых могут выступать статуи, каменные кресты, алтари или руины [Foley 2013:52]. Прохождение станций

сопровождается чтением канонических молитв — *Pater Noster*, *Ave Maria* и десятилетие Розария. Вода из колодца используется для питья и омывания пораженных недугом частей тела — чаще всего глаз, ушей или суставов. В финале ритуала паломники оставляют votивные подношения: повязывают лоскуты ткани на ветви деревьев, помещают в расщелины камней монеты, пуговицы или булавки, оставляют костыли и бинты.

Источники и ограничения

Методологический аппарат исследования базируется на междисциплинарном подходе, сочетающем методы когнитивно-тематического моделирования номинативного поля и мотивного анализа. Источниковой базой послужили материалы Фольклорной коллекции Ирландии (Coimisiún Béaloideasa Éireann, далее — СБЭ), а именно Main Manuscript Collection (MMC) и Schools' Collection (SC). Выбор хронологического периода — 1930-е гг. — обусловлен масштабной государственной инициативой по фиксации уходящей устной традиции, что делает данный срез наиболее репрезентативным [Almqvist 1979:8].

Несмотря на признанную репрезентативность, оба корпуса обладают рядом ограничений, связанных с историческим и социальным контекстом, а также условиями сбора полевого материала. На репрезентативность данных влияет выраженная ориентация собирателей на поиск "аутентичной" традиции. Приоритет отдавался наиболее архаичным пластам фольклора, которые считались исчезающими под натиском модернизации [Briody 2016:108]. Профессиональные собиратели целенаправленно искали пожилых информантов, желательны носителей ирландского языка, что создавало систематический сдвиг в сторону консервативных, идеализированных форм традиции. Это могло привести к игнорированию или намеренному отсеку более современных (для 1930-х гг.) интерпретаций образа колодца, которые воспринимались как "засорение" исконной культуры внешними влияниями.

Критическим фактором является географическая неравномерность собранных материалов, характерная для всего архива в целом. Деятельность комиссии была сосредоточена преимущественно в атлантических регионах — графствах Голуэй, Клэр, Керри и Донегол. Считалось, что именно в гэлтахтах (ирландоязычных районах) фольклорное наследие сохранилось в наиболее полном виде, в то время как восточные, центральные графства Ирландии, а также городские регионы оставались в значительной степени недоисследованными [Briody 2016:267]. Такая диспропорция в обеих коллекциях архива означает, что выявленные концептуальные признаки "*well*" и "*tobar*" могут в большей степени отражать специфику западного побережья, нежели общенациональную картину.

Наконец, методика сбора в MMC регламентировалась сначала рассылаемыми сотрудникам списками вопросов, а после 1937 г. 130-страничным путеводителем по ирландскому фольклору Шона О'Салливана [Koptev 2024:58]. Собиратель шел к информанту с заранее сформированным ожиданием найти определенные мотивы (например, исцеление или наказание за осквернение воды в источнике), что могло стимулировать информантов

подстраивать свои рассказы под запросы коллектора, сужая живое многообразие фольклорных контекстов до набора устойчивых "канонических" сюжетов.

Поскольку основными собирателями SC выступали учащиеся старших классов начальной школы (обычно в возрасте от 11 до 14 лет), зафиксированные ими тексты прошли через двойной фильтр восприятия. Дети часто непреднамеренно сокращали и упрощали длинные повествования, адаптируя их под запись, что приводило к определенной потере нюансов в описании ритуалов и мифологических деталей.

Процесс сбора фольклора курировался школьными учителями, которые действовали по методическим указаниям СВЁ, что порождало ряд искажений: учителя могли направлять интерес детей на конкретные темы (например, легенды о местных святых), игнорируя более бытовые или темные аспекты фольклорного наследия. Наконец, стремясь представить свою общину в лучшем свете, и учителя, и родители могли исключать из тетрадей сюжеты, которые казались им слишком суеверными, непристойными или противоречащими официальной церковной доктрине того времени [Thompson 1953:63].

Как и в случае с MMC, в SC доминировала установка на поиск "чистой" и "древней" традиции [Lysaght 2021:3]. Детям рекомендовалось искать материалы у пожилых соседей и родственников, что приводило к искусственному акценту на архаике и игнорированию современных трансформаций образа колодца в ирландском обществе 1930-х гг., что создает иллюзию статичности фольклорной традиции, не учитывая динамику её изменения в первой половине XX в.

Методика

Отбор текстов для обоих корпусов осуществлялся через поиск по ключевым словам "*well*" и "*tobar*" с обязательным учетом орфографических и диалектных вариантов (например, *wells*, *spring well*, *tobair*, *toibreacha*). Для обеспечения содержательной глубины анализа был применен количественный ценз: в корпус включались только те тексты, где лексема упоминается не менее двух раз, что позволило отсеять случайные упоминания и сосредоточиться на нарративах, где колодец выступает как центральный локус или сюжетообразующий элемент. В результате были собраны корпуса на 1200 вхождений ключевого слова; при этом плотность дистрибуции референта оказалась в 2 раза выше в англоязычном корпусе. Размер ирландоязычного корпуса составил ~200000 токенов на 200 текстов, англоязычного — ~100000 токенов на 150 текстов. Поскольку англо- и ирландоязычные корпуса различаются по объему, абсолютные частоты используются преимущественно для описания внутренней структуры каждого корпуса. Межкорпусные сопоставления в настоящей статье имеют качественно-интерпретативный характер; количественные показатели служат для выявления доминантных зон номинативного поля, а не для строгого статистического доказательства различий между языками.

В выборку вошли былички, мемораты, легенды, агиографические и топонимические предания, описания обрядов и средств народной меди-

щины, полевые дневники и волшебные сказки. Несмотря на отсутствие искусственной фильтрации по регионам, естественная плотность материалов из графств Голуэй, Клэр и Донегол позволила проанализировать концепт в зонах наиболее устойчивого сохранения традиции.

На основе извлеченных контекстов были собраны номинативные поля англоязычного и ирландоязычного концептов. Ядра полей были сформированы путем выявления прямых номинаций концепта, синонимического расширения ключевого слова и анализа контекстов с последующей фиксацией всех обнаруженных прямых и описательных номинаций.

Периферийные компоненты были установлены через извлечение номинаций видовых разновидностей денотата концепта и наименований его отдельных признаков; анализ сочетаемости лексем, репрезентирующих концепт, позволяющий эксплицировать когнитивные классификационные и характеризующие признаки; построение паремиологического поля.

Оба номинативных поля были проанализированы путем ручного тематического кодирования, в ходе которого лексические единицы распределялись по когнитивным категориям (тематическим группам), что позволило структурировать когнитивную интерпретацию колодца.

Особое внимание уделялось микроконтекстам, описывающим ритуальную практику (типы приношений, обряды обхода) и устойчивые сюжетные мотивы (например, очистка поверхности воды в колодце на Белтайн).

Подсчёты проводились в два этапа. На первом этапе учитывались отдельные словоформы и устойчивые сочетания, извлечённые из KWIC-таблиц и кластеров. На втором этапе близкие формы объединялись в аналитические группы: например, *well/wells, tobar/tobair, cure/cured/curing/cures, visit/visited/visiting, round/rounds*. Если в тексте приводится суммарный показатель, состав группы указывается в скобках. Омнимичные употребления проверялись вручную: из подсчёта исключались случаи, где *well* функционирует как наречие, *spring* — как глагол или обозначение времени года, а не как номинация источника.

Англоязычный концепт

В группу номинаций англоязычного корпуса вошли 5 единиц: *well* ($\approx 76\%$ словоупотреблений), *tobar* ($\approx 22\%$), *spring* ($\approx 2\%$), *spring well* ($\approx 0,7\%$), *sacred ground* (единичное употребление, $< 0,1\%$). Высокочастотны конструкции, связанные с названием и глоссированием ирландских топонимов: в контекстах с *tobar* зафиксировано 158 употреблений словоформы *called*, 52 — *name*, 12 — *means*, 5 — *old name*, 1 — *Irish name* и 14 — *known as*. Информанты систематически сначала называют объект по-ирландски, а затем переводят, объясняют или интерпретируют название для англоязычного адресата. В корпусе устойчиво воспроизводится модель типа *Tobar X* → *means...* → английская интерпретация (*Tobar na Bearrtha means...*, *Tobar Padraig means...*), тогда как обратная схема — английское название с последующим ирландским пояснением — встречается значительно реже. Распределение этих метаязыковых конструкций указывает на восприятие ирландской формы как первичной и культурно авторитетной. В ряде контекстов встречается тавтология *tobar* — *well*: "*Tobar na Hulla well*", "*Tobar Mo*

Ling well". Информант называет ирландское имя, не отделяя слова *tobar* как категорию объекта, затем глоссирует его английским *well*, создавая билингвальный композит.

Из лексем и лексических сочетаний, составляющих атрибутивные группы, выделяется несколько устойчивых тематических кластеров, репрезентирующих священный колодец одновременно как природный объект, сакральный локус, центр ритуальной активности и точку концентрации фольклорного знания.

Наиболее обширную группу образуют номинации природного окружения: *bush(es)*, *hawthorn*, *whitethorn*, *ash tree*, *birch tree*, *stream*, *stone*, *rock* и др. В корпусе особенно частотны лексемы, связанные с деревом и камнем: единицы, обозначающие камни (*stone*, *rock*) употребляются 23 раза, *tree* и названия видов деревьев составляют 41 употребление. Статистическое преобладание древесных и каменных номинаций показывает, что сакральный колодец концептуализируется как организованный локус, элементами которого выступают дерево и камень.

Отдельный кластер составляют рукотворные объекты: *fence*, *wall*, *cross*, *steps*, *altar*, *pump*, *cairn*, *rath* и др. Наиболее частотны *cross* — 35 употреблений, *wall* — 13 и *steps* — 7, что указывает на тенденцию к структурированию и маркированию сакрального пространства: источник оформляется как особая, частично освоенная и культурно организованная зона.

Лексика частей самого колодца (*side*, *top*, *foot*, *mouth*, *bottom*, *bed*) дополнительно подчеркивает пространственную и материальную конкретность объекта. Объект воспринимается как внутренне структурированный, с выделенными границами и ориентацией в пространстве.

Крупный тематический кластер формируют культурные практики, связанные с колодцем. В корпусе особенно частотны лексемы *round/rounds* — суммарно 95 употреблений, *station/stations* — 24, *visit/visited* — 47, *pilgrimage/pilgrim* — 14, *tradition* — 21, *custom* — 7, *saint* — 41. Высокая концентрация лексики "обходов", посещений и молитвенных практик подчеркивает роль колодца как места ритуального действия.

Группа единиц, объединенных темой нарративов включает *story* (14 употреблений), *legend* (6 употреблений), *superstition*, *(pagan) origin*, *secretiveness* и сходные единицы. Данные подтверждают, что колодец функционирует как точка сгущения повествовательного материала и фольклорных объяснительных моделей.

Особенно важен тематический кластер сверхъестественных свойств и исцеления: *miracles*, *cure (for a lot of diseases, sore eyes, toothache etc.)*, *great qualities*, *(particular) power*, *virtue*, *(certain) properties* и так далее. Наиболее употребимы лексемы *cure* и *power*. Можно заключить, что сакральная функция колодца в корпусе преимущественно связана не с абстрактной святостью, а с конкретной действенностью и терапевтической эффективностью.

Последнюю группу составляют сверхъестественные существа: *ghost* и чудесные рыбы (*trout*, *eel*), функционирующие как сакральные хранители источника.

В целом статистическое распределение атрибутивной лексики показывает, что священный колодец концептуализируется одновременно как

локализованный природный объект, организованное сакральное пространство, центр ритуальной активности, носитель целительной силы, узел коллективной памяти и фольклорного нарратива.

Группа определений разделяется на три подгруппы: (1) физические характеристики (eg. *shallow, deep, small, big, clean, clear, cold, hot, old, underground, circular*), (2) аксиологические и статусные характеристики (*important, known, famous, finest, pretty, great, ordinary, nice, beautiful* etc.) и (3) сакрально-функциональные характеристики (*powerful, pure, holy, blessed, abused* (в значении ‘подвергшийся порче’), *venerated, famous for curing*). При этом сакрально-функциональные характеристики количественно преобладают: 338 употреблений против 127 физических и 110 субъективно-оценочных. Следовательно, в корпусе колодец прежде всего осмысливается как сакральный локус, обладающий признанной силой и терапевтической эффективностью. Лексика выстраивает оппозицию сакральный — профанный и активный — неактивный: *venerated, holy, blessed, powerful — ordinary, dirty, unidentified* и *visited, famous, venerated — neglected, dried up, forgotten, scarcely visible*, которая отражается в нарративах.

Крупный тематический кластер предикативной группы связан с местоположением. Единицы делятся на три тематические подгруппы: (1) административно-географические (*to be/to be found/to be situated in a parish/in a county/in a townland/in a district/in a village/in someone's land* etc.), (2) физико-ландшафтные (*to be/to be found/to be situated to be in a field, in a rock, in a cavity, on a height, out in a mountain, across a river* etc.) и (3) реляционные (eg. *to be in the next field to another one/(not) far from something*). Постоянная привязка источника к микро топографии и территориальным координатам, дополнительно указывает на восприятие колодца как локализованного, встроеного в бытовой ландшафт места.

Единицы, составляющие группу действий колодца как субъекта, демонстрируют ограниченную, но устойчивую модель сакральной агентности объекта: *to (never) go dry, to dry up, to disappear, to spring up, to close, to open, to change places, to remove* (в значении ‘переместиться’) и так далее. Наблюдение подтверждается анализом контекстов употребления: информанты регулярно связывают действия колодца с реакцией на нарушение сакральных норм. Например, священный колодец перемещается после того, как был загрязнён женщиной, постиравшей в нём бельё, или исчезает после нарушения целостности локуса.

Тем не менее, большинство конструкций, где источник выступает субъектом, остаются стативными или пассивными. Единицы группы в основном составляют две тематические подгруппы: (1) ритуального взаимодействия (*to be visited, to be frequented, to be dedicated to someone, to be haunted, to be desecrated, to be cursed, to be abused, to be dirtied maliciously* etc.) и (2) бытового взаимодействия (*to be cared for, to be shown on sheet/map, to be drained, to be repaired, to be dried up, to be skimmed* и так далее).

Наиболее крупную группу единиц действительно представляют конструкции, где колодец играет роль дополнения, что указывает на принципиально реляционный характер его концептуализации. Около 40% таких конструкций связано с ритуальными действиями (*to visit, to make rounds,*

to perform stations, to go on pilgrimage, to pray и др.), что делает паломничество, обходы и молитвенные практики доминирующим типом взаимодействия с сакральным источником. Ещё около 25% приходится на контактное и пространственное взаимодействие (*to throw something in, to leave at, to return to, to pass, to come out of* и др.), подчеркивающее роль колодца как центра движения и обмена. Конструкции, связанные с использованием воды (*to drink from, to fetch water, to wash in* и др.), составляют около 20% группы и показывают, что сакральность источника тесно связана с его практической и терапевтической функцией. Около 10% приходится на манипуляции с колодцем и его статусом (*to clean, to skim, to fill up, to forget, to name* и др.), а ещё около 5% — на коммуникацию и сенсорное восприятие (*to see, to mention, to speak about* и др.). Такое распределение подтверждает, что в корпусе колодец концептуализируется прежде всего не как автономный объект, а как центр ритуальных, телесных и социальных практик.

Отдельную группу образуют votивные предметы: *rags, ribbons, bandages, beads, pictures, pen, sticks, medals, knick-knacks, penny, pin, gold earring, articles, pieces of cloth, halfpence, pence, needles, cups, basins, scapulars, buttons, clothes*. Оставляемые у источника объекты функционируют как дары, знаки просьбы, благодарности или переноса болезни [Foley 2013:52]. Таким образом, колодец концептуализируется не только как место молитвы или почитания, но и как пространство материального обмена между человеком и сакральным локусом.

В целом в номинативном поле наблюдается сильная асимметрия между именованим и предикацией: прямые номинации колодца составляют лишь около 8-10% всех релевантных словоупотреблений, тогда как более 60% единиц относятся к предикативным и реляционным конструкциям, описывающим, что люди делают у колодца, что происходит с самим источником и как он встроен в пространство. Ещё около 25-30% приходится на атрибутивные и описательные группы, характеризующие внешний вид, сакральный статус, окружение и функции объекта. Поле характеризуется малым ядром прямых номинаций и обширной описательной и реляционной периферией с высокой концентрацией локативных конструкций (*in, near, beside, around, under, across* и др.). Таким образом, поле имеет расщеплённую структуру: именная и адъективная компрессия характерна для зон ядерного именованя и описания, тогда как поведенческие, ритуальные и пространственные зоны демонстрируют глагольное и пропозициональное расширение. Это показывает, что статичная идентичность колодца выражается в языке компактно, тогда как ритуальные, телесные и пространственные отношения требуют синтаксически более развернутого, близкого к клаузалному способа выражения.

В рамках корпуса был зафиксирован ряд текстов, кодируемых как saying/proverb: *You never miss the water till the well goes dry* (вариация: *We know the worth of water when the well is dry*); *As often as the pitcher goes to the well it gets broken at last* (вариация: *As long as the bucket goes to the well the bottom falls out of it*); *One man brings a horse to the well ten will not make him drink*. В первой пословице колодец выступает источником жизненно важного ресурса, ценность которого осознаётся через утрату. Пословица *As often as the pitcher goes to the well*

it gets broken at last представляет колодец как пространство повторяющегося риска, где постоянное действие неизбежно ведёт к последствиям. В выражении *One man brings a horse to the well ten will not make him drink* источник становится метафорой потенциального блага, воспользоваться которым человек может только по собственной воле. Таким образом, колодец функционирует как универсальный культурный образ, через который осмысляются зависимость, привычка, риск и границы внешнего воздействия на человека.

В текстах корпуса намечается ряд устойчивых сюжетов, связанных с колодцами. Наиболее частотные мотивы соотносятся с уже выделенными лексическими группами. Один из часто повторяющихся сюжетов — чистка поверхности воды (*skimming*) на первое мая, приводящая к исчезновению молока у коров или невозможности взбить его в масло. Во многих текстах этот мотив связан с мотивом подкарауливания злонамеренного человека, обычно женщину.

Отдельный комплекс сюжетов связан с "осквернением" колодца или нарушением целостности локуса. Распространен нарратив о том, как кто-то построил стену вокруг колодца или срезал кусты, после чего случался падеж скота или у коров исчезало молоко. Распространен мотив перемещающегося колодца: источник оскверняется (напр., женщина стирает в нём одежду, в нём моют животное, совершается непочтительный акт), и он чудесным образом перемещается в другое место.

Оба сюжета включаются в оппозицию сакральное — профанное. Нарушение сакрального пространства или совершение бытовых действий в нем непременно приводит к последствиям. К этому же противопоставлению относится сюжет о не кипящей воде: вода святого колодца сопротивляется профанному использованию. Тексты часто упоминают чудесную рыбу, обитающую в священном колодце. Увидеть её — знак исцеления, поймать или навредить ей — святотатство и к несчастью.

Отдельную группу составляют нарративы о появлении благословенного колодца. Часто связан с действием святого (удар о скалу, коленопреклонённая молитва, отпечаток копыта лошади) или сверхъестественным событием (явление ангела). Во многих текстах встречается сюжет о благословении языческого, контролируемого фейри, или обычного колодца святым. Бытование этого сюжета прослеживается вплоть до Средневековья, он представляет собой отражение процесса культурного и религиозного вытеснения: святой не просто находит колодец, активно преобразует языческое место.

Большинство текстов корпуса пронизывает ностальгический метанарратив, история о том, как активная практика уступает место памяти. Информанты часто упоминают, что колодец на момент беседы с фольклористом заброшен, что "за колодцем не ухаживают так, как в былые годы", "местное предание об этом колодце теперь исчезает" и "теперь никакие обходы не совершаются".

Ирландоязычный концепт

Ирландоязычное номинативное поле содержит пять значимых номинаций: *tobar*, *an áit a shiltear na deora*, *áit naomhtha*, *tobairín* и *tiobra*. Цент-

ральное положение занимает *tobar* и его грамматико-фонетические варианты: на них приходится $\approx 91\%$ всего релевантного массива вхождений, что позволяет говорить о выраженной ядерности данной лексемы и об устойчивом сохранении автохтонной гэльской номинативной модели. Обращает на себя внимание отсутствие лексемы *well* как продуктивной номинации источника: только 4 употребления связаны с английским названием, глоссой или топонимическим компонентом (eg. *St. Lucy's Well, Cavan's Well*). Из этого можно предварительно заключить, что концепт источника в ирландоязычном материале не калькируется с английского и не описывается через заимствованную англоязычную модель, а сохраняет собственную традиционную лексическую основу. Две номинации — *an áit a shiltear na deora* "место, где проливаются слезы" и *áit naomhtha* "святое место" — актуализируют темы сакральности и социальной интегрированности. Диминутив *tobairín*, представленный периферийно (3 прямых контекста) привносит значения малости, локальности, близости и знакомости, не конкурируя с ядерным *tobar*, а уточняя его в направлении интимного, "своего" пространства. Лексема *tiobra* представляет собой архаичный вариант слова, сохранившийся прежде всего в топонимии, в частности в форме *Tiobraid Árann* (Типперри), которая фиксируется в корпусе в 5 контекстах; тем самым она актуализирует тему историчности, традиционности и культурной памяти, связывая номинативное поле источника с более древними пластами ирландского языка.

Группа атрибутов делится на следующие тематические подгруппы: (1) природные объекты (*uisce/fíor-uisce, sruthán, bogán, eascon, iasc, cloch, carn cloch, carraig, sceach, crann, caorthann, breac* etc.). Вновь обнаруживаются два структурных элемента локуса — дерево и камень, (2) Рукотворные объекты (*leac, balla, dún, cumhdach, clár, póirse, geata, bannc cruinn cré, altóir, Crois, scáthlán an Aifreann* и так далее), (3) части самого колодца (eg. *taoibh, tóin, béal, giota*), (4) культурные практики, связанные с объектом (*naomh, turas, meas, onóir, oilithreach, paidreacha speisialtha, leabhar bheag beannaithe* и так далее), (5) сосуды и ёмкости (eg. *soitheach (oir), cúpán, buicéad, canna uisce, gloine*) и (6) нарративы (*ainm, scéal, béaloideas, seanchas, sean-rádh, bréag, fios* и так далее), (7) сверхъестественные силы (*míoruilt, leigheas, cúnamh, biseach, brí, créafóg beannaithe, ceannas Sidheóige* etc.) и (8) сверхъестественные существа (*scáile, Aingeal, sídeóga, fear gan aon cheann, iasc óir gan aon cheann air, péist mhór* etc.).

Статистический анализ показывает, что атрибутивное поле источника организовано вокруг двух доминирующих зон — природных объектов (38% от всех атрибутивных употреблений) и ритуально-сакральных практик (около 33%), что подтверждает восприятие источника одновременно как природного и священного локуса. Особенно устойчивыми оказываются единицы подгрупп воды, камня и дерева, а также лексемы, связанные со святостью, паломничеством и благословением, на что указывают в том числе и частотными биграммami *tobar beannuighthe* и *tobar naomhtha*. Менее частотные группы — рукотворные объекты, сосуды, нарративы и сверхъестественные сущности — формируют периферию семантического поля, расширяя образ источника до социального, повествовательного и мифологического пространства.

Группа определений делится на (1) физические характеристики (eg. *domhain, mór, clúdaithe, beag, lán*), (2) аксиологические и статусные характеристики (*deas, tábhachtach, cúin, an-uaigneach, maith, is fearr, gnáth* etc.) и (3) сакральные характеристики (*beannuighe, naomh*). Сочетание "tobar beannuighthe" — это устойчивая адъективно-именная группа. Прилагательное *beannuighthe* является первичным и наиболее частотным определителем, создавая базовую концептуальную единицу.

Как и в случае с англоязычным полем, большой кластер составляют локационные и реляционные сочетания, делящиеся на (1) административно-географические (*bí sa pharóiste, bí ins an Contae, bí i mbaile, bí sa pharróiste, bí i bhfeirm* etc.), (2) физико-ландшафтные (*bí i ngairdín, bí ar oileán, bí amuigh ar an sliabh, bí san ngleann, bí i lár na gcloch, bí faoi an charraic* etc.) и (3) реляционные (*bí suidhte in aice le claidhe gainimhe, bí le h-ais an teampaill, bí gairid don bhóthar* etc.).

Действия колодца как субъекта делятся в основном на сочетания, выражающие физические процессы (*triomaigh, dul i ndísc, éirigh, cruthaigh, sceith*) и способности (*leigheas, tabhair faoiseamh, bí go maith lé na súile*).

Действия, направленные на колодец, делятся на (1) физические взаимодействия (eg. *glan, taosc, coinnigh (an tobar) clúdaithe, cart, tóg, folaigh, úsáid, salaigh, cuir ar bun, sroich*), (2) ментальные или сенсорные взаимодействия (*fair, aimsigh, cuimhnigh, feic, ainmnigh, cuimhnigh, luaigh* etc.).

Первая зона представлена 36 релевантными употреблениями и концептуализирует источник как объект ухода, поддержания, обустройства, использования и возможного повреждения. Вторая группа сопоставима по значимости: 27 употреблений, причем особенно заметна группа форм от *feic* "видеть". Источник не только физически обрабатывается или используется, но и включается в режимы восприятия, памяти, называния и рассказывания.

Таким образом, источник как субъект осмысляется главным образом через природную динамику и особенно через исцеляющую способность, а как объект — через человеческое воздействие, уход, поиск, видение, называние и сохранение в памяти. Колодец занимает двойную позицию: он одновременно является активным сакрально-природным агентом, способным лечить и изменять состояние человека, и культурным объектом, вокруг которого организуются практики ухода, наблюдения, именованья и коллективного воспоминания.

Подавляющее большинство единиц номинативного поля представлены сочетаниями, в которых референт находится в позиции дополнения: к нему идут, возле него молятся, из него берут воду, в нем видят знаки, о нем рассказывают и помнят. Такое распределение показывает, что источник чаще всего концептуализируется как центр действия, вокруг которого организуются ритуальные, бытовые, лечебные, сенсорные и нарративные практики.

Внутри этой группы выделяется несколько тематических категорий. Первая и наиболее значимая — ритуальные действия. В нее входят сочетания, связанные с паломничеством, обходом и молитвой: *tabhairt turas ag, déan turas ag, déan turas go dtí, téigh ar thuras go dtí, téigh timpeall an tobair ar deiseal,*

déan stáisiúin ag, ofráil stáisiún do Dhia ag, abair Coróin Mhuire/gníomh Dólais/ Bail Ó Dhia /Aifreann ag, abair paidreacha in aice le, bí ar glúnaibh ag, téigh ar glúnaibh ag, cuir beannacht ar, baist sa/baist ag etc. Единицы демонстрируют высокую степень вариативности глагольного и предложного оформления: *téigh/déan/tabhair ar/go dtí/ag*, что указывает на лингвистическую разработанность практики и, следовательно, ее высокую актуальность.

Вторая категория — контактное и пространственное взаимодействие. Она включает конструкции движения к источнику, нахождения рядом с ним и помещения предметов в его пространство: *eg. tar fhad le, téigh go dtí, téigh timpeall, téigh chun, bí ar, seas ag, bí isteach, cuir rud éigin sa/ar, fág rud éigin sa/ag, caith rud éigin ag, caith cloch isteach sa, tum rud éigin síos sa, tóg teach in aice, tit isteach sa, crom síos sa*. Здесь источник выступает как локус, к которому приближаются, вокруг которого движутся, у которого стоят и в который помещают предметы. Поэтому он описывается не только как точка на местности, но как организованное пространство с границами, центром и периферией.

Третья категория — взаимодействие с водой. Она включает действия добывания, питья, переноса и использования воды: *iarr uisce ag, tóg uisce ó, tóg uisce amach as, tóg deoch as, ól amach as, faigh uisce ó/i, líon buidéal as, tabhair uisce isteach sa, nigh rud éigin le huisce, báigh sa* etc. На статистическом уровне значимость этой зоны подтверждается высокой частотностью лексемы *uisce/fíor-uisce*, которая является одной из самых частотных атрибутивных единиц в корпусе. Эта группа показывает источник как практический объект: его вода берется, пьется, переносится, используется для омоления и лечения.

Четвертая категория — исцеление: *faigh leigheas sa, faigh leigheas as, faigh radharc i ndiaidh nigh i, faigh radharc na súl/leigheas/éisteacht ag, leigheas ag*.

Пятая категория — сенсорное взаимодействие. Она включает конструкции видения и распознавания знаков внутри или возле источника: *feic síos, feic rud éigin shíos sa, feic rud éigin ag, feic scáth sa, feic scáile thíos sa, feic sídeóga ag*. Здесь источник выступает как пространство визуального опыта: в нем и около него можно увидеть тень, знак, сверхъестественное существо или иной необычный объект.

Шестая категория — объект речи и памяти: *abair faoi, tabhair ainm ar, clois faoi, glaoch ar, bí fios ag duine éigin ar, dearmad ar*. В этой группе источник становится предметом называния, рассказа, слуха, знания и забвения. Она соотносится с нарративной подгруппой атрибутов, где особенно заметна лексема *ainm* "имя, название" — 67 употреблений. Следовательно, источник существует не только как место практики, но и как объект коллективной памяти и локального предания.

В качестве вотивных предметов ирландоязычные источники упоминают текстильные объекты (*píosaí d'éadach, éadach, ceirteacha*), металлические и драгоценные предметы (*biorán, pingin, fáinne, ór, fáinne óir*), природные элементы (*bhláthanna, cloch*) и иконографические или богослужебные предметы (*pictiuirí, paidrín, leabhar beannaithe*). Предметы, оставленные у колодца, означают исполненный обет, оставленный позади недуг или физический след присутствия паломника. Они образуют материальную

семиотическую систему, в которой объект замещает страдание или прошение человека.

Из представленных данных можно заключить, что колодец в ирландо-язычном дискурсе функционирует как многослойный культурный знак: он представляет собой одновременно материальный источник воды, ритуальное и священное место, социальный пункт сбора, лиминальное пространство встречи и трансформации, а также место исцеления и чуда. Он в основном концептуализируется через присущие ему атрибуты и неактантные позиции.

Частое употребление идентифицирующих и локализирующих лексем *seo*, *sin*, *áit* и *ainm* подтверждают сильную тенденцию к идентификации места и локальной спецификации. Таким образом, дискурс во многом является топонимическим.

В рамках концепта наблюдается оппозиция между витальностью и вредом/смертью: колодец одновременно функционирует и как центр исцеления и защиты (лечение заболеваний, молитвы, крещение), и как источник опасности (смерть у колодца, падение в колодец, утопление), что подтверждается и на мотивном уровне. В текстах корпуса несколько раз повторяется нарратив об осмеянии, загрязнении или иной агрессивной демонстрации непочтения к источнику (обычно со стороны солдата или протестанта) и последующей смерти нарушителя недалеко от колодца, а также нарративов об убийствах, самоубийствах и несчастных случаях посредством падения или спрыгивания в колодец.

Тексты корпуса демонстрируют ряд устойчивых нарративов. Одним из ключевых является сопротивление колодца (не только благословенного, но и, например, контролируемого фейри) профанному использованию: "оскверненный" бытовым действием колодец перемещается на другое место или пересыхает, вода из священного источника не закипает, не позволяя постирать в ней одежду или заварить на ней чай.

Колодец предстает отражающим устройством, реализуя мотив двумирности. Персонаж (часто женщина), взглянув в колодец, видит прекрасное отражение (*'sgáile breágh'*, *'bean áluinn'*). Ошибочно полагая, что это другое существо, его гордость или гнев на предполагаемого соперника приводят к трагической развязке.

Частым сюжетом является встреча с рыбой, обитающей в колодце. Увидевший ее получает удачу и исцеление, но того, кто попытается выловить ее, ожидает кара.

Паломничество к колодцам не случайно, но тщательно приурочено к определенным временным меткам, как и в текстах англоязычного корпуса. Чаще всего упоминаются *Lá Muire* (день Девы Марии), *Domhnach Cásga* (Пасхальное воскресенье), *Lá Bealtaine* (первое мая) и *Oidhche Bhealtaine* (канун первого мая). Сила колодца увеличивается в это время, как возрастает и возможность столкнуться у источника с нечистой силой. С первым мая и его кануном связано уже рассмотренное суеверие о чистке поверхности воды в эту ночь.

Структурно колодец функционирует как нарративный узел, место действия или цель пути. Формула *'chuaidh sé/sí go dtí an tobar agus...'* (он/

она пошел/пошла к колодцу и...) неизменно предваряет событие, меняющее жизнь: встречу с возлюбленным, сверхъестественным существом или смертельным врагом. С колодцем связаны задачи, которые должен выполнить герой, например найти потерянное кольцо, или события, запускающие ход событий.

Легенды о происхождении источников составляют целый комплекс нарративов. Чаще всего благословенный колодец появляется на месте чудесного исцеления человека святым, удара посохом, утоления святым-паломником жажды, отпечатков его рук или коленей и явления ангела.

В текстах корпуса не было зафиксировано устойчивых сравнений, но был найден ряд пословиц и одна загадка: *Ní chruthnuighear an tobar go dtraghaidh sé* (вариация: *Ní crunthuigh tear an t-uisge go dtriomhuigh tear an tobar*); *Nuair atá an tobar ró-lán caithfidh sé cur thairis* (вариация: *Nuair atá an tobar lán caithfidh sé sileadh*) и *Mó ghiolla beag caol i n-a luighe leis an tobar tá a cheann chruaidh maol maol leis an obair ní ithinn sé arán 's ní ólann sé bainne go saithfheadh a cheann i bfad síos ins an tobar (Freagra peann)*. Ирландоязычная пословицная традиция частично пересекается с англоязычной, но не сводится к ней. Первая пословица прямо соотносится с английской *You never miss the water till the well goes dry/We know the worth of water when the well is dry*: в обоих случаях колодец обозначает жизненно важный ресурс, ценность которого осознается через утрату. Вторая пословица также имеет универсальный дидактический характер, но акцентирует не поведение человека, а состояние самого источника — переполнение и неизбежный выход избытка наружу.

В целом ирландские пословицы концептуализируют *tobar* прежде всего как изменчивый природный локус: он высыхает, наполняется, переливается. В английских пословицах *well* чаще включается в морально-прагматическую схему и служит для описания человеческой привычки, риска, зависимости или пределов внешнего воздействия. Следовательно, ирландский материал частично воспроизводит общеевропейские пословицные модели, но сохраняет более локусно-ориентированную концептуализацию колодца.

Заключение

Анализ англо- и ирландоязычных фольклорных записей 1930-х гг. позволяет рассматривать материалы Ирландской фольклорной комиссии как важный источник исторических сведений о локальной религиозности, повседневных практиках и сакральной топографии Ирландии. Тексты фиксируют не только представления о благословенных колодцах, но и конкретные формы взаимодействия сельских общин с ними: паломничества, ритуальные обходы, молитвы, использование воды в лечебных целях, оставление votivных предметов, уход за локусом или, напротив, его забвение.

Сопоставление двух корпусов показало, что священный колодец сохранял статус значимого элемента локального ландшафта и коллективной памяти. Англоязычные тексты, сопровождающие ирландские топонимы пояснениями и переводами, позволяют проследить сохранение гэльских

названий в условиях языкового перехода, тогда как ирландоязычный материал демонстрирует устойчивость автохтонной номинативной модели *tobar*. Тем самым данные дают возможность реконструировать не только семантику образа, но и историческую ситуацию двуязычия, в которой ирландское название продолжало выступать маркером локальной преемственности.

Особенно значимы сведения о пространственной организации колодцев и связанных с ними практиках. Повторяющиеся упоминания камней, деревьев, крестов, стен, руин, алтарей, троп, полей, приходов и таунлендов показывают, что благословенный колодец существовал не как изолированный природный объект, а как включенный в конкретную микрогеографию исторический локус. Частотность лексики исцеления, паломничества и votивных предметов свидетельствует, что к началу XX в. источники продолжали функционировать как элементы народной медицины и религиозной практики.

Сюжеты о наказании за осквернение, перемещении или исчезновении источника, сопротивлении воды бытовому использованию, чудесной рыбе и происхождении колодца сохраняют память о нормах обращения с сакральным пространством. Они позволяют реконструировать локальные представления о границах допустимого поведения, взаимодействии христианских и дохристианских пластов традиции и механизмах передачи фольклорного знания.

Вместе с тем материалы 1930-х гг. фиксируют ситуацию, в которой традиция описывается информантами и собирателями одновременно как сохраняющаяся практика и как объект памяти. Указания на заброшенность источников, прекращение обходов, исчезновение преданий и ослабление ухода за локусом позволяют рассматривать корпус как свидетельство изменения способов описания и архивной фиксации народной религиозности.

Таким образом, священный колодец в языке фольклорных записей предстает как многослойный историко-культурный объект: природный источник воды, локус христианского почитания, реликт дохристианских представлений, пространство народной медицины, объект топонимической памяти и узел локального нарратива. Несмотря на ограничения корпуса, материалы Ирландской фольклорной комиссии позволяют увидеть, как в 1930-е гг. фиксировалась и одновременно конструировалась память о благословенных колодцах как элементах национального наследия.

Полученные результаты относятся прежде всего к корпусу записей Ирландской фольклорной комиссии 1930-х гг. и не предполагают автоматического распространения выводов на всю территорию Ирландии без учета регионального и методологического смещения архива. Формула "от ритуала к памяти" в данном исследовании обозначает не доказанную линейную хронологию упадка традиции, а характерную для корпуса дискурсивную ситуацию: священные колодцы описываются одновременно как места сохраняющейся практики, как локусы утрачиваемого знания и как элементы национального наследия, подлежащие фиксации.

Источники/Sources

1. National Folklore Collection UCD Digitization Project (n.d.). Dúchas.ie, available at: <https://www.duchas.ie/en>.

Литература/References

1. Живлова 2019 — Живлова, Н. Ю. (2019). *Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона*. Москва: ЯСК, 2019. p. 432. ISBN: 978-5-907117-27-3.
Zhivlova, N. Y. (2019). *The world of St. Columba: Early Medieval Ireland and Britain through the eyes of monks from the island of Iona*. Moscow: YASK, 2019. p. 432. (In Russ.)
2. Almqvist 1979 — Almqvist, B. (1979). *The Irish Folklore Commission. Achievement and Legacy*. Béaloideas, 45-47, 6-26. doi:10.2307/20521388.
3. Brenneman, Brenneman 1995 — Brenneman, W.L. Jr and Brenneman, M.G. (1995). *Crossing the Circle at the Holy Wells in Ireland*, University Press of Virginia, Charlottesville, VA and London, UK. p. 140. ISBN: 0813915481.
4. Briody 2016 — Briody, M. (2016). *The Irish Folklore Commission 1935–1970. History, ideology, methodology*, Finnish Literature Society, Helsinki, Finland. p. 535. ISBN: 978-951-746-947-0.
5. Foley 2013 — Foley, R. (2013). Small Health Pilgrimages: Place and Practice at the Holy Well. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 14(1), 44–62. doi:10.1080/14755610.2012.756410.
6. Kelly 2002 — Kelly, E. P. (2002). Antiquities from Irish Holy Wells and Their Wider Context. *Archaeology Ireland*, 16(2), 24-8.
7. Koptev 2024 — Koptev, N. (2024). Self-collection of folklore by Irish schoolchildren: strategies and outcomes. *Folk Life*, 62:1, 56-70. doi:10.1080/04308778.2024.2323298.
8. Lysaght 2021 — Lysaght, P. (2021). Collecting the Folklore of Ireland: The Schoolchildren's Contribution. *Folklore*, 132:1, 1-33. doi:10.1080/0015587X.2020.1841461.
9. O'Brien 2008 — O'Brien, S. (2008). Well, Water, Rock: Holy Wells, Mass Rocks and Reconciling Identity in the Republic of Ireland. *Material Religion*, 4(3), 326-48.
10. Ó Giolláin 2005 — Ó Giolláin, D. (2005). Revisiting the Holy Well. *Éire-Ireland*, 40(1-2), 11-41.
11. O'Sullivan, Downey 2006 — O'Sullivan, M. and Downey, L. (2006). Holy Wells. *Archaeology Ireland*, 20(1), 35-7.
12. Thompson 1953 — Thompson, S. ed. (1953). *Four Symposia on Folklore*, Bloomington: Indiana University Press. p. 340.
13. Our ancient... 2023 — *Our ancient landscapes: Holy wells in Ireland* (2023). An Chomairle Oidhreacht. ISBN: 978-1-906304-61-4.



Оригинальная статья

Патронаж священникам со стороны джентри в XV в.

Либинсон С. Б.

Цель исследования — изучить личный опыт отдельных дворянских семей при взаимодействии со священниками, остановившись на менее изученной теме патронажа и поддержки священников при реализации права представления кандидатуры в приход или часовню. Важной для исследования является попытка понять, как патронаж священникам был вписан в ценностный мир английских джентри. Материалом послужили "архивы" дворянских семей XV в. (Стоноры, Пастоны, Армбурхи). Состав этих коллекций включает в себя личные и деловые письма, частные бумаги и петиции, поданные членами этих семей или наоборот им. Этот материал используется для достижения той оптики, что необходима для достижения поставленной цели. Исследование опирается на микроисторический подход и концепции П. Бурдьё о "чувстве чести". В исследовании используется метод анализа понятий, историко-типологический метод. Установлено, что дворянские семьи прибегали не только к формальным способам патронажа священникам, т.е. совершая представления кандидатуры епископу в приход, где семья обладала правом опеки, но и неформальным способам оказания поддержки своих протеже: назначения на аренду, письма рекомендации. Письма демонстрируют стойки интерес к "нематериальным" ценностям, связанным с правом патронажа. При реализации права опеки над церковью прихода, в письмах рекомендации или обсуждая кандидатуру на пост в приходе Пастоны, Армбурхи и Стоноры используют формулы описания своих протеже, которые напрямую отражают представления об идеале пасторского служения с одной стороны, и опасения прихожан с другой. В этой связи проанализировано то, как формы поддержки священников и сама идея оказания патронажа коррелирует с представлением дворян о чести и *lordship*: умение правильно оказать патронаж для дворян играет важную роль в репрезентации своей принадлежности к сообществу благородных, своего права на определённый статус и поддержания чести в глазах других джентри.

Ключевые слова: патронаж священникам, джентри, позднее Средневековье, Англия.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Либинсон Семен Борисович — аспирант, кафедра истории средних веков, исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия. ORCID: 0009-0006-9309-1053.

Сфера научных интересов: история позднесредневековой Англии, социальная история и история повседневности.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
libinson@bk.ru

Рукопись получена 06.05.2026

Рецензия получена 25.05.2026

Принята к публикации 08.06.2026



Для цитирования: Либинсон С. Б. Патронаж священникам со стороны джентри в XV в. *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):126-140. doi:10.15829/2686-973X-2026-250. EDN: ABQBCZ



Gentry patronage of clergy in 15th century

Simon B. Libinson

This article examines the personal experiences of individual gentry families in their interactions with the clergy, focusing on the less-studied topic of clergy patronage. The main aspect of this article is an understanding of how different forms of patronage were embedded in the system of gentry values. The main sources used are the papers of three gentry families (Pastons, Stonors and Armburghs). These collections include personal and business letters, private deeds, and petitions. The study draws on the approach of Italian microhistory and P. Bourdieu's concept of "sense of honor". It has been established that gentry families used not only formal methods of patronage of priests, e.g. presentation to the bishop in the parish with the right of advowson, but also through informal means of providing support to their protégés. Recommendation letters demonstrate a persistent interest in the values associated with the right of patronage. When exercising the right of advowson over the parish church, in letters of recommendation, or when discussing candidates for an office in the parish or vicarage, the Pastons, Armburghs, and Stonors use formulas for describing their protégés that directly reflect ideas about the ideal of pastoral ministry, on the one hand, and the concerns of parishioners, on the other. In this regard, article analyzes how forms of support for priests and the very idea of patronage correlate with the gentries' notions of honor and lordship: the ability to effectively provide patronage played an important role in representation of these families as belonging to the county community, their right to a certain status, and maintaining "worship" in the eyes of other gentry.

Keywords: clergy patronage, gentry, Late Middle Ages, England.

Relationships and Activities: none.

Simon B. Libinson — graduate student, Department of Medieval History, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. ORCID: 0009-0006-9309-1053.

Research interests: history of late medieval England, social history and history of everyday life.

Corresponding author: libinson@bk.ru

Received: 06.05.2026

Revision Received: 25.05.2026

Accepted: 08.06.2026

For citation: Simon B. Libinson. Gentry patronage of clergy in 15th century. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):126-140. doi:10.15829/2686-973X-2026-250. EDN: ABQBCZ

Адреса организаций авторов: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, Москва, 119991, Россия.

Addresses of the authors' institutions: Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, Moscow, Russia.

Когда сквайр Роберт Армбурх (до 1400 — ок. 1452) обращается в письме к неназванному аббату (скорее всего настоятелю Бери-Сент-Эдмунде) с просьбой помочь человеку из своего круга и обещанием ответной услуги, мы сталкиваемся напрямую с патронажем джентри священникам. Роберт характеризует своего протеже как "достаточно грамотного, хорошего назначения и честного и по милости Божьей способного, чтобы позаботиться о душах [прихожан]" [AP:103]. Изначально меня привлекли формулы, которыми авторы писем (в большинстве своём дворяне или их служащие) описывают "идеализированных" кандидатов на ту или иную должность в приходе. Похожие формулы рекомендации можно встретить в письмах современников Армбурхов-Стоноров и Пастонов, что предлагает сравнительный материал понимания ценностных ориентиров Роберта и его супруги Джоан (ок. 1389/1390 — ноябрь 1443).

Предыдущая исследовательская традиция уделяла внимание в большей степени патронажу дворян и аристократов церкви и приходу: оснащению прихода и перестройки церковей [Jack 1964:275-295; Brown 2014:287-301]¹, и даже патронажу колледжам [Lytle 1975:111-149; Swanson 1985:28-61]. Работы о патронаже священникам очень немногочисленны [Hosker 1982; Jack 1964:279-281], отдельно этот вопрос поднимался в общих работах о приходских священниках [Heath 1969:27-43; Pantin 1955:30-46] и истории Церкви как института накануне Реформации [e.g. Swanson 1993:50-82 *passim*; Cheyette 1963:295-349]. И это при том, что к концу Средних веков "духовенство, <...>, пользовалось еще большей поддержкой со стороны мирян, как мужчин, так и женщин, чем прежде" [Heath 1990:675-676].

Не менее удивительно, что о патронаже священникам со стороны джентри, одной из самых обласканных вниманием историков социальных групп после всеобщего признания XV в. "веком МакФарлейна" [Richmond 1983:46], известно мало. В специальных работах говорят (и спорят) о характере религии английских дворян накануне Реформации, её "внутреннем измерении" и внешнем выражении [Richmond 1984:193-208; Richmond 1991:121-150; Carpenter 2013:134-150; Rosenthal 2010], чем о патронаже приходским священникам. Одна из немногих попыток посмотреть на священников в системе патрон-клиентских отношений была предпринята в последней работе Н. Сола "Lordship and Faith: The English Gentry and the Parish Church in the Middle Ages" [Saul 2017:241-275], но и в ней это скорее частный сюжет.

Итог, как видно, не утешительный. Всё это отягощается тем, что "источниковый материал зачастую, к сожалению, весьма скуден", что, в свою очередь, "не облегчает количественный анализ" [Hosker 1982:213-214]. Замечу, что П. Хоскер пишет о намного более известной и влиятельной семье Стэнли. Специалистам по джентри достаётся в разы меньше материала.

Выход из столь незавидного положения видится в следующем — вернуть исследовательскую оптику в сторону пристального внимания

¹ Обзор других работ можно найти в статье Питера Хиза "Between Reform and Reformation: The English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries" [Heath 1990:647-678]; большое количество примеров представлено в работе Н. Сола [Saul 2017].

к конкретным примерам практики патронажа священникам: возможно, при положительном исходе, можно будет обнаружить что-то новое в отношениях патрон-клиент и дворянин-священник в позднесредневековой Англии, и шире — отношения знати и священников в обществе накануне Нового времени и Реформации. Поэтому основной упор будет сделан на личных письмах и бумагах дворянских семей, т.е. их собственном опыте "быть" патронами для тех, кто избрал путь священства, будь они родственниками, служащими или просто людьми с рекомендациями. В таком случае задачи исследования будут звучать следующим образом: выявление всех доступных способов оказания патронажа священникам; анализ формул, которыми дворяне описывают своих протеже; соотнесение форм патронажа с ценностями английского общества позднего Средневековья.

Чтобы разобратся в этих хитросплетениях, вернёмся к вышеупомянутому случаю сэра Уильяма Инглонда. Как пишет Кр. Карпентер, судя по содержанию письма сэра Уильяма смог обеспечить себе "папскую диспенсацию на объединение викаража неизвестного аббата с его приходом" [AP:103], но теперь нуждался в подтверждении этого действия от аббата, в чьей юрисдикции викараж и был; Армбурхи не назначали Инглонда на бенефиций в своём распоряжении, т.е. использовали иные способы поддержки². В таком случае, какие формы патронажа присутствовали в арсенале английских дворян?

Формы патронажа

Как происходит получение бенефиция или места при церкви теми, кто ищет заступничества у дворян? В теории, пишет Роберт Суонсон, "механизм патронажа был прост. Обычно патрон представлял кандидата на бенефиций епископу, который, убедившись в его пригодности и законности представления, <...> распоряжался о введении в должность" [Swanson 1993:68]. Однако, оговаривается автор, всё это на деле сталкивалось с многочисленными препонами, в том числе претензиями на право представления других "законных патронов" (*verrye patrone*) с последующими издержками³. Да и форма такого патронажа ограничивалась достаточно узким кругом дворян-владельцев опеки над церковью в маноре (*advowson*): только 10–20% из круга семей джентри могли похвастаться такой возможностью [Saul 2017:246]⁴. Часто встречался патронаж священникам, служа-

² О связях Армбурхов и Инглонда. См. ниже.

³ Пастоны, обладая правом назначить своего приходского священника на бенефиций, сталкиваются или с представлением герцога Саффолка, или требованиями епископа Нориджа "расследовать" соответствие кандидатур за счёт обеих сторон: причина скорее в банальном желании заработать [PL&P. I:182-184, 312]. Тяжбу часто рассматривали в качестве предпочтительного способа склонить оппонентов к соглашению или арбитражу [Powell 1989:92, 97-98 *passim*].

⁴ В разных графствах распределение владения правом опеки над церковью было разным: самый высокий уровень был в Уорикшире, что, статистически, объясняет причины, по которым даже Армбурхам удалось "урвать" себе право представления священника — точнее, только 1/3 (1/6 после раздела земли) права опеки, соразмерную держанию в маноре [Saul 2017:245]. Отец Джоан Армбурх — Джеффри Брокхол — происходил из малоизвестной, но крепкой рыцарской семьей с землями в нескольких графствах (Эссекс, Уорикшир, Хертфордшир), но к концу 1430-ых гг. годовой доход семьи упал с 40£ до 20£ из-за раздела земли между Джоан и наследниками её сестры Марджери от Джона Самптера, в следствие чего притя-

щим в личных часовнях⁵: и Хью Фабри, и Роберт Тибс сэр Уильям Стонон (ок. 1449—1494) представлял на эту должность в маноре Хортон в 1479 и 1482 гг., соответственно [SL&P:341, 408].

Патронаж для дворянской семьи настолько ценен, что по случаю становится причиной искренних переживаний и даже тяжб, в которых пострадавшая сторона нисколько не говорит о потерянной выгоде: защищая право представлять кандидатуру и выступать "*verum patronum*" Окснеда, Пастоны, кажется, преследуют не столько финансовую выгоду — лишь в конце письма 1479 г. Уильям II (1436—1496) вспоминает, что кто бы не получил бенефиций, новоиспеченный приходской священник должен, согласно обычаю, заплатить определенную сумму (14 марок) за пользование доходами с манора [PL&P I:184]. От возможности надавить на приходского священника и заставить его выплатить всю сумму сразу Уильям уклоняется: "поэтому ему установят дни платежа, чтобы он платил марку в год [по возможности]" [PL&P I:184].

В другой ситуации, когда случай уже предрешён и бенефиций в Драйтоне попал в руки "ставленника" Саффолка, Пастонов волнуют не денежные утраты, а именно что нематериальный "капитал" — права на представление в бенефиции, с которыми идут рука об руку престиж и локальное влияние: тот же Уильям II в письме от 9 октября 1478 г.⁶ магистру Николасу Голдуэллу напирает на "сильную печаль от потери <...> права [представления]" в "маленьком бенефиции невысокой стоимости" [PL&P I:180]. Когда речь заходит о "прибыли", то нематериальные блага оказываются в особом почёте: дважды, когда Пейдж предлагает кандидатуры патронируемых, он прямо говорит, что сэр Уильям "получит ежедневные молитвы [настолько] достойного священника, которого не было здесь никогда с тех самых пор, как я узнал Кент" [SL&P:341].

Стононы и Пастоны практикуют привычные формы патронажа джентри; интересно другое — поиском потенциального протеза на вакантное место в Хортоне занимается арендатор и достаточно близкий Стононам человек, Ричард Пейдж [Noble 2009:184-185]. Похожим занят Уильям Пикенхэм, предлагая в письме 1479 г. Маргарет Пастон (1422—1484) иных кандидатов для представления епископу вместо её сына Уолтера (ок. 1456—1479), который по ряду причин не мог быть назначен [PL&P II:365-366]⁷. Бывали случаи, когда приходилось искать заступничество уже для

заявляющих Армбурхов как прямой ветви Брокхолов на рыцарский статус растворились [Carpenter 1998:4-39 *passim*]. Раздел наследства привёл к затяжной судебной тяжбе между двумя ветвями наследников Джеффри Брокхола, которая сопровождалась обвинениями во взяточках, пристрастном отношении судов и жюри, а также интенсивными попытками внесудебными и паралегальными методами склонить решение власти о разделе в свою сторону: Армбурхи старались различными способами доказать внебрачное происхождение своих оппонентов (Кристин и Элен Самптер) и заручиться поддержкой лорда Грей Ратин, в то время как наследники Марджери Брокхол опирались на свои связи с Канцлером Англии, леди Бергевени и семьями видных дворян Эссекса и Уорикшира.

⁵ Часовня тоже выступает в качестве бенефиция и не даёт, таким образом, полного права назначить в неё своего протеза — лишь презентовать его кандидатуру епископу [Swanson 1993:45-46].

⁶ Сохранился черновик письма.

⁷ Питер Хиз пишет о нескольких претендентах на бенефиций, которые через посредников подкупают владельцев права представления [Heath 1969:37].

удачного представления своего протеже: в этой логике, скорее всего, Пейдж указал сэру Уильяму на необходимость написать доктору Андервуду, "чтобы назначить [Роберта Тибе] в эту же часовню" [SL&P:408]; по той же причине Уильям II Пастон пытается повлиять на сделанное его матерью представление в епархии Нориджа, прося (в достаточно жалостливых выражениях!) заступничества у брата епископа [PL&P I:180]. Патронаж священникам органично включен в систему социальных связей внутри системы "бастардного феодализма" [Swanson 1993:68-69]; достижение некоторого эффекта возможно только через заступничество тех, кто обладает необходимыми связями, статусом или полномочиями.

Но на этом формы и способы патронажа не ограничивались — в первую очередь потому, что не были доступны всем, кто видел необходимость играть роль способных оказать патронаж: показать как тем, на кого мог быть применен их *lordship*, так и тем, кто составлял их окружение, что они могут позволить себе оказывать патронаж и свои претензии на статус могут подкрепить действиями. Армбурхи, находясь в затруднительном положении⁸, предлагают несколько примеров таких — менее затратных — способов оказания патронажа.

Назначение на бенефиций нередко было способом поддержки для (в первую очередь, бедных, но не только) родственников или служащих дворянского дома⁹. Человек, с которого я начал свой текст — сэр Уильям Инглонд — был как раз из числа последних. Роберт называет его "моим добрым другом <...> когда-то проживавшим с моей женой" [AP:103], подразумевая, видимо, службу Инглонда в доме Джоан (даже конкретнее, доме первого супруга¹⁰). Конкретики Роберт адресату не предлагает, хотя спектр того, чем мог заниматься священник в доме джентри очень широк: от службы в часовне до работы наставником или секретарём¹¹.

Как заметил П. Хиз, дворяне сами проявляли интерес к патронажу и награждению своих приближенных и слуг, в том числе, выкупая право представления на бенефиций [Heath 1969:32]. Содействие человеку из своего окружения вписывалось в рамку социальных обязательств лорда. Но

⁸ Почти всё время совместной жизни Джоан и Роберта Армбурх чета находилась в затянувшейся тяжбе с (псевдо) дочерью сестры Джоан Марджери. Подробный ход тяжбы изложен во введении К. Карпентер [Carpenter 1998:4-39].

⁹ К числу первых, например, можно отнести сына Маргарет Пастон Уолтера: мать пытается назначить своего сына, незадолго до того получившего степень в Оксфорде, на свободный бенефиций. Её корреспондент советует ей отказаться от этих намерений, так как представление кандидатуры Уолтера противоречило каноническому праву [PL&P II:365-366]. Общий тренд представлять на бенефиций своих служащих имел место вплоть до Реформации [Heath 1969:31-32].

¹⁰ Кедингтоны, семья первого супруга Джоан, держали землю Четбери в Саффолке [AP:103fff].

¹¹ Последние два варианта выглядят более разумными — Кедингтоны были не столь состоятельны, чтобы иметь ресурсы для основания собственной часовни. Если слова Роберта о хорошем образовании Инглонда не просто мишура риторики, то косвенным фактом того, что последний приложил руку к образованию детей Джоан и её первого супруга может быть знакомство Роберта Кедингтона с Псалтырью (и, не исключено, знание латыни) [AP:89-90]. Инглонд, скорее всего, был и секретарем Джоан — как отмечает Ричард Бидл, в большинстве случаев в среде дворян женщины, хотя и владели навыками чтения и даже письма, чаще прибегали к помощи секретарей [Beadle 2010:292].

у Армбурхов такой возможности нет¹². Роберт подходит к проблеме иначе: как дворянин, т.е. человек определенного признанного статуса¹³, он рекомендует своего протеже, обещая "если будет какая-либо служба, что я могу для вас сделать или кого-либо из ваших [людей], потребуйте меня и я буду готов исполнить её в любое время в той степени, в какой это лежит в моих силах" [AP:104]. В выигрыше все: Уильям Инглонд получает рекомендацию (хотя, какова ценность такой рекомендации — не совсем ясно), Армбурхи — исполняют свою статусную потребность оказать патронаж и обзаводятся необходимыми социальными связями в Саффолке. "Благодетель" Уильяма Инглонда не изобретает новую форму патронажа, лишь удачно применяя старые наработки [Heath 1969:34; Swanson 1993:69, 75-76]: правда, отмечает Р. Суонсон, к "менее дорогим формам патронажа" прибегает, чаще всего, низовой клир [Swanson 1993:67].

Менее пассивную роль Армбурхи в 1432 г. занимают в делах своего "кузена" Ральфа Бошона. Через своих слуг и друзей Роберт организует передачу поста викария Сэмпсона вместе с жильём Ральфу при условии, что тот при посредстве поручителей из числа друзей (не исключено, что среди них окажутся люди из окружения Роберта и Джоан или даже они сами) будет выплачивать ему пенсию в 5 марок. Можно предположить, что и кандидата для обмена Роберт подыскивал сам через сети друзей и арендаторов с простой целью обеспечить родственника прибыльным постом¹⁴; расчёт был на то, что Ральфу не придется долго содержать своего предшественника. Армбурх, кажется, проявляет немалый интерес к обмену, подталкивая своего протеже быть активнее — "если ты считаешь, что это будет тебе в помощь, озаботься этим со всей доступной тебе спешкой" [AP:133]. Не имея возможности определить своего кузена на более прибыльную службу самостоятельно, Роберт принимает деятельное участие в поиске нового бенефиция для него¹⁵.

В феврале 1449 г., после смерти супруги Роберта, в приход манора Мансеттер викарием был назначен сэр Джон Барбур, вероятный родственник предыдущего арендатора Армбурхов Ричарда Барбура [AP:35f]. Опека рассматривалась общим правом, в отличие от бенефиция, как форма владе-

¹² Единственный манор, где такое право опеки у Армбурхов имеется — Мансеттер в Уорикшире, где им принадлежит только 1/3 права опеки. См. ниже.

¹³ В самом тексте, скопированном в свиток, указаний на дворянский статус Роберта нет, хотя связано это лишь с отсутствием заключительных формул и подписей почти во всех скопированных письмах. В Англии уже с середины XIV в. социальный статус определялся государством не только через дихотомию свободный/несвободный, но и через доход. Как отмечает Ф. Маддерн, принадлежность к числу благородных представителей общества "постоянно проверялся и обсуждался равными по статусу и соседями в их сообществе чести" [Maddern 2013:31].

¹⁴ Роберт пишет про страх викария перед смертью (не совсем понятно, чьей) как то, что вынуждает его отказаться от поста в приходе [AP:133].

¹⁵ О Ральфе Бошоне известно очень мало, кроме того, что тот незадолго до истории с викарием Сэмпсона, оказался в тюрьме из-за судебной тяжбы Армбурхов с Самптерами из-за наследства. Помощью Роберт как бы "возмещает" Ральфу Бошону за предыдущие пребывание в тюрьме [AP:93-95]. Это ещё лучше показывает своеобразность проявления "good lordship" на практике, которое функционирует, в том числе, в логике обязательств (верности и готовности претерпеть за неё, в этом случае) и последующим "отдариванием" за их исполнение.

ния — в случае, если она была разделена между несколькими лицами (как в маноре Мансеттер, где Армбурхам после 1430-ых гг. принадлежала 1/6 земли и 1/6 права опеки церкви, соответственно) то, чаще всего, право представления епископу реализовывалось поочередно [Swanson 1993:143]. Возможно, Роберт или воспользовался своим чередом, или активно поддержал назначение Барбура на бенефиций. Правда, спустя несколько месяцев, совладельцы манора провели обмен права опеки над церковью на земли в Лейстершире, но удалить из прихода нового vicarius возможности не представилось.

В 1450 г. часть манора, которая принадлежала Роберту, была передана в аренду Джону Барбуру и ещё двум персонам. Вокруг этого акта разразились нешуточные страсти — с одной стороны, аббат Меривейла настоятельно просил Армбурха назначить на ферму его слугу Джона Аттерстона (и Армбурх даже говорил, что согласен на его кандидатуру) [AP:180-181, 76], с другой — сам Роберт нуждался в ком-то, на кого мог бы опереться в Мансеттере. Характерно, что до этого у Роберта возникли проблемы из-за обмена опеки Мансеттера и, как он сам пишет, "я был последним, кто согласился на то, чтобы церковь в Мансеттере была обменена и первым, кто поставил свою печать под документов и хотя я был первым, кто поставил печать под названным документом, я был и остаюсь последним, кто получил бы хоть какие-то деньги с маноров, что [мы] получили в обмен на названную церковь" [AP:70]; назначение Барбура могло быть связано не только с личным интересом в укреплении положения в землях из наследства жены или предыдущие связи с кандидатом, но и желанием "попортить" нервы аббату.

Назначение на аренду — достаточно спорный элемент патронажа, но не исключительный: к нему, кажется, прибегают и Пастоны¹⁶. Доходы приходского клира были не высокими [Heath 1969:47, 171-172; Swanson 1993:57-58; Zell 1981:19-43], так что накануне Реформации, как отмечает П. Хиз, приходской священник часто обнаруживает себя в роли держателя земли и даже владельца скота [Heath 1969:159-160]. Дополнительная прибыль для vicarius никогда не была лишней — письма Барбура хорошо иллюстрируют нежелание последнего потерять аренду. Обращаясь в письмах к Роберту, сэр Джон демонстрирует признание патронажа со стороны Армбурха, не только полностью подчиняясь ему в том, что касается задолженности, но и называя того *maister*. Расчет Роберта, скорее всего, был простой — он не только получал влияние в оспариваемом маноре и мог, как говорилось выше, проявить свое *good lordship*, но получал лояльного арендатора. Барбур выполнить свои обязательства не смог и был вынужден вернуть аренду [AP:181-182, 183]¹⁷.

Резюмируя — помимо классических форм патронажа, когда джентри представляли своих кандидатов на бенефиций епископу, существовали

¹⁶ Видимо, указание на эту практику: "William Yeluerton hath put ought the parson of Heynford of his ferme" [PL&P II:378].

¹⁷ Письмо, в котором Джон Барбур отказывается от прав аренды, интересно само по себе — Джон сообщает Роберту, что в период долгой болезни "sche [неизвестная дама] saved my lyfe, what with medicynes and with her counseill to entrete to me your gode maisterschip" [AP:183].

и неформальные формы — рекомендации для протее, организация переговоров и помощь с получением или обменом, финансовая поддержка. В обоих случаях джентри руководствуются чем-то большим, чем своим личным интересом — чтобы понять это, придется обратиться к рекомендательным формулам патронажа.

Формулы рекомендаций

Письма Стоноров бедны упоминаниями патронажа священникам: когда Ричард Пейдж просит сэра Уильяма оказать поддержку сэру Роберту Тиббе, он описывает последнего как "честного священника и достойного, и живущего вне греха" [SL&P:408]; его предшественнику в схожих обстоятельствах Пейдж приписывает качества "достойного священника, и безгрешного, нет никого лучше по моему разумению" [SL&P:341]. В обоих случаях встречается одинаковый, повторяющийся в других просьбах и даже иных контекстах (правда, по отдельности) набор характеристик, которые, в идеале, присущи священнику, достойному служения. На каждой составляющей этого набора стоит остановиться отдельно, потому как они отсылают к конкретной социальной реальности — "проситель" всегда апеллирует к набору ценностей, которые присущи (или, по его мнению, должны быть присущи) потенциальному кандидату.

Понятно, что все характеристики священника в письмах Стоноров сосредоточены вокруг образа идеальной пасторской работы; в том числе, чёткое разделение между мирским поведением и поведением священника, который должен обеспечить себе "clene levying", т.е. без греха (в т.ч. сожительства с кем-либо) [MED]. *Honest prest*, так же как и *good prest* описывают священника, достойного (как морально, так и по квалификации) служения; особенно это подчеркивает Пейдж в отношении Роберта Тиббе, который будет "честным заступником в молитвах (bedeman¹⁸) за вас [т.е. У. Стонора]" [SL&P:341]¹⁹; в подобных выражениях ("подходящий" и "достойный человек и хорошо обеспеченный"), характеризуют безымянного священника, который должен занять бенефиции в Окснеде и Томаса Хакона [PL&P I:183, 315].

В рекомендации Роберта Армбурха, приведенной выше, обнаруживается только одно "общее место" — Уильям Ингланд как *honest* священник; для Роберта подобающие моральные качества священника никак не означают его квалификацию: поэтому он подчёркивает, что его протее "достаточно образован" и "способен позаботиться о душах [прихожан]", раскрывая то, что он подразумевает под *honest*. Всё это, вместе с "качественным подтверждением", играют на то, чтобы Ингланд смог получить желанное объединение своего прихода и викариата: он не только способен нести тяжкое бремя пастырского служения, но добился на то разрешение, также одобрен сверху (имеет хорошие рекомендации от представителя

¹⁸ Т.е. тот, кто возносит молитвы [MED]. Письмо к Уильяму Стонору можно использовать как ещё один интересный аргумент в пользу конвенционального характера религии джентри.

¹⁹ Коннотация верности священника патрону встречается в письме брата Джона Бракли к Джону I Пастону, когда разговор в письме заходит о некоем "Sire Thomas the parson, yowr owne most trewe, &c., be myn trewthe, and I yowr bedeman and yowrys at yowr comaundment in yowr letter" [PL&P II:186].

церковной иерархии)²⁰; желанием огородить приход от пертурбаций возможных тяжб из-за качества представления священника руководствуется Уильям Пикенхэм, старательно отговаривая Маргарет Пастон идти "против закона" [PL&P II:365] и представить на бенефиций своего сына.

Английские дворяне не одиноки в своих опасениях и в просьбе (ок. 1480) обитателей Эрмингтона к сэру Уильяму Стонору назначить им "честного священника, который прожил среди нас в течение 2 или 3 лет, хорошо обеспеченный и живущий добродетельно" [SL&P:370] прихожане и викарий разделяют с джентри схожий набор требований к священнику. Дополняются эти характеристики особым требованием к священнику быть из местных — Пейдж расширяет рекомендацию Тиббе словами "и сослужит вам настолько хорошую службу, как никакой другой священник в Кенте" [SL&P:402]; прихожане Эрмингтона тоже просят, чтобы кандидат в священники прожил хотя бы несколько лет среди них. В отдельных случаях прихожане даже брали инициативу на себя в выборе кандидатуры на то или иное вакантное место в приходе [Леонова 2017:130].

Это очень интересно, ибо на практике, как было сказано выше, свобода представления и последующего назначения была для патронов урезана — не только внешними по отношению к бенефицию вмешательствами оппонентов или церковных властей, но и из самого прихода, которым представлен бенефиций: характеризую в письме 18 августа 1465 г. своему супругу Джону I Пастону (1421—1466) выбор Томаса Хакона на роль патронируемого, Маргарет Пастон не забывает приписать, что его "считают очень достойным человеком и хорошо обеспеченным"²¹ [PL&P I:315]; считают, скорее всего, или прихожане Драйтон, или паства "родного" Хакону прихода Фелторп. Представление безымянного священника на бенефиций напрямую связано с мнением прихожан, ведь он "считается арендаторами Окснеда подходящим человеком, чтобы быть священником здесь" [PL&P I:183]²². К просьбам прихожан, как демонстрируют Стоноры и Пастоны, патроны прислушаются: в таком "взаимодействии" формулируется то, что современники называют *good lordship* — умение не только выразить на делах *lordship*, но и соотнести её реализацию с теми, кто будет затронут ею; услышать патронируемых не менее важно, чем оказать им патронаж.

Истоки упомянутых выше рекомендаций и идеалов прослеживаются в религиозных опасениях паствы. Нередко звучат обвинения в неграмотности священников и отсутствии необходимой "квалификации". В случае с Робертом Армбурхом заострение внимания на различие между "достаточно образованный" и "честный и <...> способный, чтобы позаботиться о душах [прихожан]" [AP:103-104] кажется чуть более личным аспектом:

²⁰ Существует и иное прочтение "good confemacion" Уильяма Инглонда. Кр. Карпентер считает, что выражение Роберта отсылает к его "confirmation", хотя это может быть описка в слове "convers ci un". В среднеанглийском существует выражение "[be] of gode conversacioun", т.е. жить добродетельно; прихожане Эрмингтона, в том числе, просят назначить им священника "well dysposyd and of gode conversacion".

²¹ Последнее определение особенно интересно, т.к. скорее всего означало, что новый пастырь не станет финансовой обузой для прихода.

²² Прихожане Нейвстока были более конкретны в своих пожеланиях: они просят назначить Роберта Тимпейна им в приход по той причине, "что он способен петь" [Леонова 2017:130].

подходящий (т.е. *honest*) и способный священник в понимании Роберта не обязательно был достаточно образован, что для человека, который даже обучение и опеку над племянником и внуком (не родным!) берёт в свои руки [AP:112, 181], составляет особую заботу при размышлении, оказать поддержку Уильяму Инглонду или нет. Учитывая, что в том же Норидже, городе с достаточно высокой концентрацией священнослужителей на душу населения, лишь только малая часть приходских священников имела какое-либо институциональное образование помимо школы [Tanner 1984:18-23, 29; Heath 1969:7], обеспокоенность практическими навыками понятна. Возможно, это звучит немного надуманно, но желание показать "стандарт качества" окружения и патронажа Роберта в том числе, пускай возможно и не в первую очередь, руководит его рекомендацией и вниманием к образованности.

Доминирующем опасением прихожан всё же была не образованность приходского священника, а его небрежение пастырскими обязанностями или неспособность к их несению [Tanner 1984:54; Heath 1969:5, 7, 110]: Роберт и тут проводит линию между *honest* как подходящим в силу моральных качеств [MED] и способностью (которой, по мнению Армбурха, Инглонд обладает в полной мере) позаботиться о своём приходе и душах паствы. Возможно, такие строгие дефиниции в конкретной ситуации необходимы — Уильям, как говорилось выше, стремится объединить свой приход с викаражем: викарий в приходе был в ответе "заботу о душах". Даже если Инглонд и не стал бы де-факто викарием в присоединенном викараже (т.к. объединение приходов или более мелких единиц церковного управления редко приводило к снижению числа служащих, только к понижению их доходов и статуса [Tanner 1984:4; Swanson 1993:45]; П. Хиз считает, что объединение викаражей служило обратному — снижению расходов на их содержание [Heath 1969:165-166]), подчеркнуть его способность к исполнению этой функции входило в поле логичного для Роберта.

Среди других опасений нередко обвинения приходских священников в сожительстве с женщинами или прелюбодеянии (Н. Таннер вообще отмечает, что такие обвинения глобально преобладают [Tanner 1984:53]), т.е. отсутствие у них "беспорочного жития" [Heath 1969:105-106]: даже если это и был "поклёп", моральный облик и ритуальная "чистота" приходского священника составлял особую заботу прихожан. В картине мира тех, кто посещал проповедь, качества священника напрямую влияли паству — недостойный пастырь не мог привести вверенных ему прихожан к спасению. В концепции религиозных авторов позднего Средневековья священник, пренебрегший своим служением или подающий дурной пример пастве совершал "духовное убийство" [Maddern 1992:75]. Как эти опасения связаны с ценностями джентри как социальной группы?

Lordship, ценности и патронаж

В своё время Найджел Сол, крупный специалист по английским джентри, выпустил книгу "Lordship and Faith", в которой исследовал взаимодействие между дворянами и приходами, в т.ч. вопрос патронажа. Это название очень удачно, потому как показывает почти любое действие таких

семей как Армбурхи, Стоноры, Пастоны и их окружения напрямую соотносится с понятием *lordship* из мира англичанина позднего Средневековья. *Lordship* не имеет конкретных границ употребления: под этим понятием могут иметь ввиду власть, двор аристократа, королевство, владение (как правовой факт и как территориально-административную единицу) [MED]. *Lordship*, в том числе, можно оказать — как патронаж; *lordship* это в равной степени и покровительство священнику, и покровительство приходу и его пастве (в случае этой статьи). Более очевидная связь между патронажем священнику и концепцией *lordship* обнаруживается в письмах: каждый раз, когда к сэру Уильяму Стонору обращаются с просьбой оказать этот патронаж, апеллируют к его *mastership* [SL&P:408, 409, 413 etc.] — менее широкому по количеству значений эквиваленту *lordship*, совмещающим в себе и значения *lordship*, и оказание патронажа [MED]; похожее понятие, но из церковного мира — *good faderhod* — использует Роберт Армбурх в надежде ускорить процесс Уильяма Инглонда [AP:103]. Как и любой такого рода феномен *lordship* может оцениваться современниками в рамках идеи хорошего или плохо качества реализации — в таком случае, конкретные действия обладателей этой власти патронажа влияют на их статус и символический капитал.

Патронаж имеет два "лица": с одной стороны, это форма "социальных обязательств" лорда самого разного масштаба, в том числе обязательства назначить хорошего, *honest* священника в приход, о чем говорилось выше. Поэтому возникает набор ценностей, который коррелирует как с идеалом пасторского служения, так и с теми проблемами, что по мнению прихода и прихожан у их духовного наставника могут присутствовать. С другой стороны, патронаж является выражением своеобразной игры, в которой "чувство чести" и статус постоянно нуждаются в подтверждении, будь то соответствие определенным стандартам поведения или признание со стороны других носителей благородства [Bourdieu 1979:11-13; Maddern 2013:28, 31].

Оказать патронаж — способ подтвердить свой статус благородного тем, кто стоит ниже (за счёт исполнения своего социального обязательства) и подкрепить своё положение в глазах равных членов сообщества благородных. Для Стоноров патронаж священнику входит в разряд обычного набора действий для демонстрации своего статуса и права *lordship*, особенно когда это затрагивает их земельные интересы — и брат Хью, и Роберт Тибб назначаются сэром Уильямом в часовню в кентском маноре Хортон, принадлежащем Стонорам; когда прихожане Эрмингтона просят сэра Уильяма назначить им священника, они обращаются к Стонору не только как лорду, но и как патрону, который не только может, но и обязан проявить свой *lordship* и назначить им подходящего священника. Здесь напрямую происходит связь между тем, какие качества приписывают патронируемым священникам и оказанием им патронажа посредством *lordship*: если священник не проявит тех качеств, что от него требуют, то это ударит по престижу и статусу патрона, покажет его небрежение теми, кто ищет его заступничества, *сырими и малыми*; такой патронаж как часть "игры" это почти всегда "вынужденная" опасность. В случае Стоноров

патронаж священнику в поиске бенефиция и патронаж прихожанам в поиске подходящего священника сходятся в одной точке²³.

Для других семей, таких как Армбурхи, патронаж реже выгоден сам по себе и принимает причудливые формы: положение Роберта и его супруги на "рынке заступничества" абсолютно ничтожное — у них нет полного права опеки над церковью в Мансеттере, нет сколько-либо прочных связей в среде высшего духовенства или политической элиты... Почему же тогда они так стремятся встроить себя в патрон-клиентские отношения? Конфликт за наследство Брокхолов²⁴ усугубляет и без того шаткое положение семьи в сообществе благородных и тех кругах, где локализованы их социальные связи. Поэтому для Роберта и Джоан патронаж в нестандартных формах — один из немногих доступных способов утверждения своего положения. Можно предположить, что для них сам факт участия не только в роли тех, на кого распространяется *lordship*, но и тех, кто сам способен совершить акт заступничества, был индикатором статуса: сам факт такого действия как репрезентации себя в качестве людей, которые могут себе позволить — в силу положения, связей и дохода — оказать кому-либо патронаж.

Существенной частью социально-политической жизни Англии XIV–XV вв. была широкая и мощная по своему влиянию сеть патрон-клиентских отношений, охватившая почти всё общество [Richmond 1983:59]. Одна из первых и главных претензий к такой картине — упрощенная реконструкция социальной реальности, отказ анализировать социальные и политические процессы в рамках картины мира их участников и свидетелей; актор в системах патронажа, патрон или клиент, оказывается слишком рационален, вне рамок собственных ценностей и представлений [Powell 1994:5-6, 8-9].

Вышесказанное можно было бы с большой натяжкой обратить к успешным семьям дворян, для которых патронаж священникам лишь часть "политической" рутины и напрямую встроено в систему "бастардного феодализма": если откинуть "сильную печаль" Маргарет Пастон от потери прав (!) представления в бенефиции или особое внимание Роберта Тиббе к "нематериальным" благам-молитвам от удачного представления в часовню, которые должны были заинтересовать Уильяма Стонора; если откинуть это всё, то получится свести действия Пастонов и Стоноров к материальному интересу. Патронаж дворян можно понять только в контексте их религиозных взглядов, ценностей (e.g., чести и статуса), представлений о праве.

К Армбурхам, как и многим другим стремящимся наверх семьям, такая схема применима в ещё меньшей степени: может быть, дело в особом чувстве чести у тех, чьё положение достаточно шаткое, может быть в давле-

²³ В архиве Стоноров есть петиция, которая рассказывает как раз о таком священнике, который не смог уладить свои дела с прихожанами: последние просят у Томаса Стонора (ок. 1424–1474) помощи и заступничества в решении проблемы [SL&P:155-157]. О похожей помощи в противостоянии со священником в приходе Бартон, правда там владельцем права опеки и патроном был Мертонский колледж Оксфорда [Леонова 2017:131].

²⁴ См. ссылку 4.

нии обстоятельств. В любом случае, такая интерпретация задаёт рамку для вопроса, поставленного в самом начале: почему именно эти характеристики находят отклик в ценностях английских дворян? Ответ, как кажется, прост — опасение за свой статус в оценке мира со стороны тех, кто имеет и реализует право представления на бенефиций и будущих прихожан тех, кому представление было оказано. Патронаж, оказанный неверно, неправильно человеку, ударял по патрону, потому что рассматривался как его и право, и обязанность; вставал логичный вопрос, если патрон покровительствует не тем — хороший ли он патрон, умеет ли он оказывать покровительство, т.е. проявлять свой *lordship*. Иногда умение оказать заступничество (т.е. проявить *good lordship*) важнее, как показал пример Уильям II Пастона, чем удачное представление своего протеже.

В своём тексте я постарался, вслед за предложением Э. Пауэлла "поместить покровительство в надлежащую перспективу <...> ценностей, идеалов и условностей, регулирующих политическую жизнь и осуществление власти в позднесредневековой Англии" [Powell 1994:10], показать, как патронаж священникам соотносится с ценностями тех, кто его оказывает. *Lordship* — одна из центральных осей в ценностных координатах джентри. Умение осуществить его во всём многообразии говорит о принадлежности к этой группе, отличительная черта которой (кроме финансового ценза) — признание за каждым её членом со стороны других (в первую очередь состоящих в этой социальной и культурной группе) права быть в ней. Патронаж, в таком случае, неотъемлемая часть этого *lordship* и его репрезентации — отсюда существование, наравне с классическими формами оказания покровительства, форм оного для менее влиятельных и более бедных дворян; патронаж скорее выражает эту ценность и понятие, чем верховодит им.

Заключение

Подводя итог вышесказанного: в английском дворянском обществе XV в. сосуществует несколько способов патронажа священнику: официальный, когда его кандидатуру представляют на назначение епископу; и неофициальные способы поддержки (назначение на аренду, рекомендации, помощь в получении новой должности). В зависимости от положения (экономического и социального) дворянской семьи они прибегают к различным формам патронажа, нередко комбинируя их. Армбурхи, Стоноры и Пастоны, обосновывая свой выбор того или иного кандидата, проводят связь между "идеальным" образом священника и дворянскими ценностями. Для них умение оказать патронаж — это не только способ поддержать и приумножить символический капитал, но и демонстрация принадлежности к социальной группе, отмеченной благородным статусом и выражением ценностей этой группы.

Источники/Sources

1. AP — The Armburgh Papers: The Brokholes Inheritance in Warwickshire, Hertfordshire, and Essex, C. 1417-c.1453: Chetham's Manuscript Mun. E.6.10 (4). (1998) Carpenter, C. (ed.) Boydell & Brewer: Woodbridge.
2. PL&P — Paston Letten and Papers of the 15th Century. Parts I, II. (2004) Davis, N. (ed.) EETS s.s. 20, 21. Oxford University Press: London.
3. SL&P — Kingsford's Stonor Letters and Papers: 1290–1483. (1996) Carpenter, C. (ed.) Cambridge University Press: Cambridge.
4. MED — Middle English Dictionary: Online edition in Middle English Compendium. McSparan, F. et al. (ed.) Ann Arbor: University of Michigan Library, 2000-2018. URL: <http://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/>.

Литература/References

1. Леонова (2017) — Леонова, Т. А. (2017). "As the Parish so the Priest": приход позднесредневековой Англии, *Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени*, 3 (2), 125-149.
Leonova, T. A. (2017). "As the Parish so the Priest": parish in late medieval England, *Proslogion: Studies in Medieval and Early Modern Social History and Culture*, 3 (2), 125-149.
2. Bourdieu (1979) — Bourdieu, P. (1979). *Algeria 1960: the disenchantment of the world: the sense of honour: the Kabyle house or the world reversed: essays*, Cambridge University Press, Cambridge, L., NY, p. 168.
3. Brown (2014) — Brown, S. (2014). Patronage and Piety in a Late Medieval English Parish: Reading Fairford Church and Its Windows, *Journal of Glass Studies*, 56, 287-301.
4. Carpenter (1998) — Carpenter, C. (1998). Introduction, in AP, pp. 1-60.
5. Carpenter (2013) — Carpenter, C. (2013). Religion, in *Gentry culture in Late Medieval England*, Radulescu, R., Truelove, A. (eds.) Manchester University Press, NY, Manchester, pp. 134-150.
6. Cheyette (1963) — Cheyette, F. (1963). Kings, courts, cures, and sicures: the Statute of Provisors and the common law, *Traditio*, 19, 295-349.
7. Heath (1969) — Heath, P. (1969). *The English parish clergy on the eve of the Reformation*, University of Toronto press, L., Toronto, 1969, p. 272.
8. Heath (1990) — Heath, P. (1990). Between Reform and Reformation: The English Church in the fourteenth and fifteenth centuries, *The Journal of Ecclesiastical History*, 41(4), 647-678.
9. Hosker (1982) — Hosker, P. (1982). The Stanleys of Lathom and ecclesiastical patronage in the north-west of England during the fifteenth century, *Northern History*, 18, 212-229.
10. Jack (1964) — Jack, R. I. (1964). The ecclesiastical patronage exercised by a baronial family in the late middle ages, *Journal of religious history*, 3, 275-95.
11. Lytle (1975) — Lytle, G. F. (1975). Patronage patterns and Oxford colleges, c.1300-c.1530, in *The university in society*, Stone, L. (ed) 2 vols, Oxford, Oxford University press, i, pp. 111-149.
12. Maddern (1992) — Maddern, P. (1992). *Violence and social order: East Anglia 1422-1442*, Clarendon Press, Oxford, p. 280.
13. Maddern (2013) — Maddern, P. (2013). Gentility, in *Gentry culture in Late Medieval England*, Radulescu, R., Truelove, A. (eds.) Manchester University Press, NY, Manchester, pp. 18-34.
14. Noble (2009) — Noble, E. (2009). *The world of the Stonors: A Gentry Society*, The Boydell Press, Woodbridge, p. 240.
15. Pantin (1955) — Pantin, W. A. (1955). *The English church in the fourteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 316.
16. Powell (1989) — Powell, E. (1989). *Kingship, law, and society: Criminal Justice in the Reign of Henry V*, Oxford University Press, Oxford, p. 330.
17. Powell (1994) — Powell, E. (1994) After 'After McFarlane': the Poverty of Patronage and the case for Constitutional History, in *Trade, Devotion and Governance*, Clayton D. J., Davies R. G. and McNiven P. (eds.) Alan Sutton Publishing Ltd., Stroud, pp. 1-16.
18. Richmond (1983) — Richmond, C. (1983). After McFarlane, *History*, 68(222), 46-60.
19. Richmond (1984) — Richmond, C. (1984). Religion and the fifteenth-century English gentleman, in *The church, politics, and patronage in the fifteenth century*, Dobson, R.B. (ed.) St. Martin's Press, Gloucester, pp. 193-208.
20. Richmond (1991) — Richmond, C. (1991). The English gentry and religion c.1500, in *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*, C. Harper-Bill (ed.) Boydell Press, Woodbridge, pp. 121-150.
21. Rosenthal (2010) — Rosenthal, J. (2010). *Margaret Paston's Piety*, Springer, NY, p. 217.
22. Saul (2017) — Saul, N. (2017). *Lordship and faith: The English Gentry and the Parish Church in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, p. 375.
23. Swanson (1985) — Swanson, R. N. (1985). Universities, graduates, and benefices in late medieval England, *Past & Present*, 106, 28-61.
24. Swanson (1993) — Swanson, R. N. (1993). *Church and Society in Late Medieval England*, Basil Blackwell, Oxford, p. 444.
25. Tanner (1984) — Tanner, N. P. (1984). *The church in late medieval Norwich, 1370–1532*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, p. 304.



Оригинальная статья

Церковно-дипломатические и исследовательские труды настоятеля Свято-Никольского храма Российской дипломатической миссии в Константинополе архимандрита Софонии (Сокольского) в 1848–1853 гг.

Могилёв А. Г. (митрополит Александр)

Статья посвящена анализу церковно-дипломатической и научно-исследовательской деятельности архим. Софонии (Сокольского) в период его служения настоятелем Свято-Никольского храма при Российской дипломатической миссии в Константинополе (1848–1853 гг.). Цель исследования — устранить историографический пробел, выражающийся в отсутствии детальной реконструкции константинопольского периода служения архим. Софонии, и выявить основные направления его деятельности в контексте церковно-политических процессов в Османской империи середины XIX в. Для достижения цели решены следующие задачи: проанализированы его переписка и отчеты как отражение церковной дипломатии того времени; проанализированы его научные исследования о христианских общинах Востока; определена степень самостоятельности и его личной инициативы в межправославном диалоге. Методологическую основу исследования составляет историко-генетический метод, а также элементы институционального подхода для анализа взаимодействия церковных и государственных институтов. Источниковая база исследования включает неопубликованные архивные материалы из фондов Архива внешней политики Российской империи (документы Канцелярии министра и Посольства в Константинополе), Российского государственного исторического архива (дела Синода) и Отдела рукописей Института русской литературы РАН, а также опубликованное наследие самого архим. Софонии (дневники, письма, богословские труды) и мемуары современников. Основные выводы исследования заключаются в том, что, несмотря на важность его отчетов для Синода и МИД, главная ценность трудов архим. Софонии заключается в его самостоятельных исследовательских записках, детально характеризующих жизнь восточных христиан. Реконструкция деятельности архим. Софонии в Константинополе показывает его сознательное стремление к роли активного посредника между Церквями. Таким образом, его ключевым вкладом стала неофициальная, но значимая работа по укреплению связей русского и греческого православия, что опровергает узкую трактовку его миссии лишь как дипломатического информанта.

Ключевые слова: Софония (Сокольский), Константинополь, церковная дипломатия, Российская дипломатическая миссия, Титов, Фанар.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Могилёв Александр Геннадьевич (митрополит Александр) — Глава Митрополичьего округа, Митрополичий округ Русской Православной Церкви в Республике Казахстан; профессор церковно-исторической кафедры, Алматинская православная духовная семинария, Алматы, Казахстан. ORCID: 0009-0005-6536-941X.

Сфера научных интересов: история Православия в Центральной Азии. Автор монографий: "Преосвященный Александр Кульничский, православный миссионер (1826–1888). Жизнеописание" (М., 2012), "История христианства в Центральной Азии в эпоху Средних веков" (Алматы, 2024).

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
mitropolia-science@internet.ru

Рукопись получена 23.01.2026

Рецензия получена 16.02.2026

Принята к публикации 23.02.2026



Для цитирования: Могилёв А. Г. (митрополит Александр). Церковно-дипломатические и исследовательские труды настоятеля Свято-Никольского храма Российской дипломатической миссии в Константинополе архимандрита Софонии (Сокольского) в 1848–1853 гг. *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):141-159. doi:10.15829/2686-973X-2026-236. EDN: AOOQCR



Ecclesiastical, Diplomatic, and Scholarly Activity of Archimandrite Sophonia (Sokolsky), Rector of the Church of St. Nicholas Attached to the Russian Diplomatic Mission in Constantinople, 1848–1853

Alexander G. Mogilyov (Metropolitan Alexander)

This article explores the ecclesiastical-diplomatic and scholarly activity of Archimandrite Sophonia (Sokolsky) during his tenure as rector of the Church of St Nicholas attached to the Russian diplomatic mission in Constantinople between 1848 and 1853. It addresses a persistent historiographical gap resulting from the absence of a detailed reconstruction of the Constantinopolitan phase of his service and identifies the principal spheres of his activity within the broader context of ecclesio-political developments in the mid-nineteenth-century Ottoman Empire. The study pursues several interconnected objectives. It examines Sophonia's correspondence and official reports as instruments of contemporary ecclesiastical diplomacy, analyses his investigations into the condition and everyday life of Eastern Christian communities, and evaluates the extent of his personal agency, with particular attention to initiatives in inter-Orthodox dialogue that exceeded the narrowly defined role of a diplomatic informant. Methodologically, the article employs a historical-genetic approach and draws on elements of institutional analysis to examine interactions between ecclesiastical and state authorities systematically. The source base comprises previously unpublished archival materials from the Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire, the Russian State Historical Archive, and the Manuscript Department of the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences. These are supplemented by published diaries, correspondence, and theological writings by Archimandrite Sophonia, as well as memoirs of his contemporaries. The article argues that, although Sophonia's official reports proved valuable to both the Holy Synod and the Ministry of Foreign Affairs, the enduring significance of his work lies in his independent analytical and research memoranda, which provide a nuanced portrayal of Eastern Christian life under Ottoman rule. Reconstruction of his activities in Constantinople further reveals a deliberate effort to act as an active intermediary between Orthodox Churches. In this respect, his most substantial contribution lies in an unofficial yet significant attempt to strengthen ties between Russian and Greek Orthodoxy, thereby challenging reductive interpretations of his mission as merely informational.

Keywords: Archimandrite Sophonia (Sokolsky), Constantinople, Ottoman Empire, ecclesiastical diplomacy, Russian diplomatic mission, Konstantin Titov, Orthodox Churches, Phanar.

Relationships and Activities: none.

Alexander G. Mogilyov (Metropolitan Alexander) — Head of the Metropolitan District, Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan; Professor of the Church History Department, Almaty Orthodox Theological Seminary, Almaty, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0009-0005-6536-941X.

Research Interests: history of Orthodoxy in Central Asia. Author of monographs: "Bishop Alexander Kulchitsky, an Orthodox Missionary (1826–1888): A Biography" (Moscow, 2012), "History of Christianity in Central Asia in the Middle Ages" (Almaty, 2024).

Corresponding author: mitropolia-science@internet.ru

Received: 23.01.2026

Revision Received: 16.02.2026

Accepted: 23.02.2026

For citation: Alexander G. Mogilyov (Metropolitan Alexander). Ecclesiastical, Diplomatic, and Scholarly Activity of Archimandrite Sophonia (Sokolsky), Rector of the Church of St. Nicholas Attached to the Russian Diplomatic Mission in Constantinople, 1848–1853. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):141-159. doi:10.15829/2686-973X-2026-236. EDN: AOOQCR

Адреса организаций авторов: Алматинская православная духовная семинария, микрорайон Кокмайсa, д. 29, Алматы, Казахстан.

Addresses of the authors' institutions: Almaty Orthodox Theological Seminary, Kokmays microdistrict, 29, Almaty, Republic of Kazakhstan.

**Служение архимандрита Софонии (Сокольского)
в Константинополе в контексте российской
государственно-церковной политики и деятельности
русского посольства в Османской империи середины XIX в.**

В начале 1848 г. ректор Могилевской духовной семинарии архим. Софония (Сокольский) (1800–1877), в последующем первый архипастырь открытой в 1872 г. Туркестанской епархии, был уволен с выражением благодарности из духовно-учебного ведомства после 20 лет преподавания и административных трудов в различных православных семинариях Российской империи¹. В 1848 г. новым местом его служения стал домовый храм во имя свт. Николая Чудотворца при Российской дипломатической миссии в г. Константинополе, где его деятельность на должности настоятеля в 1848–1853 гг. затрагивала многие стороны международных проблем, сконцентрированных на Ближнем Востоке в середине XIX в. [Александр 2025б].

Политическую ситуацию в Европе, России и Турции в период 1848–1853 гг. современный исследователь характеризует таким образом:

"Революционное движение в Европе в 1848 г. и спасение Австрийской империи русскими войсками в 1848–1849 гг. укрепили провиденциалистские убеждения Николая I в том, что Россия является последним оплотом христианства. <...>. В этих условиях старый спор между католиками и православными за преимущественные права в отношении Св. Мест в Палестине, возобновленный по инициативе Наполеона III, приобрел метафизический характер межцивилизационного столкновения между Россией и Западом, в котором Османской империи отводилась второстепенная роль" [Жуков 2009:17].

Само Османское государство в середине XIX в. представляло собой исламскую феодальную империю и халифат (с 1517 г.). Главой государства был султан, который имел также титул халифа, то есть религиозного лидера исламской общины. На момент прибытия архим. Софонии в Константинополь турецким султаном с 1839 г. был Абдул-Меджид I, который с момента своего восшествия на престол начал проводить реформы ("танзимат") направленные на модернизацию государства (экономики и права в первую очередь). Рескрипт султана от 3 ноября 1839 г., направленный на устранение средневековых пережитков, получил наименование "Гюльханейский хатт-и шериф":

"<...> акт этот, плод трудов учрежденного в 1838 году "Совета общественной пользы", в котором главными деятелями <...> являлись французы Кор и Баррашен, представлял любопытную смесь правил, почерпнутых из Корана, с тем, что во Франции принято называть "бессмертными началами 1789 года" [Жуков 2010:205].

¹ Профессором в Тверской семинарии, инспектором в Вологодской и Архангельской, ректором в Орловской, Каменец-Подольской, Ярославской, Тверской, Могилевской семинарий.

Однако реформы тормозились исламскими религиозными лидерами и феодальной аристократией, которая видела в преобразованиях угрозу своим доходам от взятки. Одновременно реформы способствовали усилению влияния западноевропейских держав на Турцию и сокращению влияния России. Все это сказывалось и на состоянии четырех православных патриархатов — Константинопольского, Антиохийского, Иерусалимского, Александрийского. Этот узел вопросов, проблем и противоречий был завязан именно на столице Османской империи, где и находилась российская дипломатическая миссия в Константинополе, здание которой "стояло на вершине холма, на главной улице посольского квартала — Grand Rue de Pera, в котором в изобилии находились европейские магазины, рестораны, театр" [Кудрявцева 2020:61].

Возводил дворец посольства петербургский архитектор Гаспар Фоссати, которому "пришлось учитывать тот факт, что штаты российской миссии в Константинополе были самыми многочисленными <...>. В разное время в ней насчитывалось от 70 до 80 человек — это были секретари, переводчики, драгомань, курьеры, работники почтовой экспедиции, "медицинские чины" и члены их семейств" [Кудрявцева 2020:61]. В одном из флигелей дворца на третьем этаже была обустроена посольская церковь, освященная во имя свт. Николая Чудотворца [Кудрявцева 2010:23]. Иконостас для храма разрабатывал сам Фоссати, а иконописец Михайло Иванович Скотти к 10 августа 1844 г. написал 14 образов для иконостаса [Кудрявцева 2010:24]. К 1 апреля 1845 г. все приготовления для освящения храма были завершены [Кудрявцева 2010:25-26]. Именно эта церковь в Пере стала основным местом служения архим. Софонии с лета 1848 г. до весны 1853 г. Кроме того, в летней резиденции русской дипмиссии, в поселке Буюк-Дере под Стамбулом, был также домовый храм, освященный во имя святых Елены и Константина [Кудрявцева 2010:32-33].

Главой дипмиссии был Владимир Павлович Титов. Он родился в 1807 г. и учился в Московском университете, где познакомился с членами кружка "любомудров", после чего трудился в Московском архиве Коллегии иностранных дел, то есть принадлежал к сообществу так называемых "архивных юношей", в которое в разное время входили А. С. Пушкин, И. И. Лажечников, А. К. Толстой [Летягин 1989]. Титов был автором двух романтических повестей "Уединенный домик на Васильевском" и "Монастырь святой Бригитты", которые одобрил Пушкин. В 1830 г. Титов стал секретарем посольства в Константинополе, затем генеральным консулом в Дунайских княжествах и с 14 сентября 1842 г. — полномочным послом России в Турции. Позже он был воспитателем сыновей Александра II и был удостоен чести нести императорскую корону в 1881 г. на коронации Александра III [Кудрявцева 2010:249-251].

Но если о работе самой российской дипмиссии в Константинополе первой половины XIX в. существуют исследования, то даже в самом крупном из них его автор, Е. П. Кудрявцева, не упоминает о деятельности архим. Софонии на должности настоятеля, тогда как о его предшественниках пишет достаточно подробно. Данные о его служении в Константинополе можно найти в жизнеописании, составленном лично его знавшим

протоиереем Михаилом Путинцевым [*Путинцев* 1884:272-277], и в биографии, подготовленной В. В. Королевой². Однако в этих описаниях, избегающих указания на источники, которыми пользовались авторы, даются крайне обобщенные описания трудов будущего Туркестанского архипастыря во время его служения в Константинополе. Тем более в этих исследованиях не указываются детали его церковно-дипломатических трудов и научных исследований, что важно в том числе и для более четкого понимания ближневосточной политики середины XIX в. Наше исследование призвано устранить этот недостаток и потому направлено на историческую реконструкцию основных направлений деятельности архим. Софонии в Константинополе в 1848–1853 гг. в контексте тенденций церковно-политических процессов в Турции того времени.

Начало трудов архимандрита Софонии в Константинополе в 1848 г.: обустройство и вхождение в круг проблем

13 июня 1848 г., спустя две недели после прибытия в Константинополь архим. Софония со своим предшественником о. Амвросием подготовил рапорт послу Титову о том, что новоприбывшим настоятелем приняты остатки сумм, необходимых для функционирования храмов в Пере и Буюк-дере в 1848 г., все церковное имущество (ризница, церковная утварь и т.п.), церковный архив (включая метрические книги) и приходно-расходная книга (*АВПРИ*. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Д. 4002. Л. 17-17об.). А на следующий день новый настоятель отправил два письма — в Петербург митр. Антонию (Рафальскому) как первенствующему архиерею Св. Синода (*РГИА*. Ф. 797. Оп. 18. Д. 41137. Л. 1-2об.) и в Одессу архиеп. Иннокентию (Борисову) [*Письма* 1887:280-282], которому рассказывал о начале своих трудов:

"Из Перы ездил в Фанар — средоточие чиноначалия православной вселенской церкви. Там был у фаворского митрополита Иерофея, и у самого Святейшего³. Первый, думаю, известен вашему высокопреосвященству, приветлив, обходителен, хорошо помнит Россию и не худо говорит по-русски, с признательностью отзываясь о щедродательности, братолюбии и благосклонности многих иерархов русских и вообще россиян. Второй — старец маститый, умный и ласковый; принял меня очень внимательно, беседовал о многом касательно русской церкви и ее святителей, с особенным удовольствием слушал мои уверения в глубоком их уважении к его святейшеству" [*Письма* 1887:280-281].

Все эти встречи, как и дальнейшая церковно-дипломатическая деятельность архим. Софонии в общих чертах соответствовала синодальной инструкции, которую он получил во время подготовки к отъезду из Петербурга в Константинополь [*Александр* 2025б:79-83]. В той же инструкции отмечалась необходимость включения настоятеля посольской церкви

² См. Королева В. В. Первосвятитель Туркестана. Архиепископ Софония (Сокольский), первопрестольник Туркестанской епархии, Православие.ru: сайт. URL: <https://pravoslavie.ru/36553.html>.

³ Речь идет о патр. Анфиме VI Куталианосе (Иоаннидисе) (1782–1877), который был вынужден уйти в отставку в октябре того же 1848 г. [*Нелюбов* 2001:719].

в межконфессиональные отношения и сбор информации о них. С этой точки зрения 1848 г. известен тем, что римский понтифик Пий IX издал энциклику с обращением ко всем восточным христианам прекратить схизму и вернуться в лоно "единственно истинной Римской Церкви". На эту энциклику было дано несколько ответов греками. Эти ответы архим. Софония начал переводить сразу же после своего прибытия в Турцию, о чем сообщал архиеп. Иннокентию в Одессу [*Письма* 1887:281].

Первый месяц пребывания в Константинополе после отправки писем о. Софония описывал в своих дневниках так:

"Прошло уже около полутора месяца, как я приехал в Константинополь, и жил, то в Буюкдере — на Босфоре (летняя квартира нашего посольства), то в Пере — близ Топханы и vis-a-vis с Золотым Рогом. Из Перы ездил в Стамбул, Фанар и Патриархию, где по первоначальному, форменному представлению Его Святейшеству, Вселенскому Патриарху, я познакомился с Его Блаженством, Патриархом Иерусалимским и со всеми герондами-синодалами. Кроме того, бывая часто в названных местах, я видел уже и синодикон, где, при Его Святейшестве собирается и Священный Синод, в Патриархии, и церковь под железным крестом, состоящую при Вселенском Патриархе, — там же и храм Живоносного Источника — в Балуклее, и величественную Софию" [*Из дневника* 1874:1-2].

20 июля 1848 г. о. Софония прибыл в Фанар уже не просто для дружеского общения, а для беседы с патриархом по болгарскому вопросу: болгары хотели открыть славянскую типографию в Тырново, издавать еженедельную газету на болгарском языке и богослужебные книги. Турецкие власти были согласны на открытие типографии, российская дипломатия поддерживала болгар — в посольство было доставлено из Петербурга типографское оборудование с кириллическим шрифтами, а патр. Анфим не давал своего благословения и настроил против болгар Порту [*Из дневника* 1874:2-3], вероятно в связи с болгарскими автокефалистскими устремлениями. Разговор между патриархом и русским архимандритом перешел на вопрос о богослужении болгар и греков. О. Софония высказал пожелание присутствовать на патриаршем богослужении и получил приглашение от Святейшего на август, на день наречения (8 августа) и хиротонии в митрополита Ставропольского (15 августа), схиарха училища острова Халки [*Из дневника* 1874:4]. С 1844 г., то есть с момента открытия училища, его ректором был Константин Типалдос (1795–1867), который в 1848 г. стал "титularным митрополитом Ставропольским (города Карии в Малой Азии)" [*Щербакова* 2016:38].

На богослужении 15 августа (на Успение Пресвятой Богородицы) кроме Константинопольского патриарха присутствовали патриарх Иерусалимский Кирилл, бывший александрийский патр. Артемий, митр. Амидийский Макарий (экзарх всей Месопотамии, из Антиохийского Патриархата) и еще 5 архиереев, проживавших в Константинополе, но не являвшихся членами Синода [*Из дневника* 1874:11]. На обеде, последовавшем за хиротонией, разговор константинопольского предстоятеля с архим. Софонией касался особенностей греческого богослужения, которые отметил

настоятель русской посольской церкви [*Из дневника* 1874:40-44]. Патриарх в ответе с прискорбием признал, что многие из древних обычаев православия были утрачены греками под властью мусульман, и при этом более из-за изменения образа жизни, чем из-за страха перед властями. Он отметил, что то же самое относится к вопросу о ектеньях, порядок произнесения которых необходимо изменить, сделать более благочестивым и внятным, в пользу сближения с тем, как их читают в России [*Из дневника* 1874:47-49]. Далее патриарх обратился к новорукоположенному архиерею, ректору семинарии на острове Халки митр. Константину. Из их беседы архим. Софония узнал, что в 1848 г. семинарию закончило 3 человека в сане иеродиакона и что поступающих на первый год обучения около 8 человек [*Из дневника* 1874:50]. Патриарх и ректор пригласили архим. Софонию на Халки [*Из дневника* 1874:4].

Эти поездки в Фанар и на Халки не прошли бесплодно. 28 декабря 1848 г. настоятель посольской церкви сообщал директору канцелярии обер-прокурора Синода, что с пароходом в Одессу 14 декабря отправил составленную им исследовательскую записку — "ведомость о иерархическом составе всей Восточной Православной Церкви в настоящее время" (РГИА. Ф. 797 Оп. 19 Д. 42587. Л. 1). В том же письме к Сербиновичу архим. Софония рассказывал и о других своих делах, имевших место осенью 1848 г. Он пишет о новом патриархе Анфиме IV (Тамвакисе), сменившем 30 октября 1848 г. патр. Анфима VI (Иоаннидиса-Куталианоса), с которым общался летом архим. Софония. Анфим Тамвакис уже был патрархом, но его принудили отречься, а потом вернули снова, сменив патр. Анфима Куталианоса, которого позже постигла та же участь: будучи неоднократно смещенным, он еще два раза возвращался на патриарший престол. О. Софония писал об этом "новом старом" патриархе:

"Все говорят, что он человек скромный и добросовестный. <...>. Кроме страсти корыстолюбия и духа интриганства, обдержавших самых Иерархов, улучшению состояния Церковного весьма много препятствуют два лица: Великий Логофет⁴ Синода и чиновник со стороны Порты, присутствующий в Синоде вроде прокурора, некто Вугориди, Самосский князь, родом Булгар. <...> действуя большей частию в пику один другому, оба они имеют сильные связи и покровительство при Порте, и сильные партии в Синоде; а отселе разъединение духа и жалкое бессилие Синодалов. Зло величайшее, но и надежды нет, чтобы оно когда-либо прекратилось. Бывший Патриарх живет на азиатской стороне <Константинополя>, близ Скутари. <...>. Одна партия в Синоде требует произвести следствие над ним и привести в ясность, сколько он собрал денег в бытность на Престоле и куда оные употребил <...>. Бездельники католики, тщательно подмечая и прежние злоупотребления, и настоящие смуты, и нестроения, и без того уже очень много говорят и пишут к посрамлению Православия" (РГИА. Ф. 797 Оп. 19 Д. 42587. Л. 2-2об).

⁴ Заведующий канцелярией и секретарь.

Последняя часть письма архим. Софонии Сербиновичу посвящена болгарскому вопросу (*РГИА. Ф. 797 Оп. 19 Д. 42587. Л. 2об*). Текст документа показывает знакомство о. Софонии с одним из сторонников независимости Болгарии просветителем Александром Стоиловым Боевым Бейоглу (1810–1891), которой был больше известен под именем "Экзарха Александра" как издатель и редактор первого болгарского печатного периодического издания под названием "Константинопольская газета". Болгарский вопрос поднимается и в послании архим. Софонии обер-прокурору Синода графу Протасову от 24 ноября 1848 г. Письмо начинается с благодарности за то, что граф Протасов согласился выслать дополнительные книги для училища на острове Халки и устроить в Санкт-Петербургскую Духовную Академию двух племянников бывшего Константинопольского патриарха (*РГИА. Ф. 797. Оп. 18. Д. 41832. Л. 1-3об*). Тут же автор письма сообщает, что смена патриарха, с его точки зрения, не является причиной отказывать в обучении двум умным грекам, которые могут стать представителями "русской" партии среди священнослужителей Вселенского Патриархата.

Далее о. Софония рассказывает о встрече с "Экзархом Александром". Речь между ними шла о ситуации с Православием в Болгарии и конфликте между болгарами и Фанаром:

"Разговаривая со мною о состоянии Православной Церкви в Болгарии, он открыл мне, что его соотечественники очень болезнуют о том, что Константинопольская Патриархия дает им Архиереев греков, которые не будучи славянского племени и не зная славянского языка, не могут иметь непосредственного пастырского участия в делах христиан болгарских, а многие не имеют усердия к тому, имея в виду одни лишь личные выгоды. Что же касается до священников, то хотя и большая часть их поставляется из болгар, но все они не имеют никакого образования. С сим злом неминуемо сопряжено другое, весьма важное — видимый беспорядок во внешней церковной дисциплине, недостаток благочестия в богослужении и упадок духа веры" (*РГИА. Ф. 797. Оп. 18. Д. 41832. Л. 1об-2*).

Архим. Софония составил как приложение к данному письму "Сказание о совращении в Католицизм греческого Православного Епископа Макария, Викария Софийского и об обращении его опять в Православие" (*РГИА. Ф. 797. Оп. 18. Д. 41832. Л. 4-19об*). Суть дела заключалась в том, что митр. Мелетий Софийский (грек) рукоположил в 1843 г. себе викария, еп. Макария (болгарина). При этом он обещал ему определенную сумму на содержание, но на протяжении 1843–1846 гг. ничего не платил. В 1847 г. владыка Мелетий отправил своего викария собирать ежегодный денежный сбор с паствы, с разрешением оставить его себе в уплату долга. При этом митрополит повелел высылать собранные викарием деньги ему, уверив, что потом они будут выданы викарию, но не сдержал обещания. Викарий поехал добиваться правды в Фанар, но был запрещен в служении по обвинению в непослушании своему архиерею. Католики предложили перейти еп. Макарию к ним в сущем сане, что они сделал, подав при этом в суд

на Патриархию, требуя венуть причитающиеся деньги за 4 года служения. Это было ударом по авторитету патриарха, который начал искать пути вернуть в православие опекаемого католиками еп. Макария. Переговоры осуществлялись тайно иеродиаконом русской посольской церкви Григорием Апостолиди [*Из дневника* 1874:7], который заручился словом патриарха о полном прощении владыки Макария в случае его возвращения. Для того, чтобы католики не вывели болгарского архиерея из Стамбула, его спрятали в русском посольстве. Возвращение еп. Макария в православие произошло 16 ноября 1847 г., а спустя неделю он был сослан на Афон в монастырь с запретом на служение. Судьба же Софийского митр. Мелетия оказалась возможно более печальной: болгары, недовольные митрополитом, разгромили и разграбили его двор, вынудив митр. Мелетия бежать в Константинополь, где тот был снят с кафедры.

Таким образом, за полгода своего служения в столице Османской империи о. Софония начал активно входить в вопросы дипломатические и собирать информацию о религиозной ситуации в Константинополе. Отправляемые им в Петербург и Одессу материалы показывают, что он действовал согласно главным направлениям российской дипломатии на Ближнем Востоке того времени, которые заключались 1) в стремлении контролировать восточных патриархов (или хотя бы иметь осведомленность об их деятельности), 2) помогать болгарам в обретении независимости от Турции (что способствовало ослаблению Порты, но также вело и к отделению болгар от Константинопольского Патриархата), 3) формировать русофильские настроения среди духовенства восточных Церквей, 4) противодействовать росту католического влияния на Ближнем Востоке.

Дальнейшее церковно-дипломатическое служение архимандрита Софонии в Константинополе (1849–1853)

В письме от 14 июля 1849 г. о. Софония писал архиеп. Иннокентию Херсонскому:

"<...> изъявляете Ваше Высокопреосвященство желание, чтобы я составил подробную записку касательно положения дел здешней церкви и особенно частых перемен Патриарха. Изобразить это нетрудно. Но желалось бы при сем изыскать и указать самые средства по возможности помочь этому злу, а это не так легко. Много и долго говорил я об этом предмете с Владимиром Павловичем, но и он ничего не придумает доселе. Впрочем, я займусь сим делом, сколько могу и о последствиях буду иметь честь сообщить Вашему Высокопреосвященству" (*ОР ИРЛИ РАН*. Ф. 46 К. С. Сербинович. Ед. хр. 18. Л. 2-2об).

В то же время в списке расходов за период 1849 — начала 1850 г. архим. Софония указывал:

"Господину Дмитриеву, болгарскому переводчику и типографу при Патриархии а) за труды по доставлению сведений об епархиях и монастырях, подлежащих Константинопольскому Патриаршему Престолу, и о Синоде, состоящим при Вселенском Патриархе; б) за участие в рассмотрении некоторых рукописей

в Иерусалимской библиотеке; с) за доставление сведений о переменах и постановлениях в Патриархии, также как и самых грамот Патриарших — в продолжении годов 1848—1850; d) за переписку Чина Божественной Литургии, составленного Константинопольским Патриархом Филофеем (1369 г.) и системы теоретического богословия, преподаваемого здесь в богословском Халкинском училище, дано в продолжении двух с лишком лет деньгами и подарками — 1245 п<иастров>" (*АВПРИ*. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Д. 4008. Л. 2-2об).

Тут становится известно не только имя одного из информантов архим. Софонии в патриархии, но и те направления деятельности, которые развивал настоятель русской посольской церкви. При этом о работе в "Иерусалимской библиотеке", то есть в библиотеке Иерусалимского Патриархата, вывезенной в Константинополь, архим. Софония писал владыке Иннокентию 24 августа 1849 г.:

"Блаженнейший Кирилл, патриарх Иерусалимский хочет приехать в Царьград и испрашивает на то дозволение у Порты. Не знаю, на время ли хочет посетить Константинополь, или думает водвориться здесь, подобно, как это было прежде. В продолжение июля я немало трудился по Иерусалимской библиотеке, что в Стамбуле, и сделал много выписок и переводов" (*ОР ИРЛИ РАН*. Ф. 46 К. С. Сербинович. Ед. хр. 18. Л. 4-4об).

Помимо этого, о. Софония сам совершил паломничество в Иерусалим и на Иордан в 1850 г., но это особая страница его жизни на Востоке, как и его путешествие на Афон в 1849 г. [*Александр* 2025a]. Возвращаясь же к вопросу о церковно-дипломатических контактах, надо отметить, что в 1850 г. произошло признание Вселенской патриархией самопровозглашенной ранее автокефалии Элладской Церкви. Получение Грецией независимости от Османской империи и образование Греческого королевства (в 1832 г.) поставило перед Афинами вопрос о независимости от Константинопольского Патриархата поместной Элладской Церкви. Константинополь обвинил Афины в расколе. В итоге Фанар признал автокефалию. Произошло это 28 июня 1850 г., когда патр. Анфим IV утвердил и автокефалию, и одновременно особые права для Вселенского Патриархата на территории Греческого королевства. В связи с этим событием 24 сентября 1850 г. архим. Софония писал архиеп. Иннокентию Херсонскому:

"Имею честь представить вниманию вашего в<ысокопреосвященст>ва греческого, из Афин, архимандрита Мисаила. Это один из ученейших Греции, несменный секретарь или делопроизводитель греческого Синода, профессор практического богословия в университете, епитроп училища του Ριζαρείου — Ризариева и наставник короля и королевы в греческом языке. Его, как умнейшего и просвещеннейшего из греческого духовенства присылали из Афин прошедшею зимою в Константинополь для испрошения у Вселенского Патриарха и всего Освященного Собора Великия Константинопольския права независимости для Церкви Греческой, которая со времени восстановления Греческого

королевства была признаваема здешним Патриархом отпадшею. Теперь он едет в наш Синод, чтобы известить нашу Церковь о последовавшем воссоединении между Церквями Греческой и Константинопольскою" [*Письма* 1887: 282–283].

Архим. Мисаил (Апостолидис) (1789–1862)⁵ — греческий православный иерарх и богослов, второй по счету Предстоятель Элладской Церкви в сане митрополита Афинского после провозглашения автокефалии. Принимал активное участие в обеспечении признания автокефалии Элладской Церкви. В 1852 г. был хиротонисан во епископа с титулом митрополита Патр и Илиды. 29 декабря 1861 г. избран митрополитом Афинским, главой Элладской Церкви, и пребывал в должности несколько месяцев до своей кончины 21 июля 1862 г.

24 сентября 1850 г.о. Мисаил отплывал в Одессу тем же пароходом, которым в Константинополь прибыл знакомый архим. Софонии новый настоятель русской посольской церкви в Афинах о. Антонин (Капустин). В записи о. Антонина от 22 сентября 1850 г., отмечено:

"Около полудня мы въехали в Босфор. На малое время останавливались против Буюк-дере и часу в 12-м бросили якорь под Константинополем. <...>. Посланника, кажется, не было дома. Нас провели в комнаты архимандрита, бывшие на то время пустыми. Тут мы отвели дух. Вскоре увиделись с о. архимандритом Софонией, к удивлению моему, совершенно поседевшим, даже пожелтевшим. "Вот умный человек, — сказал старец, увидев меня, — не то, что мы, дураки, знал, когда ехать за границу". Его замечание относилось к моим летám" [*Антонин* 2013:81-82].

В 1860-е годы, когда архим. Антонин сам станет настоятелем посольского храма в Константинополе, именно он пришлет владыке Софонии в Херсон остатки его бумаг и записей, которые сохраняются в Турции после закрытия посольства в связи с началом войны в 1853 г. [*Из дневника* 1874:VII].

Возвращаясь к дальнейшим трудам архим. Софонии в Константинополе, надо отметить, что в 1850 г. в письме канцлеру графу Нессельроде начальник дипмиссии Титов писал, что о. Софония "не токмо оказывает в исполнении духовных треб христианское усердие и неутомимую деятельность", но и преподает Закон Божий детям сотрудников посольства и русских купцов, живущих в Константинополе. Также Титов отмечает, что "по приглашению моему он с готовностью принял на себя заведование церковными вещами и книгами, пожертвованными из России в пользу восточных единоверцев, и ревностно содействует к приведению в порядок и распределению сих приношений" (*АВПРИ*. Ф. СПб. Главархив, II-9. Оп. 46. Д. 7. Л. 38-38об).

В 1850 г. настоятель посольской церкви действительно занимался решением вопроса об удобстве и сохранности размещения в здании посоль-

⁵ См. о нем: *Αποστολίδης, Μισαήλ*. URL: <https://web.archive.org/web/20160314125030/http://www.chronologio.uoa.gr/node/20373>.

ства церковных пожертвований для болгар и греков. В уже упоминавшейся записке архим. Софонии на имя Титова об экстренных расходах от 22 января 1851 г. этому посвящено два пункта:

"1. Для книг, присланных в Халкинское училище и остающихся в ризнице впредь до усмотрения Вашего Превосходительства, за отсылкою уже значительной части оных в училище, сделан новый шкаф о шести полках, окрашенный черною краскою. Он стоит 90 пиастров. 2. За принесение из нижней части кладовой в ризницу 42 ящичков с книгами и ризницей, плачено мною 19 п<иастров> <...>" (*АВПРИ*. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Д. 4008. Л. 2).

В конце этой же записки о. Софония пишет и о необходимости заказать еще один шкаф для книг, присланных в болгарские храмы. Продолжал он поддерживать контакты и с греческой семинарией на острове Халки, косвенное подтверждение чему мы находим в его записях [*Из дневника* 1874:99], и с Константинопольским патриархом, о чем свидетельствует его участие в пасхальной Вечере 30 марта 1852 г. Вселенский Патриархат по-особенному торжественно проводил это богослужение, на котором патриарх служит сам вместе со всем Синодом [*Из дневника* 1874:232]. В 1852 г. в этот день служил патр. Анфим IV. На службе присутствовали делегации турецких протекторатов Сербии и Молдавии, был на службе и посол Греческого королевства с чиновниками своего посольства, присутствовал великий политик Андреас Метаксас, бывший и военным министром, и премьер-министром, присутствовали и представители русского посольства, включая самого посла Титова [*Из дневника* 1874:233].

Указание на присутствие русского дипломатического корпуса на богослужении, возглавляемом Вселенском патриархом, свидетельствует, что к 1852 г. отношения между российской дипмиссией и Патриархатом изменились по сравнению с тем, какими они были в 1850 г., когда патриарх говорил камергеру русского императорского двора графу А. Н. Муравьеву:

"Никогда посланники ваши не являются к нам на сии торжественные службы, когда даже и английский посетил нас на Пасху; от того и мы не можем входить с ними в прямые сношения, опасаясь Порты" (*АВПРИ*. Ф. 133. Канцелярия министра. Оп. 469. Т. II. 1856. Д. 43. Л. 363).

В исправлении этой ситуации, несомненно, есть немалая заслуга и архим. Софонии, оказавшегося посредником между российским послом и патриархом. И на Пасху 1852 г. русский дипкорпус присутствовал не только на праздничной Вечере, но до нее и у самого патриарха в синодальном зале для поздравления его с Воскресением Христовым. Вот как описывает архим. Софония встречу с патриархом:

"Я вошел в синодикон около половины одиннадцатого часа дня; все означенные чиновники уже были там и сидели по левую сторону патриарха. Поздра-

вив Его Святейшество с праздником и приняв от него обычное благословение, я поместился там же, между своими. Вскоре за тем, по знаку патриарха, вторствующий диакон (δευτερεύων) подошел ко мне и от имени Святейшего предложил, не хочу ли я участвовать с освященным собором в вечернем богослужении и прочитать Евангелие на славянском языке. С радостью принято было мною это предложение, тем паче, что г. посланник предварительно уже изъявил на то свое согласие" [*Из дневника* 1874:233].

Среди текстов о. Софонии есть описание еще одного патриаршего богослужения, а точнее совершения таинства брака в 1851 г., на котором он вероятно сам сослужил двум патриархам. Это уникальнейший случай в истории Церкви в целом — таинство брака совершали предстоятели двух Поместных Церквей, при этом в присутствии султана Абдул-Меджида I:

"а) Брак этот был не в церкви, а на дому Стефана Вугориди, Самосского князя, родом Болгара и православного, выдавшего дочь свою за православного же Грека; б) его совершали два патриарха, Кирилл Иерусалимский и Анфим Константинопольский; первый делал обручение, а второй — самое венчание; в) при нем присутствовал сам Султан Меджид, <...>, не дозволивший ни себе ни другим сесть во все время совершения таинства, а в окончание оно удерживавший обоих патриархов, хотевших в полном облачении сделать ему обычное теменá (приветствие с земным поклоном) сказав им: "в эту минуту я простой смертный, а вы служители великого Аллаха" [*Софония* 1876:37].

Стефан Вугориди родился в конце 1770-х гг. и являлся высокопоставленным османским государственным деятелем, каймакамом (наместником) в Молдавии (1821–1822), князем острова Самос (1836–1849) [*Матвеев* 1892]. Был одним из суровейших и богатейших чиновников Османской империи, остававшийся по вероисповеданию всегда православным. Неудивительно, что его дочь венчали два патриарха, которым он оказывал обильную материальную помощь, и султан, для которого Стефанкибей был одним из выдающихся политиков еще со времен правления его отца. Рассказ о венчании находится в исследовании архим. Софонии "Современный быт Иаковитов и их литургия", подготовленном в начале 1850-х гг. в Константинополе. И это показывает, что научные работы настоятеля русской посольской церкви были связаны с его церковно-дипломатическими трудами.

Исследовательские труды архимандрита Софонии и итоги его служения в Константинополе в 1849–1853 гг.

Сам архим. Софония характеризовал причины, которые привели его к необходимости исследования яковитской Церкви и ее богослужения, следующим образом:

"В конце сороковых годов Иаковиты, чрез одного из своих митрополитов, нарочно приезжавшего в Стамбул, делали Константинопольскому патриарху Анфиму (Куталиносу) заявление о желании их, воссоединиться с церковью

православно-вселенской. Но это заявление, встречено было в константинопольской патриархии с недоверием, тем паче без сочувствия, и потому осталось без результата. В 1851 году, от имени Иаковитов, снова приехал в Царьград <...> Иаков, митрополит Сирийский и Дамасский. Вопрос о воссоединении снова был затронут и оживлен. Возникли разные толки и суждения не только между греками, но и в посольстве Русском. <...>. Сами же Иаковиты <...> утверждали, что они мало чем отличаются от Греков и Русских. Среди такого разногласия нужно было уяснить вопрос, и составить более верное понятие о догматических и обрядовых разностях сих христиан с православными" [*Софония* 1876:3-5].

В предисловии к изданию 1876 г. трактата о яковитах его автор отмечал, что в тексте все обозначаемое как "ныне" относилось к 1853 г. [*Софония* 1876:14-15]. Среди информантов по вопросу о яковитах он упоминает генерала Егора Ивановича Чирикова (1804–1862), члена международной комиссии для определения границ между Турцией и Персией. В предисловии к дневникам Чирикова отмечается, что в 1853 г. он вернулся из командировки в Константинополь [*Гамазов* 1875:III-IV]. Архим. Софония писал о нем:

"Действуя, в последнем отношении, по данным ему мною, при отправлении из Стамбула в Трапезонт заметкам, он неоднократно посещал и Мардин и Дер-Зафаран, виделся с Иаковитским патриархом, присутствовал при его богослужении и беседовал с ним о многом. Сообщенные им, по возвращении сведения послужили мне, во многом, как бы проверкой тех данных, кои уже подготовлены были мною до него" [*Софония* 1876:8-9].

Прямыми же источниками архим. Софонии были три сирийца, жившие тогда в Константинополе. Первый из них, бывший яковит Николай Шамя, занимал должность агента при российском посольстве "по сношениям с Востоком"; вместе с ним к о. Софонии приезжали дамаский митр. Иаков и амидийский митр. Макарий [*Софония* 1876:6]. Оба — яковиты, состоявшие долгое время на службе лично у яковитского патриарха. Архим. Софония работал с живыми носителями традиции. То, как он осуществлял свое исследование, соответствует отчасти методологии включенного наблюдения, используемой в этнографических и культурно-антропологических исследованиях. Вот как о. Софония описывает свою работу:

"С полной готовностью и радушием хотя и не спешно, а тем паче не без осмотрительности, объясняли они, по задаваемым мною вопросам, весь современный быт церкви Иаковитской, во всех отношениях. Стараясь точнее уразуметь и усвоить себе не внешнюю только организацию, но и внутренний дух их общины, и беседовал с ними по целым дням, записывая в то же время, все их ответы и пояснения" [*Софония* 1876:6-7].

В предисловии к переводу яковитской литургии он еще раз обращается к характеристике своей работы с информантами:

"<...> когда в сирийском тексте литургии, встречалось какое-либо трудное слово, коего я не мог уразуметь с помощью обыкновенных субсидий⁶ лексиконных и грамматических: то оба старца, как бы наперерыв, спешили истолковать непонятное речение, то заменяя его Еврейским (Иаков), и потом то и другое сблизая между собой в общем им корне, то прибегая к литургиям Златоуста и Василия (Макарий) и показывая, как оно выражено там по-гречески. <...> старцы-владыки весьма нередко пополняли свои словесные пояснения примерным действием, и показывали, как бы на практике, все что только требовало особенного внимания <...>. Кроме того, и среди перевода, и после, я многократно посещаю Диарбекирский метох⁷ в Константинополе, на котором жил Митрополит Иаков, и видел там самое служение этой литургии, — видел, как она совершается архиереем и священником, и каждый раз выносил оттоле новые понятия и заметки, подвергавшиеся в свое время новым рассуждениям и выводам" [*Софония* 1876:79-81].

Самих же яковитов "Сирийского Православного Патриархата Антиохии и всего Востока", или иначе — Сиро-яковитской Церкви, архим. Софония определял как особую религиозную группу монофизитов, основателем которой был епископ Эдесский Иаков Барадей, живший в первой половине — середине VI в. [*Софония* 1876:17]. Исследователь приводит сведения об устройстве Сиро-яковитской Церкви, об иерархии, верованиях, количестве яковитов (от 165 до 185 тысяч человек [*Софония* 1876:41]), об их быте и образе жизни, и даже о наличии у яковитов 16 видов литургий [*Софония* 1876:43-44].

Чуть раньше архим. Софония перевел на русский язык текст "О несогласии Церкви Армянской с Восточною Православною", автором которого считал патриарха Константинопольского на покое Константия I. На обложке греческой книги, изданной в 1850 г. и полученной настоятелем посольства от самого Константия, имя автора не было указано [*Софония* 1876:393-394]. Перевод о. Софонии был выслан в Св. Синод в начале 1852 г. с предложением опубликовать его [*Собрание* 1887:319]. Но ректор Петербургской духовной семинарии архим. Иоанникий (Горский), которому было поручено составить отзыв, определил текст как слишком полемический. На это митр. Филарет (Дроздов) заметил, что и послания апостола Павла имеют весьма полемический характер [*Собрание* 1887:320]. При этом Московский святитель все равно не рекомендовал публиковать текст перевода, объяснив, что греческий текст сам является переводом части трехтомного русского сочинения "Грузия и Армения" [*Муравьев* 1848:206-256], автором которого являлся А. Н. Муравьев [*Собрание* 1887:320-321]. Таким образом оказалось, что о. Софония сделал перевод с перевода, или как писал митр. Филарет "перевод с русского на русский, посредством испорченного перевода греческого" [*Собрание* 1887:321]⁸.

⁶ Словарей.

⁷ Церковь, приписанная к монастырю, или небольшой монастырь.

⁸ Современная исследовательница деятельности Муравьева, И. Ю. Смирнова, несмотря на указание митр. Филарета, приписывает греческий текст авторству Константия I. Муравьев, который знал от митр. Филарета историю с переводом, ни разу не упомянул об этом казусе в переписке с бывшим патриархом [*Смирнова* 2022].

Синод не рекомендовал публиковать текст перевода, а замечания, сделанные митр. Филаретом, были отправлены в Константинополь [*Собрание* 1887:321]. Замечания были учтены при публикации текста "О несогласии Церкви Армянской с Восточною Православною" в 1876 г. в одном томе с итоговым вариантом исследования архиеп. Софонии о яковитах. Но более ценным в этом издании стали комментарии, составленные о. Софонией после его личного общения с армянскими иерархами в Ереване, Нахичевани и Эчмиадзине позже, в начале 1860-х гг.

Эти исследовательские, как и церковные результаты трудов архим. Софонии были оценены в первую очередь начальством дипломатическим. Титов положительно характеризовал о. Софонию, а 14 апреля 1850 г. ходатайствовал о его награждении:

"<...> почту себя счастливым, если на основании сего признано будет справедливым ходатайствовать об оказании знака Всемилостивейшего внимания Настоятелю и Духовнику Константинопольской Миссии. О<тец> Софония имеет уже орден Св<ятой> Анны второй степени с Императорскою короною. А потому пожалование ему Св<ятого> Владимира 3-ей степени казалось бы наградою, которую он вполне заслуживает и которую я приемлю смелость испрашивать для него" (*АВПРИ*. Ф. СПб. Главархив, П-9. Оп. 46. Д. 7. Л. 39об).

Важной оценкой трудов архим. Софонии в Константинополе было и нежелание Синода снимать его с должности настоятеля посольской церкви даже при полной невозможности служить там после начала Восточной войны в 1853 г. О своем отбытии из Стамбула, которое мыслилось как временное, о. Софония пишет таким образом:

"<...> открылась мне необходимость оставить по делам службы Стамбул и совершить путешествие на родину. В начале мая 1853 года <...> я выехал из Перы, с твердою уверенностью, месяца чрез четыре возвратиться опять в Царьград. Само собой следует, что весь мой домашний скарб <...>, а кроме того, библиотека, множество школьных и нешкольных шпаргалов, писанных мною в продолжении 26-летней службы в разных местах и о разных предметах, — все это оставлено было при нашем посольстве <...>. Ряд событий политических и военных, вскоре за тем последовавших, воспрепятствовал мне возвратиться в Константинополь" [*Из дневника* 1874:V-VI].

Отъезд настоятеля посольской церкви из Константинополя, согласно послужным спискам, можно датировать 4 мая 1853 г. (*РГИА*. Ф. 796. Оп. 439. Д. 822. Л. 10), а 1 июня 1853 г. Россия разорвала дипломатические отношения с Османской империей. Это означало, что посольство было закрыто и возвращаться архим. Софонии было некуда. Однако с должности настоятеля его не снимали, и эта ситуация продолжалась до марта 1854 г., когда он был назначен временно присутствующим Петербургской духовной консистории (*АВПРИ*. Ф. ДЛСиХД. Оп. 755. Д. 59. Л. 92). Это затягивание процесса официального снятия его с должности настоятеля показывает как наивную надежду синодалов и МИДа на скорое оконча-

ние войны с Турцией, так и их желание оставить о. Софонию настоятелем посольской церкви в Константинополе. И кажется, такое косвенное подтверждение ценности его трудов как настоятеля более остальных показывает, что его деятельность имела важное значение в глазах Св. Синода и МИДа.

Заключение

Такое завершение служения будущего Туркестанского архиерея сложно назвать итогом трудов. Да и наработанные им церковно-дипломатические контакты в связи с войной не могли быть использованы в дальнейшем. Конечно же письма и отчеты архим. Софонии в Св. Синод учитывались для выстраивания отношений со Вселенским Патриархатом и Восточными Церквями, но в большей степени итогами трудов являются его записки и исследования, которые, как и записки архим. Порфирия (Успенского), характеризуют отдельные стороны жизни христиан в Османской империи в середине XIX в. Но более того, реконструкция основных направлений деятельности о. Софонии в Константинополе показывает, что он старался выйти за рамки роли информанта, которую ему пытались предписать Св. Синод и МИД. В этом смысле нельзя в полной мере согласиться с утверждением К. А. Ваха:

"Отправка Русской Духовной Миссии в Иерусалим и архимандрита Софонии в Константинополь по линии МИД ни по своим задачам, ни по своим возможностям не могла стать эквивалентом института апокрисиариев, "связующих части Церкви" и обеспечивающих тем самым церковное единство" [Вах 2014:29].

Если такое посредничество между Церквями и не осуществлялось русскими настоятелями в Иерусалиме и Константинополе из-за ограничений со стороны Синода и МИДа, то это не означает, что о. Софония не пытался такое посредничество реализовать, стремясь осуществлять межправославный диалог, демонстрируя единство восточного христианства в ходе своего служения в Константинополе. Именно такой вклад в отношения между русским и греческим православием и был главным итогом служения архим. Софонии в Константинополе.

Список сокращений

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи

ДЛСиХД — Департамент личного состава и хозяйственных дел.

ОР ИРЛИ РАН — Отдел рукописей Института русской литературы Российской академии наук ("Пушкинского Дома")

РГИА — Российский государственный исторический архив

Источники/Sources

1. АВПРИ. Ф. 133. Канцелярия министра. Оп. 469. Т. II. 1856. Д. 43.
2. АВПРИ. Ф. ДЛСиХД. Оп. 755. Д. 59.
3. АВПРИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Д. 4002.
4. АВПРИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Д. 4008.
5. АВПРИ. Ф. СПб. Главархив, II-9. Оп. 46. Д. 7. Л. 38-38об.
6. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 46 К. С. Сербинович. Ед. хр. 18. Л. 2-2об.
7. РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 822. Л. 10.
8. РГИА. Ф. 797. Оп. 19. Д. 42587.
9. РГИА. Ф. 797. Оп. 18. Д. 41137.
10. РГИА. Ф. 797. Оп. 18. Д. 41832.

Литература

1. Александр 2025а — Александр (Могилев), митр. (2025а). "Увидев архимандрита нашего посольства, все встали и дружелюбно его приветствовали...": паломничество на Афон архимандрита Софонии (Сокольского) в 1849 году (опыт исторической реконструкции). *Русско-Византийский вестник*, 3 (22), 112-127. doi:10.47132/2588-0276_2025_2_112.
2. Александр 2025б — Александр (Могилев), митр. (2025б). Исторические условия и причины назначения архимандрита Софонии (Сокольского) на должность настоятеля церкви Российской дипломатической миссии в Константинополе в 1848 году. *Вестник Оренбургской духовной семинарии*, 4 (37), 73-88.
3. Антонин 2013 — Антонин (Капустин), архим. (2013). *Дневник. Год 1850*, Герд Л. А., Вах К. А. (ed.), Индрик, Москва. с. 184. ISBN: 978-5-91674-276-3.
4. Вах 2014 — Вах, К. А. (2014). Церковное представительство России на Православном Востоке: апокрисиарии в Константинополе или Русская Духовная Миссия в Иерусалиме? (К постановке вопроса), *Православный палестинский сборник*, 110, 21-62.
5. Гамазов 1875 — Гамазов М. А. (ed.) (1875). *Путевой журнал Е. И. Чирикова, русского комиссара-посредника по турецко-персидскому разграничению 1849–1852*, СПб. с. 803.
6. Жуков 2009 — Жуков, К. А. (2009). Некоторые узловые моменты русско-турецких отношений в конце XVII — начале XX вв., *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика*, 2, 10-22.
7. Жуков 2010 — Жуков, К. А. (2010). Вестернизация османского общества глазами польского ренегата: "Турецкие анекдоты" Михаила Чайковского (Садык-паши), in Котельников, В. А., Фетисенко, О. Л. (ed.). *Христианство и русская литература. Взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе*. Сборник шестой, Наука, Санкт-Петербург, 197-227. ISBN: 978-5-02-025589-0.
8. Из дневника 1874 — *Из дневника по службе на Востоке и Западе преосвященного Софонии, епископа Туркестанского и Ташкентского, в бытность его архимандритом при заграничных русских посольствах*. (1874). Санкт-Петербург. с. 307.
9. Кудрявцева 2010 — Кудрявцева, Е. П. (2010). *Русские на Босфоре: российское посольство в Константинополе в первой половине XIX века*, Наука, Москва. с. 348. ISBN: 978-5-02-037004-3.
10. Кудрявцева 2020 — Кудрявцева, Е. П. (2020). Христианское население Константинополя в первой половине XIX века, *Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Исторические науки*, 2 (2), 59-68. doi:10.37313/2658-4816-2020-2-2-59-68.
11. Летягин 1989 — Летягин, Л. Н. (1989). Пушкин и "архивные юноши", in Цветкова Н. В. (ed.). *Проблемы современного пушкиноведения. Межвузовский сборник научных трудов*, Вологда, 75-87.
12. Матвеев 1892 — Матвеев П. (1892). Богоридесь, *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, Санкт-Петербург, т. VIa, 703-704.
13. Муравьев 1848 — Муравьев, А. Н. (1848). *Грузия и Армения: в 3-х частях*. Ч. 2. Санкт-Петербург. с. 331.
14. Нелюбов 2001 — Нелюбов, Б. А. (2001). Анфим VI, *Православная энциклопедия*, II, 719. ISBN: 5-89572-007-2.
15. Письма 1887 — Письма с востока к преосвященному Иннокентию архиепископу Херсонскому (1887), *Христианское чтение*, 1-2, 278-296.
16. Путинцев 1884 — Путинцев, М. П., прот. (1884). Воспоминания о покойном Архиепископе Туркестанском Софонии, *Душеполезное чтение*, 11, 249-297.
17. Смирнова 2022 — Смирнова, И. Ю. (2022). А. Н. Муравьев и Патриарх Константины I: к истории межцерковных связей России с Православным Востоком, *Христианство на Ближнем Востоке*, 6 (1), 5-86. doi:10.24412/2587-9316-2022-00010.
18. Собрание 1887 — *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского* (1887). Санкт-Петербург, Том Дополнительный. с. 697.
19. Софония 1876 — Софония (Сокольский), архиеп. (1876). *Современный быт и литургия христиан инославных Иаковитов и Несториан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отравлению их церковных служб, особенно же их литургии. С присовокуплением переводной записки о несогласии церкви армянской со Вселенскою православною*. Санкт-Петербург. с. 504.
20. Щербакова 2016 — Щербакова, М. И. (2016). Святитель Феофан и греческое духовное училище на острове Халки, in Каширина В. В. (ed.) *Феофановские чтения*, Рязань, IX, 35-71.

References

- Alexander 2025a — Alexander (Mogilev), Met. (2025a). "When they saw the archimandrite of our embassy, everyone stood up and greeted him warmly...": the pilgrimage to Mount Athos of Archimandrite Sophonia (Sokol'sky) in 1849 (an attempt at historical reconstruction). *Russian-Byzantine Bulletin*, 3 (22), 112-127. doi:10.47132/2588-0276_2025_2_112. (In Russ.)
- Alexander 2025b — Alexander (Mogilev), Met. (2025b). Historical conditions and reasons for the appointment of Archimandrite Sophonia (Sokol'sky) as rector of the church of the Russian diplomatic mission in Constantinople in 1848. *Bulletin of the Orenburg Theological Seminary*, 4 (37), 73-88. (In Russ.)
- Antonin 2013 — Antonin (Kapustin), Archim. (2013). *Diary. The year 1850*. Gerd, L. A. and Vakh, K. A. (eds.). Moscow: Indrik, 184 p. ISBN: 978-5-91674-276-3. (In Russ.)
- Vakh 2014 — Vakh, K. A. (2014). Church representation of Russia in the Orthodox East: apokrisiarioi in Constantinople or the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem? (On the formulation of the problem). *Orthodox Palestinian Collection*, 110, 21-62. (In Russ.)
- Gammazov 1875 — Gammazov, M. A. (ed.) (1875). *Travel journal of E. I. Chirkov, Russian commissioner-mediator on the Turkish-Persian border delimitation of 1849–1852*. St. Petersburg, 803 p. (In Russ.)
- Zhukov 2009 — Zhukov, K. A. (2009). Some key moments of Russo-Turkish relations from the late 17th to the early 20th centuries. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2, 10-22. (In Russ.)
- Zhukov 2010 — Zhukov, K. A. (2010). Westernization of Ottoman society through the eyes of a Polish renegade: "Turkish Anecdotes" by Mikhail Chaikovskii (Sadyk Pasha). In: Kotelnikov, V. A. and Fetisenko, O. L. (eds.). *Christianity and Russian Literature. Interaction of Ethnocultural and Religious-Ethical Traditions in Russian Thought and Literature*. Collection VI. St. Petersburg: Nauka, 197-227. ISBN: 978-5-02-025589-0. (In Russ.)
- From the Diary 1874 — *From the diary of service in the East and West of His Grace Sophonia, Bishop of Turkestan and Tashkent, during his time as archimandrite at Russian foreign embassies (1874)*. St. Petersburg, 307 p. (In Russ.)
- Kudriavtseva 2010 — Kudriavtseva, E. P. (2010). *Russians on the Bosphorus: The Russian embassy in Constantinople in the first half of the 19th century*. Moscow: Nauka, 348 p. ISBN: 978-5-02-037004-3. (In Russ.)
- Kudriavtseva 2020 — Kudriavtseva, E. P. (2020). Christian population of Constantinople in the first half of the 19th century. *Proceedings of the Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Historical Studies*, 2 (2), 59-68. doi:10.37313/2658-4816-2020-2-2-59-68. (In Russ.)
- Letiagin 1989 — Letiagin, L. N. (1989). Pushkin and the "archival youths". In: Tsvetkova, N. V. (ed.). *Problems of Contemporary Pushkin Studies. Interuniversity collection of scholarly works*. Vologda, 75-87. (In Russ.)
- Matveev 1892 — Matveev, P. (1892). Bogorides. *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*, vol. VIa, 703-704. St. Petersburg. (In Russ.)
- Murav'ev 1848 — Murav'ev, A. N. (1848). *Georgia and Armenia*. In 3 parts. Part 2. St. Petersburg, 331 p. (In Russ.)
- Neliubov 2001 — Neliubov, B. A. (2001). Anthimos VI. *Orthodox Encyclopedia*, vol. II, 719. ISBN: 5-89572-007-2. (In Russ.)
- Letters 1887 — Letters from the East to His Grace Innocent, Archbishop of Kherson (1887). *Christian Reading*, 1-2, 278-296. (In Russ.)
- Putintsev 1884 — Putintsev, M. P., Archpriest. (1884). Memoirs of the late Archbishop of Turkestan Sophonia. *Edifying Reading*, 11, 249-297. (In Russ.)
- Smirnova 2022 — Smirnova, I. Yu. (2022). A. N. Murav'ev and Patriarch Konstantios I: toward the history of interchurch relations between Russia and the Orthodox East. *Christianity in the Middle East*, 6 (1), 5-86. doi:10.24412/2587-9316-2022-00010. (In Russ.)
- Collection 1887 — *Collection of opinions and reviews of Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, on educational and church-state issues, published under the editorship of His Grace Sawa, Archbishop of Tver and Kashin (1887)*. St. Petersburg. Supplementary volume, 697 p. (In Russ.)
- Sophonia 1876 — Sophonia (Sokol'sky), Archbishop. (1876). *Contemporary life and liturgy of heterodox Christians the Jacobites and Nestorians with a brief outline of their hierarchical structure, ecclesiality, worship, and everything pertaining to the performance of their church services, especially their liturgy. With the addition of a translated memorandum on the disagreement of the Armenian Church with the Ecumenical Orthodox Church*. St. Petersburg, 504 p. (In Russ.)
- Shcherbakova 2016 — Shcherbakova, M. I. (2016). Saint Theophan and the Greek theological school on the island of Halki. In: Kashirina, V. V. (ed.). *Theophan Readings*. Ryazan, IX, 35-71. (In Russ.)



Оригинальная статья

Проблемы при переходе схиархимандрита Софрония (Сахарова) от общежития к пустынножительству (1938–1939 гг.)

Тихонов А. А.

В этой статье рассматриваются трудности, сопровождавшие переход архимандрита Софрония (Сахарова) от общежитийной жизни к отшельнической на горе Афон в 1938–1939 гг. Этот период, сыгравший важную роль в его монашеском и духовном становлении, получил ограниченное внимание в современной научной литературе. В статье выявляются и анализируются эти трудности в их историческом контексте. Источниковую базу составляют воспоминания и переписка архимандрита Софрония, афонская переписка архиепископа Василия (Кривошеина) и протопресвитера Георгия Флоровского, а также другие архивные документы, впервые вводимые в научный оборот. В статье показано, что уход Софрония из общежитийной монашеской жизни был осложнен несколькими факторами: неоднозначным отношением собора монастырских старцев к его решению; задержками с выдачей разрешения на уход из монастыря; распространением слухов о его мотивах; и трудности с получением места жительства. Причинами этих препятствия были как ограничения на доступ в определенные районы Святой Горы, связанные с напряженной обстановкой вокруг русских монахов в некоторых греческих монастырях, так и занятие подходящих мест монахами-зилотами. В исследовании утверждается, что эти обстоятельства в значительной степени повлияли на условия, в которых Софроний вступил в отшельническую жизнь.

Ключевые слова: схиархимандрит Софроний (Сахаров), пустынножительство, Святая Гора, Русский Свято-Пантелеймонов монастырь на Афоне, архиепископ Василий (Кривошеин), протоиерей Георгий Флоровский, Давид Бальфур.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Тихонов Алексей Александрович — магистрант, кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Москва, Россия. ORCID: 0009-0003-5190-9900.

Сфера научных интересов: история внешних церковных связей, русская церковная эмиграция, православное миссионерство, русское монашество на Афоне в XX в.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
alextihonodov@gmail.com

Рукопись получена 05.03.2026

Рецензия получена 06.05.2026

Принята к публикации 12.05.2026



Для цитирования: Тихонов А. А. Проблемы при переходе схиархимандрита Софрония (Сахарова) от общежития к пустынножительству (1938–1939 гг.). *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):160-179. doi:10.15829/2686-973X-2026-243. EDN: APQJJO



Original article

Challenges in Archimandrite Sophrony (Sakharov)'s Transition from Coenobitic to Eremitic Life on Mount Athos, 1938–1939

Aleksiy A. Tihonov

This article examines the difficulties accompanying Archimandrite Sophrony (Sakharov)'s transition from coenobitic to eremitic life on Mount Athos in 1938–1939, a period that played an important role in his monastic and spiritual formation but has received limited attention in existing scholarship. It identifies and analyses these difficulties within their historical context. The source base comprises the memoirs and correspondence of Archimandrite Sophrony, the Athonite correspondence of Archbishop Basil (Krivoshein) and Protopresbyter George Florovsky, as well as other archival documents introduced into scholarly circulation for the first time. The article demonstrates that Sophrony's departure from coenobitic life was complicated by several factors: the ambivalent attitude of the monastery's council of elders towards his decision; delays in granting permission to leave the monastery; the circulation of rumours concerning his motives; and difficulties in securing a place of residence. These obstacles stemmed both from restrictions on access to certain areas of the Holy Mountain associated with tensions surrounding Russian monks in some Greek monasteries and from the occupation of suitable sites by Zealot monks. The study argues that these circumstances significantly shaped the conditions under which Sophrony entered eremitic life.

Keywords: Archimandrite Sophrony (Sakharov), hermit's life, Mount Athos, Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos, Archbishop Basil (Krivoshein), Archpriest George Florovsky, David Balfour.

Relationships and Activities: none.

Aleksiy A. Tihonov — MA student, Department of Church History, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University. Moscow, Russia. ORCID: 0009-0003-5190-9900.

Research interests: history of external church relations, Russian church emigration, Orthodox missionary work, Russian monasticism on Mount Athos in the 20th century.

Corresponding author: alexihonodov@gmail.com

Received: 05.03.2026

Revision Received: 06.05.2026

Accepted: 12.05.2026

For citation: Aleksiy A. Tihonov. Challenges in Archimandrite Sophrony (Sakharov)'s Transition from Coenobitic to Eremitic Life on Mount Athos, 1938–1939. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):160-179. doi:10.15829/2686-973X-2026-243. EDN: APQUJO

Адреса организаций авторов: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, Москва, 119991, Россия.

Addresses of the authors' institutions: Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, Moscow, Russia.

Исторически в христианской традиции сложилось несколько форм монашеской жизни: первой по времени появления формально считается анахоретство или пустынножительство, предполагавшее уединённый аскетический подвиг одного человека; второй — киновийство или общежитие, заключавшееся в совместной подвижнической жизни нескольких лиц, подчинённых единому своду правил, уставу¹. Со временем киновийство стало наиболее массовым, что произошло по ряду очевидных причин. Во-первых, совместно было легче организовывать богослужение и быт; во-вторых, для многих иноков их окружение было важным психологическим подспорьем; в-третьих, киновийство было поддержано большинством теоретиков монашества как самый подходящий тип жизни для духовного совершенствования монаха, особенно для только вступившего на путь монашества (новоначального)². Отлучка из монастыря, даже на непродолжительное время (ради общемонастырских или личных нужд), была возможна только с разрешения монастырского начальства, самовольный же выход из обители воспрещался и наказывался канонически³.

Сказанное остаётся актуальным и в современную эпоху⁴. Если церковную традицию в целом справедливо охарактеризовать как очень консервативную, то тем более это правильно сказать в отношении монашества. Проблемы, переживаемые монахами в недавнее прошлое или в наше время, часто оказываются аналогичными тем, с которыми сталкивались иноки столетия назад. Например, очевидно, что и в древности, и сегодня разным монахам подходили и подходят разные условия жизни (в духовном и физическом смысле) — так, некоторым по их внутреннему устройству, особому рвению к аскезе, молитве, максимальному уединению и безмолвию больше соответствует пустынножительство, а не общежитие, такой человек естественным образом стремится к анахоретству. Если он изначально становится пустынножителем, то проблем никаких нет, он и остаётся в своей "пустыне", но вот если "ищет пустыни" насельник большого общежительного монастыря, то возможно появление проблем. Наглядной иллюстрацией возникновения сложностей при смене одной формы монашеской жизни на другую является эпизод из жизни схиархим. Софрония (Сахарова)⁵, а именно 1938–1939 гг. его биографии, когда он, оставив Русский Свято-Пантелеймонов монастырь на Афоне, "вышел в пустыню".

¹ Появление пустынножительства традиционно связывается с именем Антония Великого, а общежития с Пахомием Великим. См. подробнее: Литвинова, Л. В. (2017). Монастырь. *Православная энциклопедия*. Т. XLVI: Михаил Пселл–Мопсуэстия. М., 546–567.

² Василий Великий, архиепископ. (2009). *Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения*. Письма. М., 351–354.

³ Феодор Студит, преподобный. (2011). *Творения: В 3 т. Том второй: Нравственно-аскетические творения. Догматико-попечительские творения. Слова. Литургико-канонические творения*. М., 500 с.

⁴ Например, см.: Устав Троице-Сергиевой Лавры. (1998). Голубцов, С. А., протоиерей. *Троице-Сергиева Лавра за последние сто лет*. М., 175–176.

⁵ Схиархимандрит Софроний (Сахаров) (1896–1993) — клирик Константинопольской патриархии (в 2019 г. прославлен в лике преподобных), основатель Иоанно-Предтеченского монастыря в Эссексе, более двадцати лет проживал на Святой Горе (до 1947 г.), в 1925–1939 гг. был насельником Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, прославился как духовный наставник и писатель, сподвижник и биограф преподобного Силуана Афонского.

Целью статьи является показать проблемы, с которыми столкнулся схиархим. Софроний во время "выхода в пустыню".

Как известно, пустынножительство, в качестве наиболее приемлемого образа жизни, было подсказано о⁶. Софронию прп. Силуаном Афонским⁷. Хотя последний пользовался большим авторитетом и, хотя его рекомендация о. Софронию была известна некоторым из братии⁸, в тот момент, когда его сподвижник вознамерился выйти из Пантелеймонова монастыря и поселиться на Святой Горе в качестве пустынножителя, не все отнеслись к этому положительно и благожелательно. В 2026 г. исполняется 130 лет со дня рождения о. Софрония, что подвигает к тому, чтобы вспомнить жизненный путь этого священнослужителя, в том числе в отмеченный период⁹. В историографии данный сюжет освещается довольно слабо, что во многом является следствием нежелания самого о. Софрония, чтобы его знакомые и последователи что-либо писали о его жизни, поэтому большинство существующих исследований касаются не жизни о. Софрония, а его богословия. Тем не менее к рассматриваемому эпизоду в разной степени обращались некоторые авторы: митр. Иларион (Алфеев)¹⁰, составители "Русского Афонского Отечника XIX–XX вв."¹¹, о. Николай (Сахаров)¹², митр. Иерофей (Влахос)¹³, архим. Захария (Захару)¹⁴ и другие¹⁵.

Основным источником статьи были воспоминания схиархим. Софрония (Сахарова), его переписка, афонская корреспонденция архиеп.

⁶ В статье приводятся единообразные сокращения. В тех случаях, когда цитируется источник, где сан дается в полном виде, он с той же целью единообразия сокращается. Если в цитате приводятся сокращенные слова (кроме сана), фамилии, имена, то все они расшифровываются через квадратные скобки ([...]).

⁷ Преподобный Силуан (Антонов) (1866–1938) — насельник Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, проходил послушания на мельнице, эконома, в торговой лавке. В период пребывания в обители вел строгий, подвижнический образ жизни. Стал известен благодаря посмертной публикации своих духовных размышлений своим учеником, о. Софронием (Сахаровым). "Писания" старца Силуана показали какой глубокой может быть внутренняя духовная жизнь обычного внешне ничем не примечательного монаха.

⁸ В частности, о. Флегонту (Лебедеву). См.: *Русский Афонский отечник XIX–XX вв. Т. I.* (2012). Святая Гора Афон, 493 с.

⁹ Данная статья является расширенной версией доклада, представленного автором на конференции "Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России: личность в условиях исторических вызовов", проведенной 29 января 2026 г. в Москве, в храме Христа Спасителя в рамках XXXIV Международных образовательных Рождественских чтений.

¹⁰ Иларион (Алфеев), митр. (2025). "Во свете лица Его". *Схиархимандрит Софроний (Сахаров) и его учение о духовной жизни.* М., 197–230.

¹¹ *Русский Афонский отечник XIX–XX вв. Т. I.* (2012). Святая Гора Афон, 492–495.

¹² Николай (Сахаров), иером. (2001). Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова). *Церковь и время*, 3(16), 229–270.

¹³ Иерофей (Влахос), митр. (2013). "Знаю человека во Христе...": *Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова.* Сергиев Посад, 15–16.

¹⁴ Захария (Захару), архим. (2002). *Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова).* М., 10–11.

¹⁵ Симеон (Брюшвайлер), архимандрит. (2006). Стремление к Божественной вечности: воспоминания об архимандрите Софронии. *Альфа и Омега*, 3(47), 237–244.

Василия (Кривошеина)¹⁶ и ряд других материалов из архива Пантелеймонова монастыря. На момент рассматриваемых событий владыка Василий был насельником обители, её секретарем по переписке и одним из членов собора монастырских старцев¹⁷. В силу своих послушаний он был очень осведомленным в вопросах, касавшихся жизни монастыря. Также привлекалась корреспонденция прот. Георгия Флоровского¹⁸ из библиотеки Принстонского университета. Прот. Георгий поддерживал довольно интенсивную переписку с о. Василием, а в 1938 г. совершил поездку на Афон. Письма к о. Георгию со Святой Горы сохранили немало сведений о тогдашней атмосфере в обители. Так как большая часть источников не опубликована¹⁹ или опубликована частично, они будут обильно цитироваться.

1938 г.: кончина прп. Силуана, первая попытка о. Софрония "выйти в пустыню", монастырские слухи

Во время одной из встреч прп. Силуана и о. Софрония в наступившем 1938 г., первый обратился ко второму с такими словами: "Когда я умру, Вам лучше испросить благословения и пойти в пустыню..."²⁰. На тот момент о. Софроний был иеродиаконом, по его собственным воспоминаниям вместе с ним в обители было всего двое диаконов, регулярно служивших в монастырских храмах. Незадолго до кончины прп. Силуана о. Софроний получил разрешение от игумена в свободное от служб время жить в каливе²¹, расположенной недалеко от монастыря (это было отступлением от правил и чем-то напоминало келлиотство²², пусть и прерываемое необходимостью частого возвращения в монастырь). Проживание там многими воспринималось как привилегия²³.

24 сентября 1938 г. прп. Силуан скончался. Через некоторое время

¹⁶ Архиепископ Василий (Кривошеин) (1900–1985) — иерарх Русской Православной Церкви, архиепископ Брюссельский и Бельгийский, активный участник межхристианского и межправославного диалога, патолог, в 1925–1951 гг. проживал в Греции, был насельником Русского Свято-Пантелеймонова монастыря, состоял в переписке с виднейшими представителями русской и западноевропейской науки. Так как на момент описываемых событий он был простым монахом, то в статье он упоминается или как отец Василий, или как монах Василий.

¹⁷ См. об этом ниже.

¹⁸ Протопресвитер Георгий Флоровский (1893–1979) — священнослужитель Православной Церкви в Америке, известный русский эмигрантский мыслитель, патолог, профессор Свято-Сергиевского православного богословского института, декан Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке в 1948–1955 гг.

¹⁹ Надеемся закончить их подготовку к публикации в ближайшее время.

²⁰ Софроний (Сахаров), архимандрит. (2021). *Духовные беседы*. Сергиев Посад, 185 с.

²¹ Калива (Καλίβα — букв. хижина, лачуга) — отдельно стоящая небольшая постройка на Афоне, предназначенная для проживания в ней одного или нескольких монахов.

²² Келлиотство на Афоне представляет собой форму монашеской жизни, при которой некоторое количество монахов (от 3-х человек) селится вместе в одной келлии (это не маленькая комната, а часто довольно большое здание или даже ряд зданий; так, Соколов И. отмечал, что на некоторых келлиях жило до 100 монахов). Сама келлия располагается на земле одного из монастырей, с которым заключается договор. Старшим для братии келлии является геронда (старец). См. подробнее: Соколов, И. (1904). *Афонское монашество в его прошлом и современном состоянии*. СПб., 21-26.

²³ Софроний (Сахаров), архимандрит. *Духовные беседы*, 184-185.

после этого о. Софроний обратился к духовнику, иеросхим. Сергию (Тютину)²⁴, за благословением на выход из обители и начало пустынножительства. Иеросхим. Сергей дал своё благословение и после себя отослал просителя к настоятелю. Тогдашний игумен, о. Мисаил (Сопегин)²⁵, также отнесся к просьбе одобрительно, но отметил, что помимо него требуется согласие собора монастырских старцев²⁶. Из-за болезни игумена (председателя собора) заседания возглавлял его заместитель, которому о. Софроний сообщил о своём желании²⁷. Вскоре, 14 ноября, заседание состоялось, но ещё до него весть о возможном уходе о. Софрония стала распространяться по обители, и, как уже отмечалось, не все были этим довольны. Так, за два дня до заседания, 12 ноября, иеросхим. Пинуфрий (Ерофеев)²⁸, тогдашний антипросоп²⁹ обители, писал мон. Василию (Кривошеину), что о. Сергей не имел никакого права давать благословение на выход из обители. Иеросхим. Пинуфрий постригал о. Софрония в схиму и, по-видимому, был недоволен тем, что его постриженник не спросил мнения постригавшего³⁰.

На заседании 14 ноября просьба о. Софрония вызвала споры. Секретарь игумена, указывая на важность предпринимаемого шага, предложил подождать год и в случае неизменности намерения просителя разрешить ему выход из обители. Затем выступило еще несколько человек, один из которых сказал: "... если Вы уйдете, то нет Вам благословения от игумена служить"³¹. О. Софроний на это ответил, что "идёт в пустыню" не ради службы и уточнил — не запрещает ли игумен ещё и причащаться? В ответ ему было сказано, что с игуменом разговора об этом вообще не было,

²⁴ Иеросхимонах Сергей (Тютин) (1869–1942) — насельник Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, проходил послушание в канцелярии, в 1928–1937 гг. был антипросопом обители, а в 1937–1942 гг. казначеем, несмотря на множество послушаний административно-хозяйственного характера вел глубоко молитвенный образ жизни.

²⁵ Архимандрит Мисаил (Сопегин) (1852–1940) — игумен Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне (1905–1940 гг.), управлял обителью в сложный период имябожнических споров, конфронтации с греческими церковными и гражданскими властями (по вопросу принятия Уставной грамоты 1926 г.), обнищания монастыря и сокращения его насельников.

²⁶ Собор монастырских старцев (духовный собор) — совет старшей братии при игумене монастыря, состоящий преимущественно из должностных лиц. Каждый член собора имеет право свободного изъяснения своего мнения по обсуждаемому вопросу, решение принимается большинством голосов. По уставу Пантелеймонова монастыря одним из вопросов, выносимых на обсуждение, было принятие и увольнение иноков из обители (Ч. 2. Гл. 2). См.: Устав Русского на Афоне святого великомученика и целителя Пантелеимона общежительного монастыря (2001). Иоаким (Сабельников), иеромонах. *Великая стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария. В 3 кн. Книга первая. Иеросхимонах Иероним, старец-духовник Русского на Афоне Свято-Пантелеймонова монастыря.* М., 573–576.

²⁷ Софроний (Сахаров), архимандрит. *Духовные беседы*, 186 с.

²⁸ Иеросхимонах Пинуфрий (Ерофеев) (1866–1953) — насельник Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, проходил послушания в иконной лавке, на московском и константинопольском подворьях обители, с 1937 г. был антипросопом обители. Современниками отмечалась особая преданность о. Пинуфрия интересам монастыря.

²⁹ Антипросоп — представитель от монастыря в главном исполнительном органе Св. Горы, Киноте (Протате).

³⁰ *Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах* (2014). Святая Гора Афон, 399 с.

³¹ Софроний (Сахаров), архимандрит. *Духовные беседы*, 187 с.

а слова о запрете на священнослужение были произнесены для "испытания". В итоге, по совету заместителя игумена, иером. Иустина³², собор старцев предложил о. Софронию подождать не год, а полгода — до Пасхи 1939 г. (9 апреля (27 марта) 1939 г.)³³. Проситель, естественно, согласился, у него начался полугодовой период ожидания, в течение которого многие приходили его переубеждать.



Монах Василий (Кривошеин) и иеродиакон Софроний (Сахаров), 1933 г.

Источник: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Софроний_\(Сахаров\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Софроний_(Сахаров)).

Одним из тех, кто приходил переубеждать о. Софрония был мон. Василий (Кривошеин), с которым в 1925 г. они вместе пришли на Афон, вместе поступили в монастырь и часто друг с другом взаимодействовали. С 1937 г. о. Василий являлся одним из "соборных старцев"³⁴, а значит, присутствовал на заседании 14 ноября и был среди тех, кто предложил о. Софронию отодвинуть исполнение его решения на полгода. Сам мон. Васи-

лий пытался убедить своего собрата патристическими аргументами, но в ответ на них услышал: "...если Вы придете ко мне и принесете пять тысяч мест из святых отцов... я Вам укажу только одно, мое место, — и мое будет сильнее Ваших пяти тысяч"³⁵. Комментируя впоследствии свой ответ, о. Софроний говорил: "...я искал благословения законным путем, от "инстанций", традиционно полномочных на это...: духовника, игумена и собора старцев. Я думал это благословение противопоставить всем и каждому"³⁶.

³² Схиархимандрит Иустин (Соломатин) (1878–1958) — игумен Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне в 1940–1958 гг. (с 1937 г. являлся наместником), управлял обителью в сложные годы оккупации и гражданской войны в Греции, в период материального упадка и обострения отношений с греческими светскими и церковными властями.

³³ Софроний (Сахаров), архимандрит. *Духовные беседы*, 188 с.

³⁴ Никифоров М. В. (2004). Василий, архиеп. Брюссельский и Бельгийский. *Православная энциклопедия. Т. VII.: Варшавская епархия–Веротерпимость*. М., 85 с.

³⁵ Софроний (Сахаров), архимандрит. *Духовные беседы*, 188 с.

³⁶ Там же.

В связи со сказанным интересно обратиться к письму, которое мон. Василий послал прот. Георгию Флоровскому через два дня после заседания собора старцев, то есть 16 ноября 1938 г., в нём он частично делился слухами, ходившими в обители об о. Софронии. Он писал: "У него возникла мысль, которая мне представляется неосновательною, выходить из монастыря и поселиться где-нибудь... в качестве пустынноика. Не то, чтобы я, вообще, относился бы отрицательно к отшельнической жизни (наоборот), но... имея свою теперешнюю келлию близ Монастыря, он имеет идеальную возможность вести безмолвническую жизнь в единственно для него доступном виде; имею в виду его здоровье: при его болезненности он не может жить, не имея за собой базы в виде монастырской больницы, где он регулярно проводит все зимние месяцы. Куда он пойдёт лечиться из пустыни, когда он там заболит, простудится или просто ослабеет (а это обязательно случится весьма скоро)? Придётся возвращаться в тот же монастырь, если исключить две другие возможности: умирать, не двигаясь с места или ехать лечиться в Афины или Париж (последний исход наиболее вероятен). Кроме того, возникает и вопрос о средствах к жизни. Здесь о. Софронию не нужно ни о чём заботиться, а там придётся добывать хлеб трудом, тяжким или, во всяком случае, суетным и хлопотливым. Наконец, ещё затруднения, где поселиться: на Каруле³⁷ — зилоты, [они] не хотят принять его в духовное общение, если он не порвёт со всеми монастырями, а на это он не согласен (значит не дадут ни служить, ни приобщаться); у св[ятого] Василия³⁸ — тоже..., да и Лавра³⁹ не допустит туда русского. На Капсале⁴⁰ (близ Кареи⁴¹) — мало пустынно, зато много развращенной и выпивающей публики. Лучше, чем у нас, он не найдёт места для духовной жизни. Убедить его, однако, довольно трудно, и он с каким-то почти детским упорством твердит, что есть воля Божия на его выход из Обители. М[ожет] б[ыть] и так, однако наши монастырские старцы против такого решения... Во всём этом отчасти виноват о. Димитрий Бальфур⁴².

³⁷ Карулия — местность и общежительный скит на юго-западной оконечности Афона, принадлежит Великой Лавре, представляет собой группу келий расположенных в труднодоступных скалах над морем.

³⁸ Святой Василий — келлиотское поселение, располагающееся на территории принадлежащей Великой Лавре, известно тем, что там жил прп. Иосиф Исихаст.

³⁹ Великая Лавра — первый по иерархии монастырь среди обителей Св. Горы, основан прп. Афанасием Афонским.

⁴⁰ Капсала — местность и средоточие келий в восточной части Афона, разделяется на верхнюю и нижнюю и относится к монастырям Пантократор и Ставроникита.

⁴¹ Карея — поселение на Св. Горе, где располагается её духовно-административный центр, происходят заседания органов её исполнительной (Священный Кинот, Священная Эпистасия), законодательно-судебной власти (Чрезвычайное двадцатичленное собрание), а также находится гражданская администрация.

⁴² Давид Бальфур (David Balfour) (1903–1989) — на момент написания письма являлся иеромонахом с именем Димитрий, до принятия православия (1932 г.) был католическим священником и монахом. В 1935–1941 гг. проживал в Греции. После начала немецкой оккупации о. Димитрий (1941 г.) эвакуировался в Каир. Пережив духовный кризис, оставил сан и монашество, впоследствии женился. В эвакуации начал разведывательную и дипломатическую деятельность, к 1960 г. занимал пост генерального консула Великобритании в Женеве, а в 1963–1968 возглавлял отдел переводов министерства иностранных дел (Foreign Office). В 1962 г. благодаря поддержке о. Софрония (Сахарова) вернулся в Православие, принёс покаяние и был принят как мирянин. В 1978 г. получил степень DPhil

Ему хотелось бы иметь на Афоне... не то келлию, не то дачу, куда... он мог бы в будущем от времени до времени приезжать отдыхать от впечатлений городской жизни. А т[ак] как о. Д[имитрий] боялся, что греки не продадут ему... келлию, то он предложил о. С[офронию] купить её на своё имя... Впоследствии о. Д[имитрий], однако попятился, в сумме отказал и... переменял намерение. Вообще, они... как-то не сговорились. Но своим первым предложением о. Д[имитрий]... подал мысль о "пустыне". Возможно, что и сейчас о. С[офроний] рассчитывает на некоторую помощь от него. Думаю, однако, что такой расчёт неблагоразумен. Как бы то ни было, я буду очень жалеть, если о. С[офроний] от нас уйдёт, ибо не предвижу от этого ничего хорошего для него..."⁴³. Прот. Георгий на этот пространственный рассказ ответил довольно кратко: "Об о. Софронии молюсь, как умею, и всегда помню об его искушении. О. Димитрий... как-то всегда и всюду вносит с собою какое-то беспокойство и тревогу..."⁴⁴.

Из процитированного письма видно, что одной из сложностей, какие видел мон. Василий для о. Софрония при выходе из монастыря, было отсутствие в условиях пустынной местности Святой Горы нормальной медицинской помощи. Справедливости ради стоит сказать, что в этой части своих прогнозов мон. Василий оказался прав — впоследствии, когда о. Софроний покидал Афон в 1947 г., он ехал в Париж с сильно подорванным здоровьем, вскоре по прибытии ему пришлось проходить лечение⁴⁵. Другой немаловажной проблемой была необходимость найти место для проживания, некоторые келлии и каливы оказывались недоступными для заселения русскими монахами из-за националистической настроенности тех греческих монастырей, на территории которых они располагались⁴⁶, а другие оставались занятыми зилотами. Последние представляли собой группу монахов, которая остро отрицательно относилась к календарной реформе, проведенной в 1924 г. Константинопольской патриархией. Они разорвали с нею связь, считали впавшей в ересь. Так как официально монастыри на Афоне являются ставропигиями вселенского патриарха, то бунтовщики были из них изгнаны и заняли ряд поселений "в пустыне", в том числе местность Карулю. Как известно, территория Святой Горы поделена между монастырями, для проживания и деятельности на каком-либо участке требуется разрешение обители, которой они принадлежат. Так, Каруля относится к Вели-

(доктора философии) Оксфордского университета за исследование о святителе Симеоне, архиепископе Фессалоникийском.

⁴³ Письмо монаха Василия (Кривошеина) протоиерею Георгию Флоровскому от 3 (16) ноября 1938 г. *Princeton University Library, Rare Books and Special Collections (PUL RBSC)*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7. Письма из библиотеки Принстонского университета не имеют пагинации или фолиации, поэтому в сноске мы ограничиваемся указанием на номера коробки (Box) и папки (Folder (F)).

⁴⁴ Письмо протоиерея Георгия Флоровского монаху Василию (Кривошеину) от 17 (30) декабря 1938 г. *Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах*, 515 с.

⁴⁵ См.: Софроний (Сахаров), архимандрит. (1997). *Письма близким людям. Переписка с семьёй протоиерея Бориса Старка*. М., 26-34.

⁴⁶ Обострение греко-русских отношений на Афоне произошло: во-первых, после 1917 г., когда прекратилось покровительство и поддержка святогорского монашества со стороны Российской империи, а, во-вторых, после принятия на Св.Горе Уставной грамоты 1926 г., которую Пантелеймонов монастырь отказался подписывать и признавать.

кой Лавре. Зилоты, поселяясь на ней, разумеется, разрешения не спрашивали, их относительно беспрепятственное пребывание там объясняется суровыми внешними условиями, которые обусловили отсутствие конкуренции за данное место⁴⁷. Хотя ниже мы ещё коснемся зилотов, отметим сейчас, что они отказывали в общении и помощи всем тем, кто поддерживал связь с монастырями верными патриарху⁴⁸. Конечно, у пустынножителя нет постоянной нужды во взаимодействии с кем-либо, но в жизни бывают разные случаи, когда помощь может понадобиться. В исследуемом контексте становится ясно, что, выбирая жизнь по соседству с зилотами, подвижник ни на какую помощь со стороны своего окружения не рассчитывал. В связи с этим, конечно, особо интересны слухи о возможной материальной поддержке о. Софрония со стороны иером. Димитрия (Бальфура), но подробнее мы коснемся этого сюжета ниже.

Помимо прот. Георгия мон. Василий рассказал об о. Софронии в письме своему брату, Кириллу Александровичу Кривошеину, который был лично знаком с о. Софронием. После своего посещения Афона летом 1938 г. (незадолго до описываемых событий) он делился таким своим впечатлением: "Из всех русских монахов наибольшее впечатление произвели на меня двое: игумен Ильинского монастыря о. Иоанн и о. Софроний Сахаров. О. Софроний... несомненно повышено духовный монах, обладающий каким-то удивительным аристократизмом духа. К сожалению, он физически болезненный человек и это сказывается на его нервах..."⁴⁹. После известий от брата он возмущался: "Какое легкомыслие со стороны о. Бальфура... советовать другому одиночество и тяжелые труды. Как он может решаться давать такие советы? <...> Может, у о. Софрония создалось впечатление, что его из-за его постоянных болезней — не ценят и что он бесполезен Монастырю, что им тяготятся; но "бегство в пустыню", конечно, не выход из положения..."⁵⁰.

Зима 1939 г.: проблема с поиском места для пустынножительства и компромиссные варианты разрешения просьбы о. Софрония о "выходе в пустыню"

Наступал новый 1939 г., 26 января о. Софроний обратился с прошением в собор монастырских старцев, в котором подтверждал неизменность своего намерения, и, соглашаясь пробыть в монастыре до праздника Святой Пасхи, просил выдать ему отпускное свидетельство-аполитирион, чтобы за время Великого поста у него была возможность приобрести каливу и сделать в ней ремонт⁵¹.

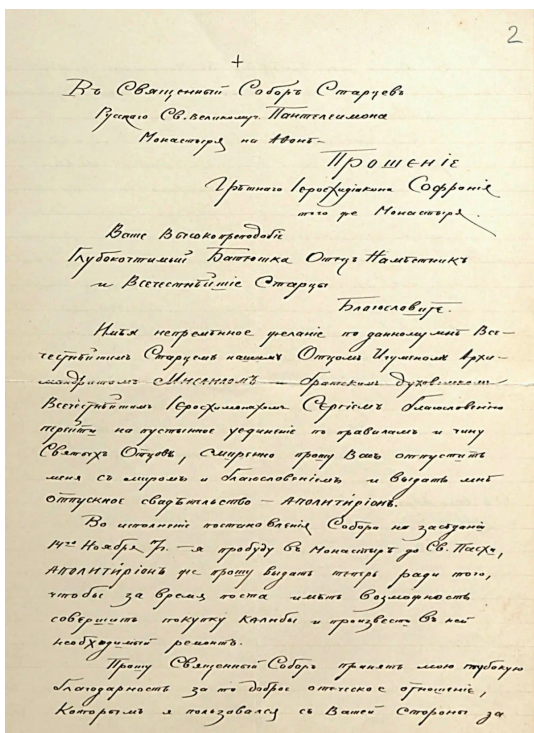
⁴⁷ Можно было бы гнать их и из принципиальных соображений, но напомним, что Каруля — скалы, туда ещё надо было забраться.

⁴⁸ Слесарёв, А. В. (2009). *Старостильный раскол в истории православной церкви (1924–2008)*. М., 269–276.

⁴⁹ Письмо Кривошеина К. А. протоиерею Георгию Флоровскому от 22 июня 1938 г. *PUL RBSC. Georges Florovsky Papers*. Box 26. F. 6.

⁵⁰ Письмо Кривошеина К. А. монаху Василию (Кривошеину) от 24 декабря 1938 г. *Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах*, 697.

⁵¹ Прощение иеросхидиакона Софрония (Сахарова) собору старцев Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне от 26 января 1939 г. *Архив Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне (АРПМА)*. Оп. 37. Дело. 140. Л. 2–2об.



Прошение иеросхидакона Софрония (Сахарова) собору старцев Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне от 26 января 1939 г.
Источник: АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 2.

Вскоре после этого о. Софроний начал поиск нового места. В февральском письме прот. Георгию мон. Василий подробно писал об этом следующее: "С о. Софронием положение неопределённое. <...> Пока что он подыскивает себе новое обиталище. Это не так просто: о ските св[ятого] Василия, св[ятой] Анны⁵² и т[ак] д[алее] говорить не приходится. Лавра не допускает туда русских. Единственное доступное для него место, это — Каруля. О. Софроний думал было там поселиться, но сейчас от этой мысли, по-види-

мому, отказался: тамошние зилоты объявили ему, что если он не примкнёт к ним, т[о] е[сть] не порвёт духовного общения с Монастырём, понимаемого не только в смысле приобщения, но даже хождения в церковь и трапезу⁵³, то они объявят ему полный бойкот и не будут оказывать даже самых малых услуг в случае какой-нибудь необходимости (что не мешает этим зилотам систематически получать продовольствие от нашего Монастыря; "принимать" услуги, очевидно, от "схизматиков" можно, нельзя только их "делать"!); Такая "атмосфера" смутила о. Софрония, и он, отложив мысль о Каруле, думает найти себе каливу на Капсале... <...> Есть ещё один исход, ...он был бы наилучшим: некоторые из наших старцев, сочувственно относящихся к о. Софронию и сознающих вместе с тем, что в Монастыре удержать его трудно (о чем они жалеют) предлагают ему поселиться, не выходя из монастырского братства, в нашем скиту Фиваида⁵⁴, на пустынно-скитских правах, с получением

⁵² На Афоне имеются два скита-поселения святой Анны, "Малая Анна" и "Большая Анна", оба расположены на землях Великой Лавры.

⁵³ То есть зилоты требовали не только разрыва евхаристического общения с монастырём через посещение в нем служб и причащение за ними, но также прекращения и внебогослужебных связей: посещение монастырских храмов, трапезы и т.д.

⁵⁴ Новая Фиваида — как правило, именуется общежительным скитом (основан в 1880 г.), принадлежащим Русскому Свято-Пантелеймонову монастырю на Афоне. Стоит отметить, что в самом уставе Новой Фиваиды говорится, что она не является скитом и называется "пустынной местностью". Новая Фиваида являлась скитом де-факто. См.: Устав пустынной местности, именуемой Фиваида, находящейся на Святой Афонской Горе, в пределах Крумицы, принадлежащей Русскому общежительному монастырю святого великомученика Пантелеимона (2013). *Русский скит на Афоне Новая Фиваида*. М., 202.

продовольствия от Монастыря. Взамен этого от о. Софрония будут требовать исполнения некоторых письменных работ для Монастыря... и, м[ожет] б[ыть], впоследствии временное исполнение некоторых мон[астырских] послушаний. Нужно сказать, что в наше время, когда Монастырь остро нуждается в людях и не имеет лишних средств, такая "привилегия", как выход на пустыню, является совершенно исключительной и м[ожет] б[ыть] рассматриваема как исключительная благорасположенность к о. Софронию (можно даже опасаться, что она своей чрезмерностью вызовет некоторую оппозицию (среди прочей братии — Т. А.)). Сам о. Софроний, по-видимому, готов согласиться на это предложение, опирается только в вопрос о возможном возложении на него тех или иных послушаний (грамматика⁵⁵, антипросопа и т[ак] д[алее]). Надеюсь, однако, что после Пасхи этот вопрос разрешится благополучно, хотя препятствия не малые и со стороны "настроения" о. С[офрония], и от монастырской "оппозиции" ... Спрашивается, однако, что выигрывает от этого о. С[офроний], раз он и теперь имеет возможность безмолствовать в своей каливе, удалённой от Монастыря? — Освобождение от обязательства частого служения в Соборе в качестве диакона. Этому о. Софроний придаёт большое значение, ибо считает частое служение литургии, особенно соборной, несовместимой со строгим безмолвничеством⁵⁶.

Как видим, к февралю 1939 г. мало что изменилось в вопросе о переходе о. Софрония к пустынножительству. В процитированном очень ярко показано поведение зилотов, которым Пантелеймонов монастырь помогал материально⁵⁷, но те в свою очередь не шли дальше её молчаливого принятия, сохраняя свою враждебную настроенность. Также кажется интересным отмеченное мон. Василием разделение братии обители на сочувствующих о. Софронию и на "оппозицию". Что же до отмеченного предложения поселиться в Фиваиде, то стоит сказать, что несмотря на то, что она именовалась "пустынной местностью", жизнь в ней сложно было бы назвать анахоретством в буквальном смысле слова. Так, в уставе этого поселения специально подчеркивалось, что насельникам стоит непременно жить по два-три человека, а для абсолютно обособленного проживания необходимо специально испрашивать благословение⁵⁸. О причинах отказа о. Софрония поселиться на Фиваиде сложно сказать что-то определенное, но можно предположить, что, если бы он туда отправился, у него могли возникнуть трения с проживавшими там иноками, которые в своем большинстве следовали указанному предписанию устава и жили совместно (о. Софроний был бы в таком случае "белой вороной").

Среди прочего из письма обращает на себя внимание замечание мон. Василия о том, что и без поиска нового места о. Софроний

⁵⁵ Грамматиком называют секретаря (γραμματικός) монастыря по переписке.

⁵⁶ Письмо монаха Василия (Кривошеина) протоиерею Георгию Флоровскому от 3 (16) февраля 1939 г. PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7.

⁵⁷ Очевидно, что это делалось как просто из милосердия, так и, вероятно, из национальной солидарности (среди зилотов-поселенцев Карули было немало русских).

⁵⁸ Устав пустынной местности, именуемой Фиваида, находящейся на Святой Афонской Горе, в пределах Крумицы, принадлежащей Русскому общежительному монастырю святого великомученика Пантелеимона. *Русский скит на Афоне Новая Фиваида*, 303 с.

имел прекрасную возможность безмолвствовать в каливе близ монастыря. Но сам о. Софроний вспоминал, что жизнь его там была сложной и проживал он в каливе не один, то есть это не было искомым им пустынножительством⁵⁹. К тому же, при обоих компромиссных вариантах (Фиваида, калива) сохранялась необходимость выполнять монастырские послушания, естественным следствием которых было бы вынужденное оставление "пустыни" и безмолвия⁶⁰. Тема послушаний является здесь немаловажной ещё и потому, что в 1930-е гг. братия Пантелеймонова монастыря неизменно сокращалась⁶¹, соответственно, у начальства обители возникали сложности с заменой тех, кто выбывал из числа братства. Как писал один русский эмигрант, сетуя на уход о. Софрония: "в монастыре... нужны люди его "квалификации"⁶². Возможно, данное обстоятельство было одной из причин нежелания отпустить о. Софрония "в пустыню".

Также в связи с февральским письмом мон. Василия важно прокомментировать его слова о том, что о. Софроний считал "...частое служение литургии... несовместимым со строгим безмолвничеством"⁶³. Их следует понимать строго в контексте намерения вести отшельнический образ жизни, сопряженный с безмолвием⁶⁴. Скорее всего, мон. Василий узнал процитированное в частной беседе с самим о. Софронием. В намеченном противопоставлении (частое служение — безмолвие, тишина) обозначена одна из тех тем, которая неоднократно в разные годы поднималась им в письмах и одновременно является лейтмотивом некоторых его работ⁶⁵. Общее же переживание (безотносительно темы безмолвия) о. Софронием богослужения в тот период может быть выражено одним ярким местом из его воспоминаний о жизни на Афоне: "Едва ли не каждый день после литургии меня наполняла пасхальная радость"⁶⁶.

⁵⁹ Софроний (Сахаров), схиархимандрит. *Духовные беседы*, 185.

⁶⁰ Так, о. Василий писал о возможном возложении на о. Софрония послушаний грамматика или антипросопа, а эти послушания предполагали довольно активную деятельность и постоянную переписку.

⁶¹ См. подробнее: Шкаровский, М. В. (2015). Глава 2. Свято-Пантелеймоновский монастырь в середине 1920-х –1945 гг. *История Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне с 1912 по 2015 год*. Т. VI. Святая Гора Афон, 226-435.

⁶² Письмо Маевского В. А. монаху Василию (Кривошеину) от 12 августа 1939 г. Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах, 463 с.

⁶³ Письмо монаха Василия (Кривошеина) протоиерею Георгию Флоровскому от 3 (16) февраля 1939 г. *PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7*.

⁶⁴ Если выйти за пределы этой темы, можно процитировать одно письмо о. Софрония, которое он писал в 1948 г. после тяжелой болезни: "Я серьезно боялся, что за грехи мои лишусь богослужения. Вы понимаете, что это значит для священника-монаха. Потеря богослужения — равносильна потере жизни". См.: Софроний (Сахаров), архимандрит. *Письма близким людям. Переписка с семьёй протоиерея Бориса Старка*, 33 с.

⁶⁵ Подробно писать об этом здесь не совсем уместно, поэтому приведём лишь одну довольно характерную цитату из письма, написанного о. Софронием в 1959 г. мон. Василию, к тому времени ставшему епископом: "В настоящее время Господь дал мне замечательную возможность: служить Божественную литургию в великой тишине" (Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах, 395 с).

⁶⁶ Софроний (Сахаров), архимандрит. (2020). *О молитве*. 4-е изд. Сергиев Посад, 42 с.

**Весна 1939 г.: выход о. Софрония из монастыря,
начало им пустынножительства,
роль в этом о. Димитрия (Бальфура)**

В марте 1939 г. в письме прот. Георгию мон. Василий несколько неопределенно сообщал: "О. Софроний чувствует себя довольно бодро. Но каково будет его решение после Пасхи — μυστήριον!"⁶⁷. Вскоре после Пасхи тайна открылась, 12 апреля 1939 г. о. Софроний подал прошение в собор монастырских старцев с просьбой отпустить его на пустыню. Обращаясь к старшей братии, он говорил: "Страдает и томится сердце моё доколе не достигну того, чего сильно желает душа моя вот уже 15 лет. Перед лицом Бога свидетельствую Вам, что я не ищу ничего, кроме спасения отягченной грехами окаянной моей души. Всякое иное предположение о моих намерениях, о чем я слышался за истекшие полгода, не соответствует истине"⁶⁸. Многие время спустя он вспоминал о тех событиях: "...мой уход произвел странное впечатление: отцы-монахи обиделись на меня, думая: "Вот, он уходит..., как будто бы здесь неудобно спасаться"⁶⁹. Но сам о. Софроний неблагодарным обителем не был и с такими словами в последний раз обращался к братии: "Уходя... в пустыню по своему произволению, приношу бесконечную благодарность за доброе отеческое отношение ко мне и особенно за спасительные наставления в монашеской жизни..."⁷⁰. Уход о. Софрония вызвал негативный отклик не только среди части братии, но и среди некоторых эмигрантов, знавших его. Так, упомянутый нами ранее К. А. Кривошеин в июне 1939 г. писал прот. Георгию Флоровскому: "О. Софроний ушёл в пустыню, взяв большой запас... валериановых капель (sic!), необходимых ему для обретения исихии и зрения Фаворского света"⁷¹. Звучит цинично⁷² и очень контрастно по сравнению с тем, как он отзывался об о. Софронии немногим ранее⁷³.

⁶⁷ Письмо монаха Василия (Кривошеина) протоиерею Георгию Флоровскому от 16 (29) марта 1939 г. *PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7. Μυστήριον* — букв. тайна.

⁶⁸ Прощение иеросхидиакона Софрония (Сахарова) собору старцев Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне от 12 апреля 1939 г. *АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 3.*

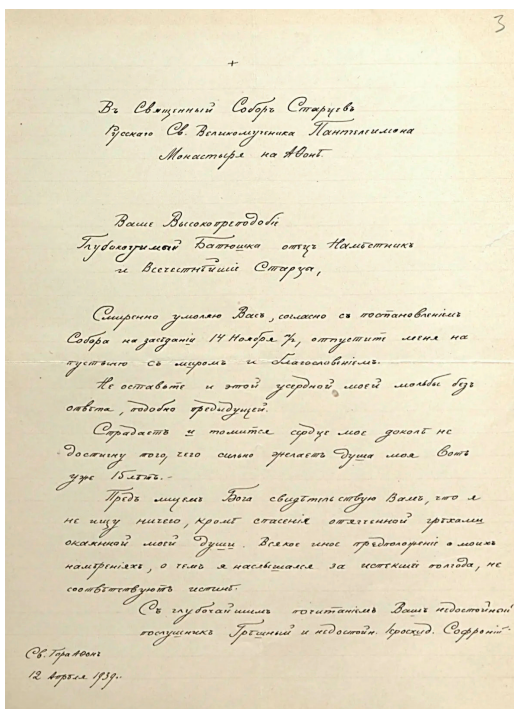
⁶⁹ Софроний (Сахаров), архимандрит. *Духовные беседы*, 187-188.

⁷⁰ Письмо иеросхидиакона Софрония (Сахарова) собору старцев Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне от 23 апреля 1939 г. *АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 4.*

⁷¹ Письмо Кривошеина К. А. протоиерею Георгию Флоровскому от 6 июня 1939 г. *PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 6.*

⁷² Не было ничего удивительно в том, чтобы запастись необходимыми лекарствами перед началом жизни в местности, где не приходилось рассчитывать на чью-либо помощь.

⁷³ См. выше.



Прошение иеросхидиакона Софрония (Сахарова) собору старцев Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне от 12 апреля 1939 г.

Источник: АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 3.

Выйдя из обители, о. Софроний поселился в "...почти разрушенной каливе, около Карули, на что Великая Лавра дала согласие"⁷⁴. Это позволение не вызывает особого удивления, Каруля не была пригодна для какой-либо хозяйственной деятельности, проживание там было сопряжено с рядом трудностей и рисков, чему немногие могли позавидовать. Наличие на Каруле зилотов также не повлияло на выбор, так как, помимо них, там были и другие иноки-пустынножители⁷⁵, к тому же, проживая на Ка-

руле, о. Софроний, как и прочие тамошние русские иноки, получал продовольствие от Пантелеймонова монастыря⁷⁶.

Теперь пришло время отдельно обратиться к тем слухам, которые передавал прот. Георгию Флоровскому мон. Василий (Кривошеин) в письме от 16 ноября 1938 г.⁷⁷ Как мы помним, речь в нем шла о том, что к "соблазнению" о. Софрония в "пустыню" мог быть причастен иером. Димитрий (Бальфур), а именно своим обещанием финансовой поддержки. Сам о. Димитрий свою вину не признавал. В июле 1939 г., уже после начала о. Софронием пустынножительства, он писал мон. Василию: "Сравнительно недавно я получил письмо от о. Софрония, и узнал к своему удивлению, что он на Каруле. <...> Как это вышло? Т[ак] к[ак] Вы мне говорили об этом в день моего отъезда и т[ак] к[ак] сам о. Пинуфрий написал мне в ноябре довольно грубое письмо по этому поводу, то разрешите мне

⁷⁴ Схиархимандрит Софроний (Сахаров). *Русский Афонский отечник XIX–XX вв.* Т. 1, 493 с.

⁷⁵ См.: Русские монахи скита Каруля. (2016). *Монахологии русских обителей на Афоне.* Т. 3. Святая Гора Афон, 403-416.

⁷⁶ Например, см.: Письмо иеросхимонаха Софрония (Сахарова) игумену Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне схиархимандриту Иустину (Соломатину) декабрь 1941 г. АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 5-5об. В письме о. Софроний писал игумену о задержке с выдачей муки для карульских насельников. Под письмом стоит распоряжение келарю от о. Иустина: "Отец Илья, аще возможно, дайте карульским кубань (продовольственное пособие от монастыря — Т. А.) на всех, по возможности за декабрь месяц. А. Иустин. 17 декабря". И далее карандашом сделана расписка: "Выдано за месяц декабрь на 8 человек 18го дек[абря] 1941 года".

⁷⁷ Письмо монаха Василия (Кривошеина) протоиерею Георгию Флоровскому от 3 (16) ноября 1938 г. PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7.

спросить, продолжают ли некоторые обвинять меня в том, будто я уговорил о. Софрония оставить монастырь, соблазнил его деньгами и т[ак] д[алее]? <...> С тех пор как я познакомился с о. Софронием, ещё в 1932 г., я узнал⁷⁸, что он устремляется к отшельничеству. То, чтобы его желание искать уединения удивило кого-либо из живущих постоянно с ним мне кажется малопонятным. Во всяком случае нельзя думать, что это я уговорил его, соблазнил его обещанием поддержки... Я не могу не сочувствовать его стремлению, но я сомневаюсь, сможет ли он жить в таком месте и в таких условиях как на Каруле, заработать себе нужные средства, лечиться одному и т[ак] д[алее]!?! Это неоднократно я ему и говорил, и писал (ещё недавно). Теперь, когда он ушёл, надо стараться помочь ему, чтобы он не пропал совершенно в таких условиях. Что до вопроса о деньгах, то нельзя говорить, что я не дал ему некот[орые] деньги⁷⁹. Далее в письме он делился историей, как о. Софронию от одного из почивших насельников монастыря достался триптих с иконами. Не зная точно, как им распорядится, он обратился к наместнику, который сказал ему продать его в свою пользу — чтобы как-то поддержать друга покупателем стал иером. Димитрий. Это и были те средства, которые о. Софроний от него получил. Англичанин указывал, что данная ситуация имела место задолго до его приезда на Афон в 1938 г., но при этом не отрицал, что и помимо покупки икон предлагал свою поддержку. Оправдываясь, он утверждал: "То же самое я бы говорил и Вам, и каждому, и любому др[угому] близкому мне человеку. Если я это говорил, [то] потому, что видел его старания держаться без всяких средств в домике около монастыря. Я не говорю, что наличие друга и деньгами, готового помочь ему не повлиял на него; но нельзя сказать, будто я нарочно уговорил, "соблазнил"..."⁸⁰. Мысли иером. Димитрия о предположительном влиянии его материальных возможностей на решение о. Софрония представляются нам безосновательными и связаны с особенностями его личности и мировосприятия: он не мог себе представить жизнь в самых плачевных условиях отшельнической кельи. Это доказывается через обращение к их переписке начала 1930-х гг., в которой о. Софроний утешал англичанина в период его материальной нищеты (о чем тот очень скорбел). Святогорец говорил о её полезности для развития добродетели смирения⁸¹, для открытости навстречу Божественной любви в противовес людской славе и достатку⁸². Пережив впоследствии опыт острой нужды, о. Софроний писал англичанину, что эти испытания были для него радостными, так как дали возможность "...глубже познать человеческую душу"⁸³.

⁷⁸ См.: Софроний (Сахаров), архимандрит. (2019). *Подвиг богопознания. Письма с Афона* (к Д. Бальфуру). 3-е изд. Сергиев Посад, 193 с.

⁷⁹ Письмо иеромонаха Димитрия (Бальфура) монаху Василию (Кривошеину) от 6 июля 1939 г. АРПМА. Оп. 25. Д. 2. Конв. 29. Л. 42-42 об.

⁸⁰ Там же. Л. 43-43 об.

⁸¹ Софроний (Сахаров), архимандрит. (2019). *Подвиг богопознания*, 213 с.

⁸² Там же, 217.

⁸³ Там же, 259-260.

Заключение

Сегодня личность схиархим. Софрония (Сахарова) продолжает оставаться исключительно важной для современного православия, его богословские и аскетические труды уже не одно десятилетие привлекают внимание подвижников-монахов, благочестивых мирян, философов и theologов. О. Софроний во многом сформировался на Афоне, и наиболее важными годами его святогорского подвижничества были годы пустынножительствва. Как было указано в статье, переход о. Софрония к анахоретству в 1938–1939 гг. сопровождался целым рядом сложностей. Во-первых, стоит отметить неоднозначную реакцию старшей братии. В то время как игумен и духовник сразу положительно откликнулись на просьбу о. Софрония о переходе к пустынножительству, собор монастырских старцев отложил удовлетворение прошения на полгода, ссылаясь на особую важность данного шага. Хотя в итоге о. Софроний получил благословение на выход из монастыря, налицо торможение в предоставлении ему такого разрешения. Помимо духовной значимости, на которую прямо ссылались некоторые члены собора, медлительность может быть объяснена нежеланием монастыря лишиться образованного монаха и иеродиакона. На тот момент о. Софроний регулярно служил в храмах обители, а впоследствии мог быть полезен и на других не менее ответственных местах. С уходом появлялась потребность найти ему замену на послушании, что было непросто в условиях постоянного сокращения братии. Во-вторых, сдержанное отношение к решению о. Софрония перейти к пустынножительству было не только со стороны старших монахов. Как отмечалось в приводимых источниках, среди братии существовала "оппозиция" о. Софронию, ходили разные слухи, в частности, что он был подвигнут к своему предприятию перспективами материальных выгод. Здесь сложно судить однозначно, но подобная реакция отчасти могла быть следствием и обыкновенной зависти. Если ещё при жизни о. Софрония в каливе близ Пантелеймонова монастыря, его пребывание там считалось особой привилегией, то тем более ею мог казаться выход из обители с освобождением от послушаний, но с сохранением содержания от монастыря. В-третьих, среди прочих сложностей при переходе к пустынножительству была необходимость найти новое место для проживания. В контексте Афона 1930-х гг. эта проблема обострялась тем, что в пустынной местности одни келлии и каливы были недоступны из-за враждебного отношения к русским монахам со стороны греческих монастырей, на территории которых они располагались, а другие оказывались занятыми недоброжелательно настроенными монахами-зилотами. Вследствие этого пустынножитель, селивший вблизи таких соседей, не мог в случае необходимости рассчитывать на какую-либо помощь (медицинскую, продуктами и т.д.) с их стороны.

Источники

1. *Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах*. Святая Гора Афон: Издание Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, 2014. Т. XV. 802 с. ISBN: 978-5-521-17644-1.
2. Василий Великий, архиепископ. *Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма*. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 1230 с. ISBN: 978-5-91362-587-8.
3. Письмо иеромонаха Димитрия (Бальфура) монаху Василию (Кривошеину) от 6 июля 1939 г. Архив Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 25. Д. 2. Конв. 29. Л. 42-44.
4. Письмо иеросхидакона Софрония (Сахарова) собору старцев Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне от 23 апреля 1939 г. АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 4.
5. Письмо иеросхидакона Софрония (Сахарова) игумену Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне схиархимандриту Иустину (Соломатину) декабрь 1941 г. АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 5-50б.
6. Письмо Кривошеина К. А. протоиерею Георгию Флоровскому от 22 июня 1938 г. *Princeton University Library, Rare Books and Special Collections (PUL RBSC)*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F (Folder). 6.
7. Письмо Кривошеина К. А. протоиерею Георгию Флоровскому от 6 июня 1939 г. *PUL RBSC*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 6.
8. Письмо монаха Василия (Кривошеина) протоиерею Георгию Флоровскому от 3 (16) ноября 1938 г. *PUL RBSC*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7.
9. Письмо монаха Василия (Кривошеина) протоиерею Георгию Флоровскому от 3 (16) февраля 1939 г. *PUL RBSC*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7.
10. Письмо монаха Василия (Кривошеина) протоиерею Георгию Флоровскому от 16 (29) марта 1939 г. *PUL RBSC*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7.
11. Прошение иеросхидакона Софрония (Сахарова) собору старцев Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне от 26 января 1939 г. АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 2-20б.
12. Прошение иеросхидакона Софрония (Сахарова) собору старцев Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне от 12 апреля 1939 г. АРПМА. Оп. 37. Дело. 140. Л. 3.
13. Симеон (Брюшвайлер), архимандрит. (2006). Стремление к Божественной вечности: воспоминания об архимандрите Софронии. *Альфа и Омега*, 3(47), 237-244. ISSN: 0203-3488.
14. Софроний (Сахаров), архимандрит. *Духовные беседы*. 2-е изд. Сергиев Посад: Издательско-полиграфический центр Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2021. 456 с. ISBN: 978-5-00009-209-5.
15. Софроний (Сахаров), архимандрит. *Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка*. М.: Издательство "Отчий дом", 1997. 174 с. ISBN: 5-7676-0092-9.
16. Софроний (Сахаров), архимандрит. *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*. 3-е изд. Сергиев Посад: Издательско-полиграфический центр Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2019. 368 с. ISBN: 978-5-903102-34-1.
17. Софроний (Сахаров), архимандрит. *О молитве*. 4-е изд. Сергиев Посад: Издательско-полиграфический центр Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2020. 192 с. ISBN: 978-5-903102-44-0.
18. Устав пустынной местности, именуемой Фиваида, находящейся на Святой Афонской Горе, в пределах Крумицы, принадлежащей Русскому общежительному монастырю святого великомученика Пантелеимона. *Русский скит на Афоне Новая Фиваида*. М.: Сибирская Благовонница, 2013. 295-310. ISBN: 978-5-91362-754-4.
19. Устав Русского на Афоне святого великомученика и целителя Пантелеимона общежительного монастыря. Иоаким (Сабельников), иеромонах. Великая стража. *Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария*. В 3 кн. Книга первая. Иеросхимонах Иероним, старец-духовник Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. М.: Издательство Московской Патриархии, 2001, 542-595. ISBN: 978-5-0000-0000-0.
20. Устав Троице-Сергиевой Лавры. (1998). Голубцов С. А., протодиакон. *Троице-Сергиева Лавра за последние сто лет*. М.: Издательство Православного братства Споручницы грешных, 1998, 155-176. ISBN: 5-93074-001-1.
21. Феодор Студит, преподобный. *Творения: В 3 т. Том второй: Нравственно-аскетические творения. Догматико-poleмические творения. Слова*. Литургико-канонические творения. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 864 с. ISBN: 978-5-91362-435-2.

Sources

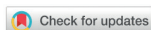
1. *The athonite period of archbishop Basil (Krivoshein)'s life in documents*. Holy Mount Athos, 2014. Vol. XV. 802 p. ISBN: 978-5-521-17644-1.
2. Basil the Great, archbishop. *Works: In two volumes. The second volume: ascetic works. Letters*. Moscow, 2009. 1230 p. ISBN: 978-5-521-17644-1.
3. Letter from hieromonk Dimitri (Balfour) to monk Basil (Krivoshein), dated July 6, 1939. *Archive of the Russian St. Panteleimon's monastery on Mount Athos (ARPMA)*. Op. 25. D. 2. Conv. 29. L. 42-44.
4. Letter from hieromonk Sophrony (Sakharov) to the council of elders of the Russian St. Panteleimon monastery on Mount Athos, dated April 23, 1939. *ARPMA*. Op. 37. D. 140. L. 4.
5. Letter from hieromonk Sophrony (Sakharov) to the abbot of the Russian St. Panteleimon monastery on Mount Athos, archimandrite Justin (Solomatyn), dated december 1941. *ARPMA*. Op. 37. D. 140. L. 5-5ob.
6. Letter from K. A. Krivoshein to archpriest George Florovsky, dated June 22, 1938. *Princeton University Library, Rare Books and Special Collections (PUL RBSC)*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F (Folder). 6.
7. Letter from K. A. Krivoshein to archpriest George Florovsky, dated June 6, 1939. *PUL RBSC*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 6.
8. Letter from monk Basil (Krivoshein) to archpriest George Florovsky, dated November 3 (16), 1938. *PUL RBSC*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7.
9. Letter from monk Basil (Krivoshein) to archpriest George Florovsky, dated February 3 (16), 1939. *PUL RBSC*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7.
10. Letter from monk Basil (Krivoshein) to archpriest George Florovsky, dated March 16 (29), 1939. *PUL RBSC*. Georges Florovsky Papers. Box 26. F. 7.
11. Letter from hieromonk Sophrony (Sakharov) to the council of elders of the Russian St. Panteleimon's monastery on Mount Athos, dated January 26, 1939. *ARPMA*. Op. 37. D. 140. L. 2-2ob.
12. Letter from hieromonk Sophrony (Sakharov) to the council of elders of the Russian St. Panteleimon's monastery on Mount Athos, dated April 12, 1939. *ARPMA*. Op. 37. D. 140. L. 3.
13. Simeon (Brüschweiler), archimandrite. (2006). Yearning for Divine Eternity: Memoirs of Archimandrite Sophrony. *Alpha and Omega*, 3(47), 237-244. ISSN: 0203-3488.
14. Sophrony (Sakharov), archimandrite. *Spiritual Conversations*. Second edition. Sergiev Posad, 2021. 456 p. ISBN: 978-5-00009-209-5.
15. Sophrony (Sakharov), archimandrite. *Letters to loved ones. Correspondence with the family of archpriest Boris Stark*. Moscow, 1997. 174 p. ISBN: 5-7676-0092-9.
16. Sophrony (Sakharov), archimandrite. *Striving for Knowledge of God. Letters from Athos (to D. Balfour)*. Third edition. Sergiev Posad, 2019. 368 p. ISBN: 978-5-903102-34-1.
17. Sophrony (Sakharov), archimandrite. *On Prayer*. Fourth edition. Sergiev Posad, 2020. 192 p. ISBN: 978-5-903102-44-0.
18. The rules of the hermit's area called Fivaída, located on Holy Mount Athos, within the boundaries of Krumitsa, belonging to the Russian cenobitic monastery of St. Panteleimon the Great Martyr. *Russian Skete on Athos New Fivaída*. Moscow, 2013, 295-310. ISBN: 978-5-91362-754-4.
19. The rules of the Russian cenobitic monastery of St. Panteleimon the Great Martyr and Healer on Mount Athos. Joachim (Sabelnikov), hieromonk. The Great Guard. *The Life and Works of the Blessed Memory of the Athonite Elders Hieromonk Jerome and archimandrite Makarios*. In three volumes. Vol. 1. Hieromonk Jerome, Elder Confessor of the Russian Monastery of St. Panteleimon on Mount Athos. Moscow, 2001, 542-595. ISBN: 978-5-0000-0000-0.
20. The rules of the Holy-Trinity Sergius Lavra. Golubtsov, S. A., protodeacon. *The Holy-Trinity Sergius Lavra over the last hundred years*. Moscow, 1998, 155-176. ISBN: 5-93074-001-1.
21. Theodore Studites, St. *Works: In 3 volumes*. Vol. 2. Moral and Ascetic Works. Dogmatic and Polemical Works. Sermons. Liturgical and Canonical Works. Moscow, 2011. 864 p. ISBN: 5-93074-001-1.

Литература

1. Захария (Захару), архим. (2002). *Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова)*. М.: Лепта-Пресс, 400 с. ISBN: 5-94000-037-1.
2. Иерофей (Влахос), митр. (2013). "Знаю человека во Христе...": *Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова*. Сергиев Посад: Патриарший издательско-полиграфический центр, 432 с. ISBN: 978-5-00009-006-0.
3. Иларион (Алфеев), митр. (2025). "Во свете лица Его". *Схиархимандрит Софроний (Сахаров) и его учение о духовной жизни*. М.: Издательский дом "Познание", 400 с. ISBN: 978-5-60-52737-6-9.
4. Литвинова, Л. В. Монастырь. (2017). *Православная энциклопедия. Т. XLVI: Михаил Пселл–Мопсуэстия*. М.: ЦНЦ "Православная энциклопедия", 546-567. ISBN: 978-5-89572-053-0.
5. *Монахологии русских обителей на Афоне*. Т. 3. (2016). Святая Гора Афон: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 755 с. ISBN: 978-5-521-17642-7.
6. Никифоров, М. В. (2004). Василий, архиеп. Брюссельский и Бельгийский. *Православная энциклопедия. Т. VII.: Варшавская епархия–Веротерпимость*. М.: ЦНЦ "Православная энциклопедия", 84-87. ISBN: 5-89572-009-0.
7. Николай (Сахаров), иером. (2001). Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова). *Церковь и время*, 3(16), 229-270.
8. *Русский Афонский отечник XIX–XX вв. Т. I*. (2012). Святая Гора Афон: издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 752 с.
9. Слесарёв А. В. (2009). *Старостильный раскол в истории православной церкви (1924–2008)*. М.: Издательство Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории, 520 с.
10. Соколов И. (1904). *Афонское монашество в его прошлом и современном состоянии*. СПб.: Типолиграфия М. П. Фроловой, 98 с.
11. Шкаровский М. В. (2015). Глава 2. Свято-Пантелеимоновский монастырь в середине 1920-х –1945 гг. *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1912 по 2015 год. Т. VI*. Святая Гора Афон: издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 226-435. ISBN: 978-5-0000-0000-0.

References

1. Zacharias (Zacharou), archimandrite. (2002). *Christ as the Way of Our Life: Introduction to the Theology of Elder Sophrony (Sakharov)*. Moscow, 400 p. (In Russ.) ISBN: 5-94000-037-1.
2. Hierotheos (Vlachos), metropolitan. (2013). "I Know a Man in Christ...": *Life and Ministry of Elder Sophrony, Hesychast and Theologian*. Sergiev Posad: Patriarchal Publishing and Printing Center, 432 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-00009-006-0.
3. Hilarion (Alfeev), metropolitan. (2025). "In the Light of His Face." *Archimandrite Sophrony (Sakharov) and His Teaching on the Spiritual Life*. Moscow, 2025. 400 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-60-52737-6-9.
4. Litvinova, L. V. Monastery. (2017). *Orthodox Encyclopedia. Vol. XLVI: Michael Psellos–Mopsuestia*. Moscow, 546-567. (In Russ.) ISBN: 978-5-89572-053-0.
5. *The monk's lists of the Russian Monasteries on Mount Athos*. Vol. 3. (2016). Holy Mount Athos, 752 p. (In Russ.) ISBN: 978-5-521-17642-7.
6. Nikiforov, M. V. (2004). Basil, Archbishop of Brussels and Belgium. *Orthodox Encyclopedia. Vol. VII: Warsaw Diocese–Tolerance*. Moscow, 84-87. (In Russ.) ISBN: 5-89572-009-0.
7. Nicholas (Sakharov), hieromonk. (2001). Key Milestones in the Theological Development of Archimandrite Sophrony (Sakharov). *Church and Time*, 3(16), 229-270. (In Russ.)
8. *Russian athonite fathers of the 19th–20th centuries. Vol. I*. (2012). Holy Mount Athos, 752 p.
9. Slesarev, A. V. (2009). *The Old Style Schism in the History of the Orthodox Church (1924–2008)*. Moscow, 520 p. (In Russ.)
10. Sokolov, I. (1904). *Athos monasticism in its past and present state*. St. Petersburg, 98 p. (In Russ.)
11. Shkarovsky, M. V. (2015). Chapter 2. The St. Panteleimon's monastery in the Mid-1920s–1945. *History of the Russian St. Panteleimon's monastery on Mount Athos from 1912 to 2015. Vol. VI*. Holy Mount Athos, 226-435. (In Russ.) ISBN: 978-5-0000-0000-0.



Оригинальная статья

Проблема сосуществования церковного и светского пространств на примере деятельности церкви свт. Николая Чудотворца при Московском Манеже во второй половине XIX — начале XX вв.

Подорванова В. А.

В статье автор анализирует, насколько комфортным было сосуществование двух разных по своей сути пространств — светского и церковного — на примере деятельности церкви при Московском Манеже во второй половине XIX — начале XX вв. Построенный в 1817 г. Манеж некоторое время использовался по своему прямому назначению (как место для обучения солдат и офицеров), однако в 1843 г. к нему пристраивают полковую церковь. Чтобы выяснить нюансы взаимоотношений пограничных пространств, автор анализирует делопроизводственные документы, материалы периодической печати, источники личного происхождения. Изучаются претензии, выдвигаемые церковным руководством к военному, а также рассматривается, каким образом сосуществовали церковное и светское пространства в случае появления у одного из них дополнительных, непредвиденных ранее, функций — места проведения культурных и развлекательных мероприятий. В заключении делается вывод о том, что, несмотря на определенные сложности, разным пространствам удавалось сосуществовать достаточно мирно, а наличие других примеров позволяет предположить, что подобный опыт признавался удачным, и не раз повторялся. Полученные результаты дополняют известные данные о многовековом сотрудничестве военных и церковных организаций, позволяя подробно рассмотреть достоинства и недостатки такого сотрудничества в рамках городского пространства.

Ключевые слова: храм свт. Николая Чудотворца на Сапожке, Московский Манеж, полковая церковь, походная церковь, сакральное пространство, светское пространство, городская религиозная история, поздняя Российская империя, церковно-государственные отношения.

Отношения и деятельность: не оказывают влияния на представленный материал.

Подорванова Варвара Андреевна — аспирант 3-го года обучения кафедры "Истории России XIX — начала XX века" исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Москва, Россия. ORCID: 0000-0001-6573-5030.

Сфера научных интересов: история русской культуры, деятельность благотворительных обществ, история досуга, становление массовой культуры, появление досугового пространства в Российской империи, изучение многофункционального пространства.

Автор, ответственный за переписку (Corresponding author):
podorvanova98@mail.ru

Рукопись получена 27.04.2026

Рецензия получена 25.05.2026

Принята к публикации 01.06.2026



Для цитирования: Подорванова В. А. Проблема сосуществования церковного и светского пространств на примере деятельности церкви свт. Николая Чудотворца при Московском Манеже во второй половине XIX — начале XX вв. *Российский журнал истории Церкви*. 2026;7(2):180-194. doi:10.15829/2686-973X-2026-258. EDN: AIXNYG



Original article

Negotiating Sacred and Secular Space: The Church of Saint Nicholas on Sapozhok and the Moscow Manege in Late Imperial Moscow

Varvara A. Podorvanova

The article examines the coexistence of sacred and secular space through the activities of the Church of St. Nicholas on Sapozhok, located next to the Moscow Manege in the second half of the nineteenth and the early twentieth centuries. Constructed in 1817, the Manege originally served as a military training facility, however, in 1843 it acquired a regimental church, creating a unique spatial and institutional environment in which military, religious, and later cultural functions intersected. Drawing on administrative documentation, periodical publications and personal testimonies, the article reconstructs the relationships that developed between ecclesiastical authorities and the military administration. It focuses on conflicts that arose when the Manege increasingly hosted exhibitions, public entertainments, and other cultural events that lay beyond its original purpose. The article analyses objections raised by church representatives and explores the practical mechanisms through which sacred and secular functions operated within a shared architectural space. It argues that, despite periodic tensions, the two spheres generally coexisted successfully and developed workable forms of accommodation. The emergence of comparable arrangements elsewhere suggests that contemporaries regarded such experiments as effective and worthy of replication. By examining the interaction of military, religious, and civic institutions within an urban setting, the study contributes to a more nuanced understanding of church-state cooperation and the organisation of sacred space in late imperial Russia.

Keywords: Church of St. Nicholas on Sapozhok, Moscow Manege, regimental church, military field chapel, sacred space, secular space, urban religious history, late imperial Russia, church-state relations.

Relationships and Activities: none.

Varvara A. Podorvanova — PhD student, Department of the History of the 19th — early 20th centuries Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0001-6573-5030.

Research interests: history of Russian culture, activities of charitable societies, history of leisure, formation of mass culture, emergence of leisure spaces in the Russian Empire, study of multifunctional spaces.

Corresponding author: podorvanova98@mail.ru

Received: 27.04.2026

Revision Received: 25.05.2026

Accepted: 01.06.2026

For citation: Varvara A. Podorvanova. Negotiating Sacred and Secular Space: The Church of Saint Nicholas on Sapozhok and the Moscow Manege in Late Imperial Moscow. *Russian Journal of Church History*. 2026;7(2):180-194. doi:10.15829/2686-973X-2026-258. EDN: AIXNYG

Адреса организаций авторов: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, Москва, 119991, Россия.

Addresses of the authors' institutions: Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, Moscow, Russia.

Первые храмы появились на Руси сразу после крещения. Они стали особым, сакральным пространством, местом пересечения небесного и земного, где проводились богослужения. Обычно храм являлся отдельно стоящим зданием, внутри которого осуществлялась лишь строго регламентированная деятельность. Однако бывали и исключения — походные церкви, которые с давних пор сопровождали войска. Такая церковь имела очень простое устройство: походная палатка с престолом и антиминсом, полотняным и деревянным иконостасом и иконой-покровительницей полка¹. В некоторых случаях, когда в силу обстоятельств полкового храма или утвари не было, службы проходили под открытым небом². При войске находился полковой священник. В случае окончания боевых действий церковь упразднялась, а при проведении новой военной кампании вновь собиралась.

При Анне Иоанновне появились полковые церкви, которые, в числе прочих зданий и заведений, располагались в строящихся полковых слободах. Именно в период проживания гвардейцев в слободах начинается строительство постоянных полковых храмов (сначала деревянных, а затем каменных), куда переносятся походные церкви.

Эти храмы имели свои особенности: в них присутствовали на богослужениях и участвовали в таинствах служащие определенного полка и члены их семей, в помещении располагались военные реликвии и памятные доски с именами павших однополчан. Рядом с церковью (а порой и в ней) хоронили самых знаменитых воинов полка; в память о важном событии полковой жизни (его основании, крупной военной победе) освещался один из приделов. В таком храме традиционно проводились торжественные богослужения в дни полковых праздников и панихиды по павшим. Таким образом, храм являлся не только местом отправления культа, но и местом памяти³.

Об одном из таких храмов и пойдет речь.

Храм свт. Николая Чудотворца в Сапожках

Храм свт. Николая Чудотворца в Сапожке или Сапожках был построен в XVI веке рядом с Кутафьей башней Московского Кремля (рис. 1). Такое интересное название церковь получила по храмовой иконе свт. Николая в серебряных позолоченных сапожках. Согласно более позднему описанию, это была резная икона свт. Николая "На нем шапочка, венец и риза, евангелие и сапожки серебряные вызолочены; шапочка низана жемчугом

¹ Прохорова, Т.В. (2006). Полковые храмы Санкт-Петербурга. *Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры*, Т. 171, с. 300.

² "...священники устраивали церковь или на позиции — у лафета, или в ущелье среди гор, в редком случае в бараке или в домике. Прост был наш храм по своему устройству — походный престол, а перед ним установленная на камнях полковая икона, — вот, и весь храм; куполом было голубое небо, а лучезарное солнце заменяло нам свечи." приводится по: Слюнев, В., свц. (1905). Воспоминания священника, прожившего все время осады в Порт-Артуре. Беседа о физических и нравственных страданиях, которые русские воины великодушно переносили во время девятимесячной осады Порт-Артура. *Вестник военного духовенства*, (16), 485.

³ Прохорова, Т. В. (2006), с. 300.

и разными простыми камушками и финифтяными штуками"⁴ [икона утрачена — В.П.] (рис. 2).

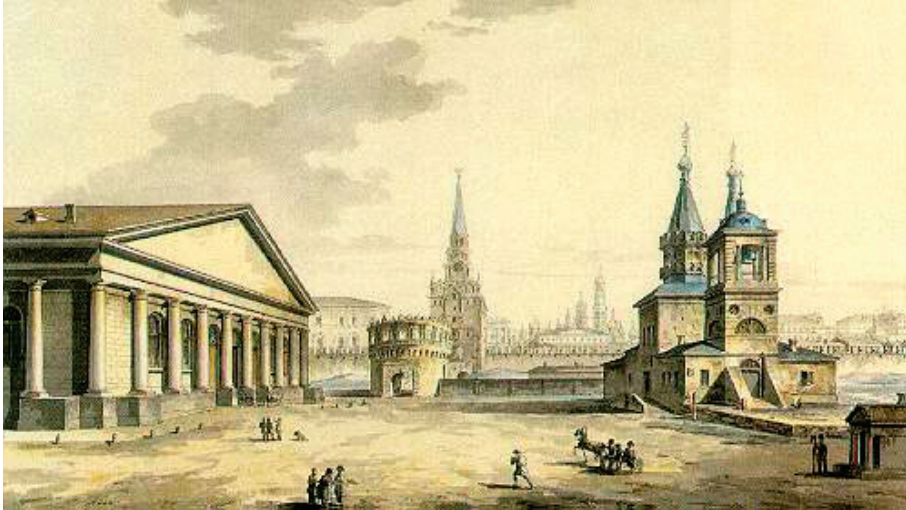


Рис. 1. М. Н. Воробьев. 1817 г. Вид Манежа, Кутафьей башни и церкви Николая в Сапожках.

Источник: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vorobiev_Vid_Manezha_Kutafyei_bashni_i_cerkvi_Nikoly_v_Sapozhkah_1810-e.jpg.

Рис. 2. Икона свт. Николая Чудотворца. XXI в. Храм Димитрия Солунского, с. Малахово, Московская обл. Фото автора.

Оригинальная икона свт. Николая в сапожках утрачена, однако исходя из данного Н. И. Кедровым описания, представлена похожая современная икона (без оклада) [В.П.].

За три столетия здание сильно обветшало (а также пострадало от пожара 1812 г.), поэтому по указу Николая I его разобрали в 1838 г.⁵ Престол предполагалось перенести в новую церковь, при-



⁴ Кедров, Н. (1903). *Крестовоздвиженский монастырь, ныне приходская церковь Воздвижения Креста Господня в Москве на Воздвиженке. Ист. очерк, сост. диак. Н. Кедров. М., с. 43.*

⁵ Церковную утварь и некоторые иконы перенесли в Крестовоздвиженскую церковь (принадлежащую ранее упраздненному в 1814 г. Крестовоздвиженскому монастырю). В работе Н. И. Кедрова, посвященной этому монастырю, указывается, что в описи о принятии икон из Никольской церкви указывается в том числе и икона св. Николая в серебряных сапожках, однако данной иконы в церкви нет. Другие иконы, указанные в описи, как и все прочие церковные иконы, пропали при разрушении храма в 1934 г.

строенную к Манежу. Сохранился датируемый этим же годом документ — для перенесения престола в новый храм необходима была подпись консистории, о чем и писал Святейшему Синоду митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов)⁶. Необходимые документы были оформлены, и обновленную церковь с перенесенным престолом пристроили к зданию Московского Манежа и открыли в 1843 г.⁷ Необычное название храма сохранилось, со временем оно трансформировалось в "Церковь свт. Николая Чудотворца на Сапожке", а находящаяся рядом, напротив Кутафьей башни площадь стала именоваться "Сапожковой".

Московский Манеж

Экзерциргаузы, или манежи появились в Российской империи еще в XVIII в. Обычно они строились в местах, где стоял значительный воинский контингент — в столицах, крупных городах и по окраинам государства. Наиболее интересными являются дошедшие до наших дней крупные сооружения: Московский Манеж, Конногвардейский и Михайловский Манежи в Санкт-Петербурге, Манеж в Нижнем Новгороде.

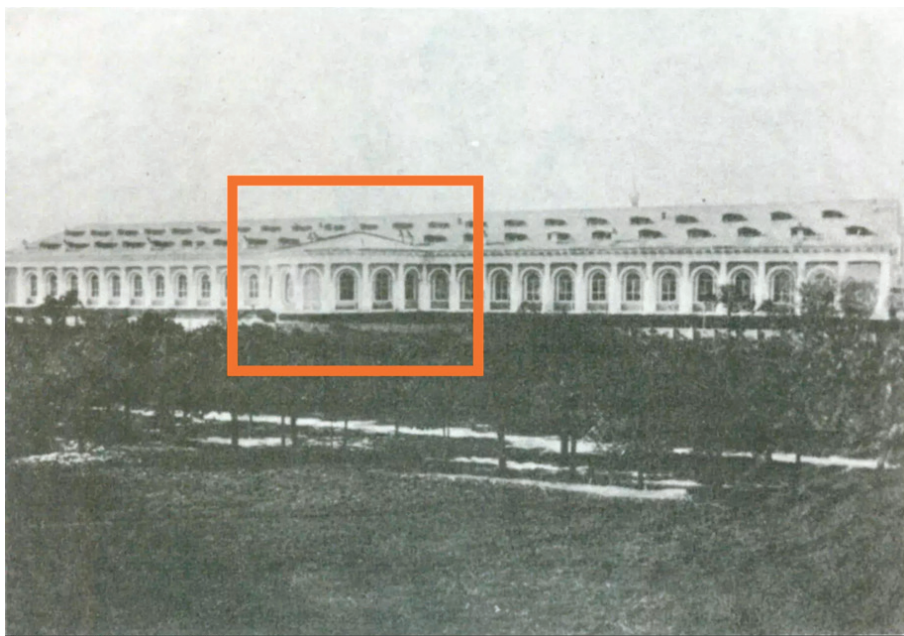
Московский Манеж построили по указу Александра I в 1817 г. в честь пятилетия изгнания Наполеона из России. Здание поражало современников огромной площадью и своей уникальной конструкцией — соединением дерева и металла, отсутствием внутренних опор. Манеж являлся местом для тренировок солдат и офицеров в холодное время года — большое свободное внутреннее пространство имело множество окон и отапливалось. Позднее, в начале XX в., дополнительно было проведено электричество и установлен телефонный аппарат.

К этому зданию и была пристроена церковь в качестве домово́й⁸. Храм имел полукруглую форму, располагался напротив кремлевской стены. Находящиеся в центре восточной стены Манежа массивные двери стали входом в церковь. Входа с улицы не было. Церковь стала полковой для Лейб-Гренадерского Екатеринославского императора Александра III полка (рис. 3, 4).

⁶ РГИА. Ф. 796. ОП. 119. Д. 165. Л. 1. Доношение Святейшему Правительствующему Синоду от члена оного Филарета Митрополита Московского и Коломенского от 9 февраля 1838 г.

⁷ Цитович, Г. А. (1913). Храмы армии и флота (состоящие в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства). Ист.-стат. Описание в 2 ч. Сост. свящ. Церкви 84-го пехот. Ширван полка Григорий Цитович. Пятигорск, 1913, Ч. 1, с. 254.

⁸ Домовая церковь — православный храм, устроенный и освященный в (при) частном жилище или в каком-либо учреждении. В последнем случае используется особый (в отличие от традиционного для приходских храмов территориального) принцип формирования общины: например, по месту работы (заводской храм), учебы (школьный, университетский храм), лечения (больничный храм), заключения (тюремный храм) и пр.



pastvu.com/13469 uploaded by Danushka

Рис. 3. Московский Манеж. Фото 1870-е гг. Красным прямоугольником выделена церковь, пристроенная к зданию [В.П.].

Источник: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/80/Moscow_Альбом_видов_Москвы._Манеж_%28из_Александровского_сада%29._1870-е_БГИМ_e1.jpg.



pastvu.com/12201 uploaded by Danushka

Рис. 4. Манеж. 1901–1902 гг. Открытка. Можно частично увидеть пристройку — Никольскую церковь — в правой части фото [В.П.].

Источник: <https://pastvu.com/p/12201>.

Сведений о том, как выглядела церковь, сохранилось немного. Судя по фотографиям, храм был совсем небольшим и практически сливался с фасадом Манежа. Согласно "Копии расценки стоимости частей Московского Экзерциргауза могущих быть уничтоженными или поврежденными во время пожара" от 19 октября 1902 г., в церкви были паркетный пол, мраморные колонны и живопись, которые оценивались на 18.000 руб.; церковная утварь, образа и иконы — на 10.000 руб.⁹

Объединение церковного и светского пространств

Полковой храм мог быть как отдельно стоящим зданием, так и являться частью другого помещения — казармы или манежа. В качестве примеров можно привести церкви ап. Петра и Павла в Хамовнических казармах¹⁰ и равноап. Константина и Елены в Семинарских казармах в Москве¹¹, храмы св. благ. кн. Александра Невского в казармах Павловского полка¹² и свт. Николая Чудотворца при полковом манеже лейб-гвардии 3-го Его Импер. Вел. Стрелкового полка¹³ в Санкт-Петербурге, церковь свт. Николая Чудотворца при манеже 93-го Иркутского пехотного полка в Пскове и т.д. Близкое расположение церковного и тренировочного или жилого пространств позволяло экономить время военнослужащих при переходе с места на место. Кроме того, военные церемонии часто предполагали наличие священнослужителей и церковных реликвий — например, принятие солдатами присяги. Правда, совмещение этих пространств — церковного и светского — вызывало определенные трудности для располагавшихся там учреждений. Похожая ситуация произошла и с Московским Манежем: после пристройки Никольской церкви он являлся гражданским объектом с домовым храмом, что становилось причиной некоторых затруднений.

В "Отчете протопресвитера военного и морского духовенства по обозрению подведомственных церквей Московского и Казанского военных округов в 1898 г." священник Александр Алексеевич Желобовский¹⁴ писал о Никольской церкви следующее: "Здесь религиозное чувство верующих мало удовлетворяется, а иногда даже страдает и оскорбляется"¹⁵. Автор сетует на небольшое пространство храма, рассчитанное лишь на сто чело-

⁹ ЦГА Москвы. Ф. 898. Оп. 1. Д. 21. Л. 121-122.

¹⁰ Вострышев, М. И. (2012). *Москва православная: Все храмы и часовни*. М, с. 350.

¹¹ Там же, с. 225.

¹² Прохорова, Т. В. (2006), с. 306.

¹³ Там же, с. 318.

¹⁴ Александр Алексеевич Желобовский (1834–1910). Родился в Новгородской губернии в семье псаломщика. Окончил Новгородскую духовную семинарию, а затем получил степень магистра богословия в Санкт-Петербургской духовной академии. Долгое время был полковым священником при разных частях. В 1888 г. протоиерей Александр был утвержден в должности Главного священника гвардии, гренадер, армии и флота, в 1890 г. переименован в протопресвитеры. Желобовский вел активную деятельность на своем посту, стремился расширить уровень образованности нижних чинов путем создания для них церковно-приходских школ в войсковых частях и проведением внебогослужебных бесед, а также заботился о военном духовенстве — при нем священники стали получать повышенные оклады и пенсии.

¹⁵ РГВИА. Ф. 1606. Оп. 1. Д. 315. Л. 4.

век¹⁶, поэтому нижним чинам зачастую приходится слушать службу из Манежа, где богомольцы практически ничего не видят и не слышат.

Не стоит забывать о том, что Манеж являлся действующим военным объектом, и это также отразилось в отчете. Сильное недовольство протопрезвитера вызывало то, что порой военные тренировки совпадали с богослужениями. "На учениях, постоянно производимых в манежах, особенно с новобранцами, ротный, взводный командир, фельдфебель-вахмистр может позволить себе слово (а пожалуй и дело), крайне нежелательное близ Алтаря Господня, — близ храма Бога мира и людей"¹⁷. Подобное несколько раз происходило во время Великого поста — несмотря на то, что дверь в церковь была прикрыта, звуки и слова были слышны в храме. "Печальное богослужение"¹⁸ — заканчивает автор и подчеркивает это словосочетание.

Определенные сложности вызывало и то, что во второй половине XIX в. и в начале XX вв. Манеж активно использовался в качестве площадки для культурных и спортивных мероприятий. В нем проходили народные гулянья, локальные и большие всероссийские выставки (в том числе животных), скачки, спортивные состязания, концерты и т.д.

Почему же у здания появляются такие функции? Дело в том, что на этот период приходится активный рост городского населения. Крестьяне, в большом количестве перебирающиеся в города, заводские рабочие, горожане — все эти люди хотели иметь возможность отдыхать и развлекаться в выходные и праздничные дни. Конечно, имеющиеся театральные и концертные залы для них не подходили: во-первых, дорого стоили билеты, а во-вторых, содержание представления или концерта было непонятно для простой публики. Появляется необходимость в создании нового типа развлечений — общедоступных, недорогих и понятных. Однако для подобных развлечений требовалось помещение, способное вместить большое количество человек. Свободных пространств, отвечающих таким характеристикам, подчас просто не было, поэтому в некоторых случаях для проведения таких мероприятий использовались военные здания — известно о проведении народных гуляний в манежах Москвы и Санкт-Петербурга.

Народные гулянья

Если говорить о народных гуляньях, то они традиционно были приурочены к главным христианским праздникам — Рождеству Христову и Пасхе, а также Масленице. Гулянья проходили на улице, они манили посетителей катальными горками, качелями, балаганами в которых давались представления, а ларьки со всевозможными товарами удовлетворяли вкусы покупателей. Однако уличным развлечениям зачастую мешали холод, ветер,

¹⁶ В данном случае замечание протопрезвитера не соответствует данным статистического описания, составленного Цитовичем, где указывается, что церковь вмещает примерно 500 человек. На мой взгляд, эта цифра все же завышена, учитывая небольшое пространство между Манежем и Александровским садом, где и размещалась церковь. Однако предполагать что-либо достаточно сложно, так как площадь церковного пространства неизвестна.

¹⁷ РГВИА. Ф. 1606. Оп. 1. Д. 315. Л. 4.

¹⁸ Там же. Л. 4об.

дождь или снег, поэтому появилась необходимость перенести их в закрытое помещение. Правда, найти такое огромное пространство, не занятое ведомствами, было достаточно сложно.

В то время Московский Манеж являлся одним из немногих городских зданий, способных вместить большое количество людей, не мешая при этом работе разных ведомств. Кроме того, здание отапливалось, а в начале XX в. в него было проведено электричество, чем могло похвастаться далеко не каждое помещение.

Соседство такого рода развлечений и дома Божьего вызывало недовольство у многих верующих. Протопресвитер Желобовский был возмущен проведением гуляний и выставок, которые, "Устраиваемые ради каких-то материальных выгод, разве могут искупить те великие нравственные ущербы, которые несет рядом стоящая церковь — дом Бога..."¹⁹. Мнение просвещенного проповедника разделяли и прихожане: "Благочестивые жители Москвы давно соблазняются этим близким соседством "гуляний и выставок" с церковью, и не раз заявляли мне свой сильный ропот на оскорбление святыни"²⁰.

В качестве решения для всех означенных выше проблем А. А. Желобовский предложил закрыть ведущую из Манежа в церковь дверь и построить отдельный вход со стороны улицы²¹, но этого так и не было сделано.

Выставки и гуляния зачастую сопровождалась громкой музыкой, исполняемой оркестрами. В буфетах продавались закуски и алкогольные напитки. Неудивительно, что некоторые посетители чересчур увлекались этими напитками и вели себя неподобающе. Конечно, их сразу же вывели дежурившие на мероприятии жандармы, но подобного рода инциденты весьма беспокоили общественность. В 111 номере газеты "Современные известия" от 1884 г. приводится статья, в которой автор с негодованием пишет о невозможности расположения различных развлечений, "Увеселительных гуляний и прочих зрелищ с хорами, песнями, шансонетками и даже с маскарадом... в том месте, где находится престол для принесения бескровной жертвы"²². Журналист приводит следующие аргументы: согласно 315 статье Устава питейного всякое заведение, торгующее крепкими напитками, не должно располагаться ближе 40 сажень (около 85 метров) от христианской церкви или часовни; а в уставе о пресечении и предупреждении преступлений запрещаются игры вблизи христианских храмов на органах, пение и бесчинства. Дело в том, что согласно прилагаемому к указанной статье²³ циркуляру²⁴ ограничения не распространяется

¹⁹ РГВИА. Ф. 1606. Оп. 1. Д. 315. Л. 4об.

²⁰ Там же. Л. 4об-5.

²¹ Там же. Л. 5.

²² *Современные известия*, 1884, (111), 4.

²³ В данной статье использовано более позднее издание "Устава", в котором 315 статье соответствует статья 338.

²⁴ Циркуляр Департамента Неокладных Соборов, 15 июня 1863 г. № 384, о применении ст. 338 Уст. о пит. сб. по изд. 1876 г. (1878). *Устав о питейном сборе: С изм., последовавшими до 1 янв. 1878 г., а равно циркулярами М-ва фин. и кассац. решениями Правительствующего сената. Изд., сост. нач. Питейн. отд-ния Деп. неоклад. сборов и одобр. сим Деп. Санкт-Петербург, 269-270.*

в том случае, если церковь является домовою, а именно таковою и являлась церковь свт. Николая²⁵. Поэтому, видимо, народные гулянья, как и прочие мероприятия, продолжали устраивать именно в Манеже.

Выставки

Выставки с давних пор сопровождали крупные ярмарки. Первой крупной централизованной выставкой стала Всероссийская мануфактурная выставка в 1829 г. Для нее специально выстроили временные павильоны около здания Биржи в Санкт-Петербурге. Позднее начали проводить и менее масштабные выставки — их организовывали разные специализированные общества (например, Московское общество любителей птицеводства). Однако организаторы как небольших, локальных, так и огромных, всероссийских и даже всемирных выставок зачастую сталкивались с одной и той же проблемой: не было помещений, достаточно больших и свободных, которые могли бы вместить и экспонаты, и посетителей. В некоторых случаях возводились временные постройки, а порой использовали манежи военного ведомства. В частности, известно о том, что выставки проводились в манежах Москвы, Санкт-Петербурга и Пскова²⁶.

Московский Манеж являлся очень удобным местом для проведения выставок разных масштабов: он вмещал большое количество человек; пустое внутреннее пространство позволяло возводить любые необходимые постройки; в связи с назначением здания в нем дозволялось нахождение животных. Все эти факторы сделали Манеж постоянным местом проведения локальных и больших выставок, что также порой вызывало ропот у прихожан. В своих воспоминаниях Николай Иванович Пастухов²⁷ описывает пасхальные празднества в Москве. В это время в Манеже часто устраивались цветочные выставки, сопряженные с народным гуляньем. Некоторые посетители стремились бесплатно посмотреть выставку во время ночного Пасхального богослужения, проходившего в церкви Манежа. Вход в здание осуществлялся по билетам дабы избежать тесноты, однако те, кто шел освещать куличи и пасхи, пропускались без билетов. Неудивительно, что около Манежа быстро собралась толпа из желающих попасть внутрь, некоторые, невзирая на всю торжественность Пасхальной ночи, стали кричать и ломиться в помещение. Автор сетует, что такие "озорники шли в манеж не молиться Богу, а посмотреть и пошляться по цветочной выставке, а для таких нахалов праздников не существует"²⁸.

²⁵ Там же. Стат. 338.

²⁶ Филимонов, А. В. (2021) О судьбе храма и манежа 93-го Иркутского пехотного полка в Пскове/Десятые Псковские Международные краевые чтения. *Материалы Международной научно-практической конференции (гг. Опочка и Пустошка, 2-4 октября 2020 г.)*. СПб.с. 410.

²⁷ Николай Иванович Пастухов (1831–1911). Родился в мещанской семье, имел минимальный уровень образования. Работал разъездным контролером, поверенным по винным откупам, позднее скопил денег и открыл пивную лавку. В лавку регулярно заходили студенты, их разговоры стали основой для самообразования Пастухова. Николай Иванович некоторое время писал заметки для периодических изданий, а затем решил создать собственную газету — "Московский листок", которая оказалась чрезвычайно популярной. Пастухов продолжил свою литературную деятельность уже на страницах собственной газеты.

²⁸ Пастухов, Н. И. (1895). *Святые ночи в Москве с 1882 по 1896 год. (Старого знакомого) Н. И. Пастухова*. М., с. 14.

Случались и более неприятные ситуации: в упомянутой выше статье из газеты "Современные известия" 1884 г. автор пишет: "Мне, например, пришлось быть во время собачьей выставки, когда шло богослужение в манежной церкви, — не помню, вечерня или часы. Признаться сказать, как для православного, мне очень показалось грустно и обидно слышать церковное чтение под аккомпанемент собачьего воя и лая"²⁹.

Так как Московский Манеж принадлежал военным, то для проведения в нем разного рода мероприятий в 1898 г. были созданы специальные правила — "Правила пользования Московским городским манежем военного ведомства"³⁰, согласно которым устраивались гулянья или выставки (ранее использовались общие правила 1891 г. — "Правила пользования манежами инженерного ведомства Московского военного округа сверх специально-военных занятий"³¹). Стоит особенно отметить, что в здании дозволялось проводить мероприятия только в целях благотворительной деятельности. Разумеется, в этих правилах была упомянута и церковь — запрещалось проведение празднеств во время богослужений, на этот период здание закрывалось для публики и обслуживающего персонала³².

Кроме того, в дни больших праздников необходимо было оставлять место, прилегающее к церкви, полностью свободным, чтобы там могли стоять молящиеся. В случае рядовых служб разрешалось возводить временные постройки (если этого требовало развлекательное мероприятие), не мешающие проходу в храм. Помимо прочего, прописывалось, что утренние богослужения должны заканчиваться к 11.30, а вечерние — к 19.00 когда Манеж сдан под разные мероприятия³³. Следить за соблюдением данных правил вменялось командиру 1-го лейб-гренадерского Ека-теринославского полка — полковнику Евгению Михайловичу Столице.

В соответствии с данными правилами проводились богослужения во время выставок в Манеже в ноябре и декабре 1907 г., о чем пишет протоиерей Иоанн Орлов командующему лейб-гренадерского Ека-теринославского полка полковнику Александру Ивановичу Чаплыгину. Указывается, что утренние службы начинаются в 9.30 утра (чтобы закончить к 11.30), а вечерние в 17.30 (чтобы закончить к 19.00)³⁴. Также Орлов отмечает, что 6 декабря, в день тезоименитства шефа полка Императора Николая II, вероятно будет проводиться парад, поэтому место перед церковью должно быть свободно. В циркуляре от 27 февраля 1910 г. отмечается, что, так как 1 марта в 12 часов дня в Манеже будет отслужена панихида по Императору Александру II, необходимо, чтобы в это время в помещении не производилось никаких работ и чтобы место перед церковью было освобождено от построек³⁵.

²⁹ *Современные известия*, 1884, (111), 4.

³⁰ ЦГА Москвы. Ф. 898. Д. 18. Л. 58-61.

³¹ ЦГА Москвы. Ф. 898. Д. 14. Л. 37.

³² ЦГА Москвы. Ф. 898. Д. 18. Л. 59.

³³ ЦГА Москвы. Ф. 898. Д. 18. Л. 59.

³⁴ Там же, л. 94.

³⁵ ЦГА Москвы. Ф. 898. Д. 23. Л. 44.

Манеж являлся действующим военным объектом — в нем регулярно проходили тренировки, а также мероприятия, рассчитанные на большое количество человек. Например, 8 апреля 1896 г. в нем давали присягу солдаты лейб-гренадерского Екатеринославского полка, а 29 ноября этого же года устраивался молебен в честь столетия 1 и 4 батарей 1 гренадерской артиллерийской бригады, куда были приглашены запасные и отставные нижние чины, служившие в этих батареях. Кроме того, регулярно проводились торжественные смотры и церковные парады.

Подводя итоги, нужно сказать, что сосуществование двух разных по своей сути пространств приносило определенные неудобства каждой из сторон — необходимо было учитывать расписание богослужений при составлении графика тренировок войск; соблюдать много дополнительных правил при проведении разного рода мероприятий — тем не менее этим пространствам удавалось совместно сосуществовать в течение долгого времени, целых 77 лет. Церковь при Московском Манеже, к сожалению, до наших дней не сохранилась — она была закрыта в 1920 г. и разобрана в 1930–1931 гг. при строительстве трамвайных путей (рис. 5).



Рис. 5. Разрушение Никольской церкви. Фото 1930–1931 гг.

Источник: <https://pastvu.com/p/13470>.

Строительство храма при Московском Манеже не являлось случаем уникальным: из 464 полковых церквей Российской империи при манежах были построены 14 (в городах Москва, Царское село, Гатчина, Великий Новгород, Нижний Новгород, Старая Русса, Псков, Ковна, Ямбург, Лодзь и Санкт-Петербург)³⁶. Очевидно, что при объединении церковного и свет-

³⁶ Капков, К. Г. (2008). *Памятная книга Российского военного и морского духовенства XIX — начала XX веков. Справочные материалы*. М., сс.106, 545-610.

ского (в данном случае — места тренировки) пространств возникали сложности, связанные с различиями в правилах поведения в разных пространствах (то, что дозволялось во время военных упражнений в манеже, было запрещено в церкви); допустимостью проведения тех или иных праздников (громкая музыка, песни, танцы, еда и выпивка дозволялись в манеже на гуляньях и т.д., а в церкви — нет), необходимостью совмещения графиков разных учреждений (для проведения ночных служб на Рождество и на Пасху приходилось специально открывать манеж), и тем не менее эти пространства продолжали совмещать. Вероятно, несмотря на все трудности, такое объединение оказывалось очень удобным, так как позволяло экономить не только время военнослужащих, но и ресурсы при строительстве: возведение пристройки или переделка готового помещения обходились дешевле, чем возведение отдельно стоящего здания. Кроме того, в ряде случаев постройка обособленной церкви в месте, удобном для военных, была просто невозможна по причине плотной городской застройки. Не стоит забывать и о нравственном аспекте: пристроенный храм становился зримым напоминанием о воинском долге, о подвиге, и о том, что служба своему государству является богоугодным делом. Полковые храмы хранили реликвии полка, таблички с именами павших товарищей, что лишь усиливало этот аспект.

Заключение

Таким образом опыт Московского Манежа демонстрирует нам, что совмещение сакрального и гражданского пространств, несмотря на все сложности, было возможно — выработывались определенные механизмы, правила, позволявшие решать возникавшие конфликты, полностью или частично. Полученные сведения расширяют научные представления о сосуществовании государственных (светских) и военных институтов в XIX в. — начале XX в., и позволяют сравнивать их с современным положением, когда у разных пространств, в том числе и сакральных, появляется множество дополнительных функций, воплощение в жизнь которых необходимо согласовывать с изначальным назначением пространства.

Источники

1. Пастухов, Н. И. (1895). *Святые ночи в Москве с 1882 по 1896 год. (Старого знакомого) Н. И. Пастухова.* М. 90 с.
2. Цитович, Г. А. (1913). *Храмы армии и флота (состоящие в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства). Ист.-стат. Описание в 2 ч.* Сост. свящ. Церкви 84-го пехот. Ширван ... полка Григорий Цитович. Пятигорск, 1913. Ч. 1. 520 с.
3. *Современные известия*, 1884, (111).
4. *Устав о питейном сборе: С изм., последовавшими до 1 янв. 1878 г., а равно циркулярами М-ва фин. и кассац. решениями Правительствующего сената (1878).* Изд., сост. нач. Питейн. отд-ния Деп. неоклад. сборов и одобр. сим Деп. — Санкт-Петербург. 354 с.
5. *Переписка о гуляньях в манеже. Доклады, рапорта, счета прошения и договора.* Центральный государственный архив города Москвы. Ф. 898. Д 23. Л. 44.
6. *Переписка о сдаче манежа под гуляния. Рапорта, докладные записки, доклады, прошения и протоколы комиссии.* Центральный государственный архив города Москвы. Ф. 898. Д 18. Л. 58-61, 94.
7. *Переписка по устройству пасхального праздника.* Центральный государственный архив города Москвы. Ф. 898. Д 14. Л. 37.
8. *Переписка с Главным и подчиненными штабами и управлениями о совершении религиозных обрядов и влиянии духовенства на личный состав войск, о состоянии и ремонте военных церквей; отчет о ревизии церквей округа.* Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 1606. Оп. 1. Д. 315. Л. 4-5.
9. *По доношению Московского митрополита Филарета, о высочайшем повелении сломать церковь Николая Чудотворца, что против эзерциргауза в Москве, и построить новую совместно с эзерциргаузом.* Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 119. Д. 165. Л. 1.
10. *Разная переписка по гуляньям. Счета, отчет о приходе и расходе сумм, прошения, доклады и рапорта.* Центральный государственный архив города Москвы. Ф. 898. Д 23. Л. 121-122.

Sources

1. Pastuhov, N. I. (1895). *Holy Nights in Moscow from 1882 to 1896. (From an old acquaintance) N. I. Pastukhov.* Moscow, 90 p. (In Russ.)
2. Citovich, G. A. (1913). *Temples of the Army and Navy (under the jurisdiction of the Protopresbyter of the Military and Naval Clergy). Historical and Statistical Description in 2 parts.* Sost. svyashch. Cerkvi 84-go pekhot. Shirvan ... polka Grigorij Citovich. Pyatigorsk. P. 1. 520 p. (In Russ.)
3. *Modern news*, 1884, (111) (In Russ.)
4. *Statute on the Drinking Collection: With amendments made before January 1, 1878, as well as circulars from the Ministry of Finance and cassation decisions of the Governing Senate (1878).* Izd., sost. nach. Pitejn. otd-niya Dep. neoklad. sborov i odobr. sim Dep. St. Petersburg. 354 p. (In Russ.)
5. *Correspondence about festivities in the Manege. Reports, memos, accounts, petitions, and contracts.* Central State Archive of the City of Moscow. F. 898. C. 23. S. 44. (In Russ.)
6. *Correspondence about renting the Manege for festivities. Reports, memos, reports, petitions, and commission protocols.* Central State Archive of the City of Moscow. F. 898. C. 18. S. 58-61, 94. (In Russ.)
7. *Correspondence regarding the organization of the Easter celebration.* Central State Archive of the City of Moscow. F. 898. C. 14. S. 37. (In Russ.)
8. *Correspondence with the Main and subordinate headquarters and administrations regarding the performance of religious rites and the influence of the clergy on the military personnel, the condition and repair of military churches; report on the inspection of churches in the district.* Russian State Military Historical Archive. F. 1606. I. 1. C. 315. S. 4-5. (In Russ.)
9. *Based on a report from the Moscow Metropolitan Philaret, regarding the highest command to demolish the Church of St. Nicholas the Wonderworker, located against the Exerzierhaus in Moscow, and to build a new one together with the Exerzierhaus.* Russian State Historical Archive. F. 796. I. 119. C. 165. S. 1. (In Russ.)
10. *Various correspondence regarding festivities. Accounts, report on income and expenditure, petitions, reports, and memos.* Central State Archive of the City of Moscow. F. 898. C. 23. S. 121-122. (In Russ.)

Литература

1. Векслер, А. Г. (2012). *Манеж и Манежная площадь*. М., 144 с.
2. Вострышев, М. И. (2012). *Москва православная: Все храмы и часовни*. М., 544 с.
3. Гувакова, Е. В. (2025). Полковая церковь Штаба Квантунских войск в Старом городе Порт-Артура. *Российский журнал истории Церкви*, 6(3):148-170. doi:10.15829/2686-973X-2025-205. EDN: AXPLPG.
4. Егорова, О. В. (2006). *Московский Манеж. Прошлое и настоящее*. М., 65 с.
5. Жукова, Л. В. (2021). *Военное духовенство в России в конце XIX – начале XX века: сб. ст.; под ред. Д. А. Андреева, О. В. Белоусовой*. СПб., 366 с.
6. Капков, К. Г. (2008). *Памятная книга Российского военного и морского духовенства XIX – начала XX веков. Справочные материалы*. М., 752 с.
7. Кедров, Н. (1903). *Крестовоздвиженский монастырь, ныне приходская церковь Воздвижения Креста Господня в Москве на Воздвиженке: Ист. очерк, сост. диак. Н. Кедров*. М., 130 с.
8. Никишин, А., Здорожний, В. & Козицын, А. (2020). *Полковые храмы Москвы. Конец XIX – начало XX века: художественный альбом*. М., 349 с.
9. Прохорова, Т. В. (2006). *Полковые храмы Санкт-Петербурга. Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры*. Т. 171, сс. 299-321. EDN: NUALXH.
10. Тоболина, Г. & Едомский, М. (1997). *Конногвардейский манеж*. СПб., 191 с.
11. Филимонов, А. В. (2021). О судьбе храма и манежа 93-го Иркутского пехотного полка в Пскове. *Десять Псковские Международные краевые чтения. Материалы Международной научно-практической конференции (гг. Опочка и Пустошка, 2-4 октября 2020 года)*. СПб., сс. 409-417. EDN: ASQICF.

References

1. Veksler, A. G. (2012). *The Manege and Manezhnaya square*. Moscow, 144 p. (In Russ.)
2. Vostryshev, M. I. (2012). *Moscow orthodox: all churches and chapels*. Moscow, 544 p. (In Russ.)
3. Guvakova, E. V. (2025). The Regimental Church of the Kwantung Troops Headquarters in the Old Town of Port Arthur. *Russian Journal of Church History*, 6(3):148-170. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2025-205.
4. Egorova, O. V. (2006). *The Moscow Manege: past and present*. Moscow, 65 p. (In Russ.)
5. Zhukova, L. V. (2021). *Military clergy in Russia at the end of the 19th – beginning of the 20th century: collection of articles*. L. V. Zhukova; pod red. D. A. Andreeva, O. V. Belousovoj. Saint-Petersberg, 366 p. (In Russ.)
6. Kapkov, K. G. (2008). *Memorial book of the Russian military and naval clergy of the 19th – early 20th centuries. The reference materials*. Moscow, 144 p. (In Russ.)
7. Kedrov, N. (1903). *Krestovozdvizhensky monastery, today the parish church of the Exaltation of the Holy Cross in Moscow on Vozdvizhenka: historical essay, compiled by Deacon N. Kedrov*. Moscow, 130 p. (In Russ.)
8. Nikishin, A., Zdorozhnyj, V. & Kozicyan, A. (2020). *Regimental churches of Moscow in the late 19th – early 20th century: an art album*. Moscow, 349 p. (In Russ.)
9. Prohorova, T. V. (2006). *Regimental churches of St. Petersburg. Proceedings of the St. Petersburg State Institute of Culture*. V. 171, pp. 299-321. (In Russ.)
10. Tobolina, G. & Edomskij, M. (1997). *The Konnogvardeysky manege*. Saint-Petersberg, 191 p. (In Russ.)
11. Filimonov, A. V. (2021) On the fate of the church and manege of the 93rd Irkutsk infantry regiment in Pskov. *Proceedings of the 10th Pskov international regional conference (Opochka & Pustoshka, 2–4 October 2020)*. Saint-Petersberg, pp. 409-417. (In Russ.)

